

Lukáš Novák

„SCIRE DEUM ESSE“

SCOTŮV DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE
JAKO VRCHOLNÝ VÝKON
METAFYZIKY JAKOŽTO ARISTOTELSKÉ VĚDY

SCOTUS'S PROOF OF THE EXISTENCE OF GOD
AS A GENUINE ACHIEVEMENT OF METAPHYSICS
UNDERSTOOD AS AN ARISTOTELIAN SCIENCE

Disertační práce



Studijní obor: Filosofie

Studijní program: Filosofie

Vedoucí práce: Prof. PhDr. Stanislav Sousedík, CSc.

Univerzita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

2008

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Můj upřímný dík patří prof. PhDr. Stanislavu Soušedíkovi za vedení práce a především za dlouhodobou zcela mimořádnou odbornou i lidskou podporu, bez níž by tato práce nebyla vůbec myslitelná. Dále bych rád poděkoval svým milým kolegům (zejména D. Svobodovi, P. Dvořákovi, D. Heiderovi, D. Peroutkovi OCD, D. Novotnému a T. Machulovi), se kterými jsem měl po dlouhou dobu možnost vést mnohé obohacující diskuse na nejrůznější odborná témata, z jejichž plodů tato práce rovněž v mnohém čerpá. Neformální společenství, které takto vzniklo, mi vždy bylo a stále je hlavní posilou a inspirací v mé práci. Poděkovat bych chtěl též kolegům z Katedry filosofie a religionistiky JU za příjemné prostředí a pracovní zázemí, které zde spoluvytvářejí. V neposlední řadě pak patří poděkování mojí ženě Katce za to, co nelze vyjádřit slovy.

SHRNUTÍ

Disertační práce se zabývá analýzou základních systematických předpokladů metafyzického důkazu Boží existence formulovaného Janem Dunsem Scotem, jehož nejvyspělejší formu nacházíme ve Scotově traktátu *De primo principio*. Filosofická nauka Jana Dunse Scota o Bohu je originálním výrazem křesťanského přesvědčení o poznatelnosti Boha přirozeným rozumem: že Bůh je, a v omezeném rozsahu také co Bůh je, to není třeba toliko věřit, ale lze to i vědět. Základním cílem předložené práce je výklad obsahu tohoto pojmu vědění a souvislostí, jakých nabývá v rámci Scotovy myšlenkové soustavy ve vztahu k jeho důkazu Boží existence.

Práce vychází z rozboru aristotelského pojetí vědy jako východiska Scotovy recepce a prohloubení této koncepce. Dále se detailně věnuje této Scotově recepci aristotelské koncepce a analyzuje jednotlivé problémy spojené se Scotovou teorií vědy, jako je otázka jednoty vědy, předmětu vědy, či struktury vědecké deduktivní argumentace. V další části se pak autor obrací ke Scotově aplikaci obecné teorie vědy na metafyziku. Zde je třeba nejprve se vyrovnat s interpretačním problémem nekonsistence Scotových vyjádření k povaze metafyziky v pramenných textech; poté následuje výklad takto obhájené interpretace Scotovy metafyziky ve smyslu ryzího ontologického pojetí. V rámci tohoto výkladu hraje hlavní roli především analýza Scotova pojetí modality. Modální rozměr je totiž nerozlučně spjat se Scotovým pojmem jsoucna a Scotův důkaz Boží existence čerpá v posledku právě z tohoto aspektu předmětu metafyziky.

V závěru autor ukazuje, jak právě toto ontologické pojetí metafyziky ve Scotově koncepci nevyhnutelně získává „teologický“ rozměr a organicky spěje k poznání Boha jako svému naplnění, a to v rámci analýzy *esenciálního uspořádání* jako transcendentálního atributu jsoucna. Důkaz Boží existence tak pro Dunse Scota není jen jakýmsi vedlejším produktem „*metaphysica generalis*“, ani nespadá do kompetence nějaké speciální disciplíny („*theologia naturalis*“), ani není pouze výsledkem instrumentální aplikace metafyziky, nýbrž představuje integrální součást vědy o jsoucnu jako jsoucnu.

SUMMARY

The proposed thesis is concerned with an analysis of the fundamental systematic presuppositions of the metaphysical proof of God's existence formulated by John Duns Scotus, of which the most mature form is found in his treatise *De primo principio*. Duns Scotus's philosophical teaching on God represents an original development of the Christian belief that God is in principle intelligible to natural reason: *that* God is, and to certain limited extent also *what* He is, need not be merely *believed*, it can be *known*. The primary intention of the proposed essay is to expose and explain this notion of *knowledge*, and its meaning within the context of Scotus's system of thought with regard to his proof of the existence of God.

The starting point of the thesis is the Aristotelian conception of science, which forms the background for Scotus's reception and further elaboration of this doctrine. Next Scotus's reception of the Aristotelian conception is investigated in detail and individual problems implied by Scotus's theory of science (as e.g. the question of the unity of a science, the question of the object of a science, or the problem of the structure of scientific deductive argumentation) are subject to analysis. In the next part of the thesis the author turns to Scotus's application of the general theory of science to metaphysics. Here one has first to face the interpretational problem of inconsistency of various Scotus's pronouncements concerning the nature of metaphysics which are found in the sources. The solution of this problem is followed by an exposition of the purely "ontological" interpretation of Scotus's metaphysics gained in this way. An essential part of this exposition is the analysis of Scotus's conception of modality; for modal dimension is something inextricably imbibed in Scotus's notion of being and his proof of God's existence relies ultimately precisely on this very aspect of the object of metaphysics.

By way of a conclusion the author shows how the ontological conception of metaphysics inevitably gains "theological" dimension and inherently tends to the cognition of God as to its own fulfillment – namely within the framework of the analysis of *essential order* conceived as a transcendental property of being. The proof of God's existence thus is not a mere by-product of the "*metaphysica generalis*", nor does it fall within the scope of some special branch of science (a "*theologia naturalis*", as it were), nor is it an achievement of a merely instrumental application of metaphysics – but it forms an integral part of the science of being *qua* being.

OBSAH

ÚVOD	8
ČÁST I – SCOTOVA ARISTOTELSKÁ TEORIE VĚDY.....	11
1. ARISTOTELSKÉ POJETÍ VĚDY JAKO URČUJÍCÍ PRINCIP SCOTOVA MYŠLENÍ.....	11
2. PROBLEMATIKA ARISTOTELSKÉHO POJETÍ VĚDY	13
2.1 Nárys aristotelského pojetí vědy.....	13
2.2 Interpretační problémy aristotelské teorie vědy	15
2.2.1 Nauka o <i>predikabiliích</i> a problém <i>propria</i>	15
2.2.2 Způsoby vypovídání, analytičnost a modality v rámci aristotelského pojetí vědy	18
2.2.3 „Konceptuální“ interpretace predikabilií a aristotelská teorie vědy	23
3. SCOTOVO PROHLoubENÍ ARISTOTELSKÉ TEORIE VĚDY.....	24
3.1 Jednota a struktura vědy	24
3.1.1 Výchozí problém: kritéria jednoty vědy.....	24
3.1.2 Formální a virtuální obsaženost na ontologické rovině.....	28
3.1.3 Formální a virtuální obsaženost pojmů.....	33
3.1.4 Virtuální obsaženost propozic – logická a epistemologická stránka	36
3.2 Problém poznání principů a další věcné souvislosti Scotova pojetí vědy.....	39
3.2.1 Úvod.....	39
3.2.2 Argument a <i>posteriori</i> vs. argument <i>quia</i>	40
3.2.3 Argument <i>quia</i> vs. induktivní argument	43
3.2.4 Indukce vs. abstrakce.....	46
3.2.5 Scotův přístup k problému poznání prvních principů.....	47
ČÁST II – SCOTOVA METAFYZIKA JAKO ARISTOTELSKÁ VĚDA.....	54
4. PROBLÉM INTERPRETACE SCOTOVÝCH <i>KVESTÍÍ K METAFYZICE</i>	54
4.1 Úvod.....	54
4.2 Problém předmětu metafyziky v <i>Kvestiích k Metafyzice</i>	54
4.3 Problém chronologie a interpretace rozporu	58
4.4 Scotova cesta k ontologickému pojetí metafyziky.....	61
5. SCOTOVA TEORIE POJMU	63
5.1 Formální a objektivní pojem	63
5.2 Jednoznačnost jako jednota pojmu.....	70
6. MODÁLNÍ TEORIE V POZADÍ POJMU JSOUCNA	72
6.1 Modální rozměr metafyziky	72
6.2 Pojem potence a druhy potence	73
6.2.1 Úvod.....	73
6.2.2 Potence jako bezrozpornost: logická potence	74
6.2.3 Potence jako <i>modus jsoucna</i> : metafyzická potence.....	77
6.2.4 Potence jako princip: fyzická potence	82
6.3 Syntéza: modální monismus či pluralismus?	86
6.3.1 Shrnutí a formulace teze.....	86
6.3.2 Logická potence × metafyzická potence	87
6.3.3 Aktivní potence × logická a metafyzická potence jejího předmětu	92
6.3.4 Aktivní a pasivní potence × logická a metafyzická možnost činnosti a trpnosti.....	96
7. JSOUCNO JAKO PŘEDMĚT METAFYZIKY.....	99
7.1 Reálné a pomyslné <i>jsoucno</i>	99
7.1.1 Problém vymezení pojmu <i>jsoucna</i>	99
7.1.2 Pokus o konsistentní interpretaci	106

7.2 Povaha reálného jsoucna	116
7.2.1 Jednoznačnost a transcendentalita pojmu jsoucna	116
7.2.2 Zvláštní charakter jsoucna jako předmětu vědy a jeho důsledky	121
7.2.3 Atributy jsoucna	124
8. BOŽÍ EXISTENCE JAKO DŮSLEDEK ZKOUMÁNÍ JSOUCNA JAKO JSOUCNA	127
8.1 Esenciální uspořádání a jeho význam	127
8.2 Analýza esenciálního uspořádání jako důkaz Boží existence.....	130
8.2.1 Celková struktura Scotova postupu	130
8.2.2 Dělení esenciálního uspořádání.....	130
8.2.3 Vlastnosti a vztahy esenciálních uspořádání.....	137
8.2.4 Obecné rysy důkazu existence Prvního principu.....	139
8.2.5 Důkaz nutné existence první účinné příčiny	143
8.2.6 Shrnutí zbývajících částí argumentace	149
ZÁVĚR	153
PRAMENY A LITERATURA.....	155
PRAMENY	155
LITERATURA.....	156
SEZNAM ZKRATEK	162
ZKRÁCENÉ CITOVANÉ PRAMENY.....	162
Díla Dunse Scota	162
Edice Scotových děl (citovány podle svazku a stránky).....	162
Aristotelova díla	162
Ostatní prameny.....	163
ZKRATKY V CITACÍCH	163
SEZNAM SCHÉMAT	164

ÚVOD

Na začátku svého traktátu *De primo principio* Jan Duns Scotus píše:

[1] Pane, náš Bože, svému služebníku Mojžíšovi, který se Tě jako svrchovaného učitele pravdy dotazoval na Tvé jméno, které by oznámil synům Izraele, jsi své požehnané jméno odhalil slovy *Já jsem, který jsem*;¹ neboť jsi věděl, co je o Tobě schopen pochopit rozum smrtelníků. Ty jsi právě Bytí, ty jsi celé Bytí. V to věřím, a to bych chtěl, bude-li mi to možné, i vědět. Pomoz mi, Pane, v mém zkoumání toho, kam až může dospět náš přirozený rozum ve svém poznání pravého Bytí, jímž jsi Ty, vyjde-li od *jsoucná* – pojmu, který jsi o sobě sám vypověděl.²

Motiv, který zaznívá v této vroucí modlitbě, jenž je však zároveň programem jednoho z nejmělejších filosofických podniků, fascinujícím způsobem naplněného na následujících stránkách *Traktátu*, upomíná na jiné dílo proslulé v dějinách filosofie: asi o 230 let dříve sv. Anselm (později zvaný „z Canterbury“) vysílá na začátku druhé kapitoly svého spisu *Proslogion* k Bohu následující prosbu:

[2] Nuže, Pane, který dopřáváš víře nahlédnutí, dej mi, abych nahlédl, nakolik uznáš za vhodné, že jsi, jak věříme, a že jsi tím, co věříme.³

Obě díla, jak Anselmovo *Proslogion*, tak Scotův *Traktát o prvním principu* (a jejich obsahová i metodická spřízněnost není v žádném případě náhodná)⁴ představují jedinečný pokus o naplnění základní potřeby křesťansky věřícího myslitele, kterou lze vyjádřit dobře známým obratem, původním titulem Anselmova *Proslogia*, „*fides quaerens intellectum*“ – tedy „víra, která hledá nahlédnutí“.

Bylo již popsáno mnoho papíru ve snaze obhájit různé interpretace této lapidárně vyjádřené Anselmovy ideje, pokud jde o míru závislosti výsledného stavu *nahlížení* na počáteční *víře* – ty zde však můžeme ponechat stranou. Je totiž zřejmé, že ve Scotově interpretaci tohoto filosofického programu, která je vyjádřena jak v citované úvodní modlitbě jeho jediného systematicky koncipovaného filosofického díla, tak v jeho následném uskutečnění, se Anselmův mnohoznačný *intellectus* proměnil ve *scientia* – vědění či vědu, a to vědu *přirozenou*, tedy *nezávislou* na každém zjeveném obsahu:⁵ Scotus hledá, jaká část obsahu víry může být proměněna ve skutečné, zcela autonomní vědění, tedy typ poznání, který má svá vlastní kritéria, zdroje a metody.

¹ Viz Ex 3,14.

² DPP 1.0 (1.2|1): „*Domine deus noster, Moysi servo tuo de tuo nomine filiis Israel proponendo sciscitanti, sciens quid posset de te concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans respondisti: Ego sum qui sum. Tu es verum esse, tu es totum esse. Hoc credo, hoc si mihi esset possibile, scire vellem. Aduva me, domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere nostra ratio naturalis ab ente, quod de te praedicasti, inchoando.*“

³ Anselm z Canterbury: *Proslogion* 2, in: *Fides quaerens intellectum* (překlad a úvodní studie Lenka Karfíková), Praha: Kalich 1990, str. 34: „*Ergo domine, qui das fidei intellectum, da mihi, ut quantum scis expedire, intelligam, quia es sicut credimus, et hoc es quod credimus.*“ Překlad L. Karfíkové jsem upravil.

⁴ Duns Scotus se ve svém myšlení v mnohém opírá o Anselma (nacháme-li stranou samotný kontroverzní poměr Scotova a Anselmova důkazu Boží existence, můžeme jako dva nejnápadnější příklady Scotovy recepce Anselmových myšlenek uvést teorii čistých dokonalostí – *purae perfectiones* – a nauku o dvojí inklinaci ve vůli – *affectio commodi* a *affectio iustitiae*; přičemž v obou případech se jedná o úhelny kameny Scotovy metafyziky, resp. etiky) – tato skutečnost je všeobecně známá. Přesto lze v ekundární literatuře zřídka narazit na to, že by si některý interpret povšíml ohromující shody základní ideje, která stojí jak za Scotovým *Traktátem*, tak za Anselmovým *Proslogiem* – shody, která nemůže uniknout nikomu, kdo by položil obě díla vedle sebe. Jedinou významnější výjimkou je takřka necitovaná a špatně dostupná pronikavá monografie Roberta P. Prentice: *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De Primo Principio*, Roma: Antonianum 1970, v níž Prentice ukazuje Scotův *Traktát* jako dílo zásadní důležitosti pro pochopení jeho metafyzického projektu a zároveň si všímá jeho anselmovské inspirace (Prentice nazývá *Traktát „Scotovým Proslogiem“* – viz zejm. str. 9–10). Prentice potvrzuje jednoznačný dojem, kterým porovnání obou spisů působí, a sice že Scotus se vlastně pokusil sepsat nové *Proslogion*, aktualizovat Anselmův výkon pro myšlenkovou a duchovní situaci přelomu 13. a 14. století (viz *op. cit.* str. 15). Mám za to, že Prenticova analýza Scotova *Traktátu* jako Scotova metafyzického *opus magnum* zatím nebyla překonána.

⁵ Srov. DPP 4.10 (4.86|93): „*In hoc quippe tractatu primo tentavi videre qualiter metaphysica de te dicta ratione naturali aliquantulaciter concludantur.*“

Sv. Anselm hledal, a myslel si, že nalezl, jediný zcela soběstačný argument, kterým by bylo možné prokázat Boží existenci a svrchovanou dokonalost.⁶ Scotus pohlíží na tuto Anselmovu snahu se sympatiemi; dobře však ví, že k tak zásadnímu cíli jeden jediný argument těžko postačí. Samotné myšlenky *soběstačnosti* přirozeného poznání Boha se však Scotus rozhodně nevzdal, a ve svém vlastním přepracování anselmovského projektu učinil vše pro to, aby svůj důkaz Boží existence přivedl co možná nejbližší k ideálu pravého, autonomního vědeckého poznání – ideálu, který pro Scota na konci 13. století představuje *aristotelské pojetí vědy*, tedy koncepce vědy jako *deduktivního poznání vycházejícího z evidentních principů*.

Anselmovo a Scotovo zpracování důkazu Boží existence si je v mnohém podobné, takže se může často zdát, že Scotus vlastně pouze podrobně rozpracovává a naplňuje přesným obsahem Anselmovy intuice: Scotova aristotelská teorie vědy nahrazuje Anselmův prostý pojem soběstačnosti argumentu, Scotova formálně vypracovaná teorie *esenciálního uspořádání*, která v podstatě vytváří obsah jeho pojmu Boha jako „prvního principu“, může být chápána jako analýza relačního obsahu skrytého v Anselmově proslulé formuli „*ens quo maius cogitari nequit*“, Scotus sám prezentuje svůj argument ve prospěch Boží existence (nechme stranou otázku, do jaké míry oprávněně) jako pouhou „kolorovanou verzi“ argumentu Anselmova, a pokud jde o poznání Boží esence, jeho klíčová teorie čistých dokonalostí jako transcendentálních pojmů přímo navazuje na Anselmův objev tohoto média našeho poznání Boha.

Přesto je však Scotův podnik oproti Anselmovi v jistém ohledu zcela nový, přináší element, který původní Anselmovu myšlenku zásadně proměňuje a celému projektu přirozeného poznání Boha dává specifické zabarvení. Tento element je velmi jasně vyjádřen ve výše citovaném Scotově „programovém prohlášení“ ve formě modlitby: Scotus hodlá při poznávání Boha vyjít od *jsoucna*, což ve svém důsledku znamená, že onou vědou, která bude představovat naplnění anselmovské myšlenky soběstačnosti, bude věda o *jsoucnu*, neboli *ontologicky koncipovaná metafyzika*.

Cílem této práce je ukázat právě toto epistemologické pozadí Scotova projektu jistého přirozeného poznání Boží existence: ukázat, jak Scotův propracovaný důkaz Boží existence organicky vyrůstá z jeho obecné, na aristotelských základech vybudované teorie vědy, aplikované na ontologicky pojatou metafyziku.

Východiskem práce bude tudíž rozbor aristotelského pojetí vědy, které představuje základ pro Scotovu recepci a prohloubení této koncepce. V dalším kroku se poté podrobně zaměříme na Scotovu recepci aristotelské koncepce vědy samotnou a budeme analyzovat jednotlivé problémy spojené se Scotovou teorií vědy, jako je otázka jednoty vědy, předmětu vědy, či struktury vědecké deduktivní argumentace.

V následující části se pak již obrátíme ke Scotově aplikaci obecné teorie vědy na metafyziku. Zde bude nejprve třeba se vyrovnat s interpretačním problémem, který představuje nekonsistence různých Scotových vyjádření k povaze metafyziky v různých pramenných textech – totiž zejména v jeho *Kvestiích k Metafyzice*. Zaujetí adekvátního postoje k těmto nesrovnalostem bude vyžadovat detailnější textovou analýzu a pokus o chronologické zařazení příslušných textů, jakož i jistou korekturu interpretačního přístupu některých z předchozích badatelů.

Na základě takto provedené analýzy se ukáže ryze ontologický charakter Scotova zralého pojetí metafyziky; výklad tohoto pojetí a základních problémů s ním spojených bude tudíž obsahem dalších kapitol. V závěru práce se poté pokusíme nahlédnout, jak právě toto ontologické pojetí metafyziky ve Scotově koncepci nevyhnutelně získává „teologický“ rozměr a organicky spěje k poznání Boha jako svému naplnění. Pokusíme se ukázat, že důkaz Boží existence pro Dunse Scota není ani jen jakýmsi vedlejším produktem toho, co by Ch. Wolff nazval „*metaphysica generalis*“, ani nespadá do kompetence nějaké speciální, od obecné ontologie odlišné disciplíny („*theologia naturalis*“), ani není pouze výsledkem instrumentální

⁶ *Proslogion*, Prooemium, str. 24: „...coepi mecum quaerere, si forte posset inveniri unum argumentum, quod nullo alio ad se probandum quam se solo indigeret, et solum ad astruendum quia deus vere est, et quia est summum bonum nullo alio indigens, et quo omnia indigent ut sint et ut bene sint, et quaecumque de divina credimus substantia, sufficeret.“

aplikace ontologicky pojaté metafyziky, nýbrž představuje integrální a neodmyslitelnou součást vědy o jsoucnu jako jsoucnu.

Záměrem práce je zkoumat Scotovy *zralé* názory; budeme se proto snažit, nakolik to bude možné, vycházet především ze Scotových děl považovaných všeobecně za *pozdní*, zejména v těch případech, kdy Scotova raná nauka byla v daném bodě odlišná. Pokud jde tudíž o formulaci samotného Scotova důkazu Boží existence, budeme vycházet z formy, jíž nabývá právě v jeho traktátu *De primo principio*, považovaném dnes za jedno ze Scotových nejpozdějších děl.⁷

Metoda práce bude především analytická: cílem je dospět k celkovému obrazu prostřednictvím řešení konkrétních dílčích problémů, a to zejména těch, které doposud v literatuře řešeny nebyly nebo byly řešeny nedostatečně; stranou budou často ponechány otázky, jejichž uspokojivý podrobný výklad již byl podán jinde. Vzhledem k širokému záběru práce tedy nemůže být výběr konkrétních pojednaných bodů zcela vyčerpávající; na druhou stranu, práce rozhodně není zamýšlena jako pouhá sbírka „kvestií“ k danému tématu: jednotícím prvkem všech detailních analýz by měla být základní výkladová linie naznačená výše, směřující k postupnému objasnění toho, co pro Jana Dunse Scota znamená *vědět, že Bůh je*.

⁷ Viz „Introduction“ A. Woltera, in: John Duns Scotus: *A treatise on God as the First Principle*, Chicago: Franciscan Herald Press 1982, str. x–xiii. Rovněž vnitřní textová evidence dokládá, že zpracování argumentace pro Boží existenci v *Traktátu* představuje poslední fázi Scotovy práce na problému, v níž Scotus spojil v organický celek a dále rozvinul výsledky předchozích pojednání dílčích problémů ve svých různých verzích komentáře k *Sentencím*. Viz např. R. P. Prentice: „The Evolution of Scotus's Doctrine on the Unity and Unicity of the Supreme Nature“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 Celebrati, vol. I: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria. Cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, zejm. str. 406–408.

ČÁST I – SCOTOVA ARISTOTELSKÁ TEORIE VĚDY

1. ARISTOTELSKÉ POJETÍ VĚDY JAKO URČUJÍCÍ PRINCIP SCOTOVA MYŠLENÍ

Duns Scotus bývá (na rozdíl například od Tomáše Akvinského) často prezentován jako myslitel spíše „analytického“ než „syntetického“ typu: již přízvisko „*doctor subtilis*“, kterého se mu dostalo, ostatně naznačuje, že jeho síla spočívá především v detailním a precizním rozboru konkrétních problémů, v analýze argumentů a kritickém prověřování různých teorií. Rovněž Scotův literární styl zanechává stejný dojem: ve svých komentářích k Aristotelovým spisům a k *Sentencím* Petra Lombardského Scotus po způsobu pozdních scholastiků již zcela rezignuje na soustavný výklad textu a bere si jej pouze jako záminku pro řešení speciálních filosofických či teologických otázek, a to především v návaznosti na mínění jeho bezprostředních předchůdců a v kritickém vyrovnání s nimi; samotné vypracování tohoto řešení má však podobu obtížně přehledné změti argumentů a protiargumentů, námitek a jejich řešení, v níž lze na první pohled jen obtížně rozlišit, které argumenty Scotus přijímá za vlastní a které nikoliv, s kterými námitkami se ztotožňuje a které uvádí jen proto, aby je vyvrátil, a jaké je vlastně jeho konečné stanovisko.

To vše tedy může svádět k názoru, že klasifikace Scota jako „analytika“ je správná a že Scotovi nebylo vlastní uvažování „syntetické“, projevující se odstupem od jednotlivostí a nadhledem, umožňujícím spojit rozličné dílčí závěry v organický celek. Přesněji řečeno – mohlo by svádět, kdyby tu nebyl traktát *De primo principio*.

Traktát *De primo principio* je jediným Scotovým dílem, které je svébytně systematicky koncipováno; již jen tento jediný spis však stačí, abychom odmítli výše naznačený závěr o nedostatku syntetického prvku ve Scotově myšlení. Je ovšem pravda, že tento prvek není v drtivé většině jeho děl na první pohled zřejmý; sevřená a hluboce promyšlená výstavba *Traktátu* nicméně svědčí o tom, že minuciózní analytická práce, která je příznačná pro Scotův filosofický styl, je nesena sice většinou nevyslovenou, přesto však stále implicitně přítomnou ideou celku. Není jistě náhodou, že Scotovi žáci byli schopni tuto vnitřní jednotu v nedokončeném a neuspořádaném Scotově myslitelském odkazu zahlédnout a uchopit, a že se scotistická škola, která z vnitřní energie tohoto odkazu povstala, stala jedním z několika nejvýznamnějších útvarů, které určovaly podobu filosoficko-teologické scény po několik staletí.

V čem však spočívá tento jednotící prvek Scotova myšlení? V tomto ohledu je možné provést zajímavé porovnání s Tomášem Akvinským. Tomáš Akvinský bývá všeobecně považován za aristotelika, dokonce jednoho z prvních skutečných aristoteliků mezi scholastickými mysliteli. To je jistě pravda, pokud jde o konkrétní jednotlivé tomistické nauky, jako je pojetí živých a neživých materiálních substancí, teorie poznání, etika blaženosti atd. Pokud se však jedná o celkový rámeček „tomistické syntézy“, o jednotící princip tomismu jako takového, ten je naopak jednoznačně platónský: neboť celým tomistickým myšlením, právě tak jako celým tomisticky koncipovaným universem, prostupuje platónská myšlenka *participace*: ta je tím, co v tomismu vnitřně nese a sjednocuje jeho jednotlivé prvky, jako je aristotelická dyáda potence a aktu, aristotelická koncepce účinné kauzality či aristotelské chápání vztahu jednotlivin a obecnin (zde všude se totiž vztah *participace* uplatňuje jako hlubší vysvětlení), a co umožňuje celou tomistickou syntézu zaklenout klíčovým pojmem *bytí*, vystupujícím v roli platónského ideálního principu a prvotního zdroje, na místě Platónovy ideje Dobra či Jedna novoplatoniků.⁸

U Scota je tomu paradoxně spíše naopak. Pokud jde o jednotlivosti v jeho nauce, Scotus se jimi velmi často řadí do spíše platonizujícího proudu scholastických myslitelů: často bývá

⁸ Srov. L. B. Geiger: *La participation dans la philosophie de S. Thomas Aquin*, Paris 1953; C. Fabro: *La nozione di metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d Aquino*, Milano 1939 (2. vyd. Torino 1950); J.P. Wippel: „Thomas Aquinas and Participation“, in: *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, D.C. 1987, str. 117–158. V pozdějším tomismu byla důležitost participačního principu ovšem značně potlačena (právě pod intenzivním vlivem scotistického pojetí metafyziky), proto bychom snad měli hovořit spíše o „tomášovské“ myšlence *participace*.

chápán jako představitel protiaristotelské reakce, která ovládla pole po roce 1277, jakožto františkán přirozeně navazuje na myslitelskou školu svého řádu, která je mnohem spíše augustinská než aristotelská, a množství typických aristotelských nauk (jako např. princip *quidquid movetur ab alio movetur*,⁹ eudaimonistickou etiku¹⁰ či celý komplex problémů týkajících se povahy individuality a její rozumové poznatelnosti¹¹) Scotus explicitně odmítá – ba dokonce se bez váhání pouští do jisté obhajoby Platóna proti Aristotelově kritice jeho teorie idejí.¹²

Přesto se domnívám, aniž bych chtěl nyní vznášet jakýkoliv nárok na definitivnost či výlučnost tohoto závěru, že přinejmenším jeden z klíčových jednotících faktorů Scotova myšlení spočívá nikoliv v myšlence platónské, nýbrž veskrze aristotelské: touto ideou, již mám na mysli, je originálně rozvinutá koncepce aristotelsky pojaté vědy, aplikovaná na *metafyziku*, chápanou jako nauku o *transcendentálních určeních reality*.¹³ Podobně jako celým myšlením Tomáše Akvinského prostupuje úchvatná koncepce hierarchicky participovaného *bytí*, sjednocuje Scotovu filosofickou soustavu teorie *transcendentálních vlastností jsoucna* – představa o existenci určité naprosto fundamentální vrstvy reality, kterou nutně sdílí *jakékoliv* jsoucno, je to jakási tkáň skutečnosti jako takové. Kromě toho je však třeba poukázat ještě na další podstatný rozdíl mezi oběma jednotícími prvky obou soustav. Zatímco má totiž tomistická koncepce participovaného *bytí* (či se též hovoří o *analogii bytí*) čistě „ontologický“ obsah, týká se výlučně reality jako takové, u Scota je ontologický obsah jeho nauky o transcendentálních nerozlučně spjatý s principy *epistemologickými a metodologickými*. Tomášova myšlenka participace jistě nachází svůj výraz v jeho teorii analogie, která předznamenává určitý způsob epistemologického přístupu k realitě jako takové, snad včetně příslušné metodologie. Ovšem Tomáš sám tyto důsledky systematicky nevyvozoval: jeho logická teorie analogie je nesoustavná a ve výsledku působí spíše dojmem *ad hoc* řešení konkrétních obtíží.¹⁴ Naproti tomu jednoznačnost Scotova pojmu jsoucna a jeho transcendentálních vlastností se pro Scota stává jedním z fundamentálních předpokladů nejenom metafyziky jako striktní vědy, nýbrž vůbec možnosti lidského metafyzického poznání, a tedy možnosti vztahování se člověka k celku reality, možnosti překročení daností naší omezené životní perspektivy, definované naší zakotve-

⁹ K problému Scotova odmítnutí tohoto principu viz především Roy R. Effler O.F.M.: *Duns Scotus and the Principle "Omne quod movetur ab alio movetur"*, New York: St. Bonaventure 1982, dále Peter King: "Duns Scotus on the Reality of Self-Change", in *Self-Motion From Aristotle to Newton*, ed. Mary-Louise Gill and Jim Lennox, Princeton University Press 1994, str. 227–290; ohledně uvedeného principu obecně viz články Jamese A. Weisheipla "The Principle *Omne quod movetur ab alio movetur* in Medieval Physics" a "The Spectre of *motor coniunctus* in Medieval Physics", vydané in: James A. Weisheipl, William E. Carroll: *Nature and Motion in the Middle Ages*, Catholic University of America Press 1985.

¹⁰ V nedávné době proběhla zajímavá diskuse nad otázkou po míře Scotova „voluntarismu“ a radikálnosti jeho distance od aristotelské eudaimonistické etiky; diskuse byla iniciována sérií článků Th. Williamse, který kritizoval snahu některých interpretů (A. Wolter, M. B. Ingham) zmírnit radikalitu Scotovy pozice: „The Unmitigated Scotus“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80 (1998), str. 162–181; „The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy“, in: *The Thomist* 62 (1998), str. 193–215; „Reason, Morality, and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved“, in: *The Modern Schoolman* 74 (1997), str. 73–94; „How Scotus Separates Morality from Happiness“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995), str. 425–445. Na tyto články zareagovala Mary Beth Ingham dvěma statěmi: „Duns Scotus, Morality, and Happiness: A Reply to Thomas Williams“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000), str. 173–195, a „Letting Scotus Speak for Himself“, in: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001), str. 173–216. Poslední reakce Th. Williamse, „The Divine Nature and Scotus's Libertarianism: A Reply to Mary Beth Ingham“ je zatím, jak se zdá, dostupná pouze online: <http://shell.cas.usf.edu/~twilliam/papers.html>.

¹¹ Jedná se především o Scotovo formální chápání principu individuace a připuštění inteligibility individuality jako takové – k tomu viz Camille Bérubé O.F.M.Cap.: *La connaissance de l'individu au moyen age*, Montréal: Presses de l'Université de Montréal – Paris: Presses Universitaires de France 1964, zvl. str. 135–175.

¹² Viz *In Met.* 7, q. 18, n. 14 (ed. Bonav. IV, 340–341).

¹³ Ohledně role transcendentálií ve Scotově metafyzice viz: Allan B. Wolter: *Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1946, základní monografii k pojmu jsoucna jako předmětu Scotovy metafyziky je důkladná práce Ludgera Honnefeldera: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes duns Scotus*, Münster: Aschendorff 1989 (2. Aufl.); zasazení scotistické metafyziky do kontextu historie ontologického pojetí metafyziky se věnuje druhá monografie téhož autora, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik der Mittelalters und der Neuzeit (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce)*, Hamburg: Felix Meiner Verlag 1990.

¹⁴ Systematicky byla teorie analogie vypracována až v rámci pozdějšího tomismu, přičemž klíčovou roli zde sehrál spis Tomáše de Vio řečeného Kajetána *De analogia nominum*. Text a český překlad tohoto díla, jakož i analýzu Tomášových přístupů k analogii a jejich pozdějšího tomistického zpracování nalezne český čtenář v knize Petra Dvořáka in: Petr Dvořák: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007, případně v příspěvku téhož autora „Sémantika analogie u Tomáše a v tomismu“ ve sborníku *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007, str. 91–106.

ností v materiálním světě a odkázaností na smyslové vnímání jako na jediný původní zdroj veškerého (přirozeného) kontaktu s realitou. Jednoduše řečeno, mám za to, že oním určujícím a fundamentálním prvkem Scotova filosofického postoje je jeho přesvědčení, nejenom že realita jako taková je ve svém nejhlubším základu jednotná, nýbrž že tato vnitřní jednota umožňuje poznávajícímu subjektu z omezené perspektivy zachytit celek – a to dokonce striktně vědeckým způsobem. Koncepce *metafyziky* jakožto striktní, aristotelisky koncipované vědy je tedy podle mého mínění tím předpokladem, který stojí v pozadí všech oněch Scotových subtilních analýz konkrétních problémů, oním zřídka vysloveným obecným východiskem a celkovou perspektivou, do níž je třeba tyto jednotlivé otázky zasadit.¹⁵

Abychom tento metodický rámec Scotova myšlení, vyjádřený pouze ve formální stavbě jeho *Traktátu*, lépe nahlédli, budeme se v následujících podkapitolách nejprve věnovat aristoteliskému pojetí vědy jako takovému a různým problémům, které jsou spjaté s jeho interpretací, a teprve poté přistoupíme k výkladu o způsobu, jakým si toto paradigma myslitelské práce přisvojil Scotus a jak jej aplikoval na své pojetí metafyziky.

2. PROBLEMATIKA ARISTOTELSKÉHO POJETÍ VĚDY

2.1 NÁRYS ARISTOTELSKÉHO POJETÍ VĚDY

Hovoříme-li zde o aristoteliském pojetí vědy jakožto koncepci, již Scotus s takovou důsažností aplikoval na své pojetí metafyziky, je třeba nejprve alespoň ve stručnosti připomenout, v čem toto pojetí vědy v základních rysech spočívá.¹⁶

Aristotelés vykládá své pojetí vědy (*ἐπιστήμη*) jednak v 6. knize *Etiky Nikomachovy*, především však teorii vědy jako takové věnuje *Druhé analytiky*. Aristotelés chápe vědu jako druh duševního *habitu* (*ἕξις*), neboli trvalé dispozice k určitému druhu činnosti.¹⁷ Jedná se tedy o určitý druh kvality, zdokonalující nějakou aktivní potenci či mohutnost, a to tím, že ji uschopňuje vykonávat činnost, která jí přísluší, dobře a snadno. Habity můžeme rozlišovat jednak podle toho, *kteou mohutnost* uschopňují k činnosti, a dále podle toho, *ke které činnosti* tuto mohutnost uschopňují. Rozlišení různých duševních mohutností není u Aristotela zcela jasné,¹⁸ nicméně z hlediska pozdějšího (Augustinem ovlivněného) scholastického rozlišování dvou hlavních „racionálních“ neboli specificky lidských duchovních mohutností, totiž rozumu a vůle (k nimž se případně druží ještě rozumová paměť), přísluší habitus vědy samozřejmě rozumu (říká se, že vědy v rozumu „sídí“), a to rozumu teoretickému či rozumu v teoretickém užití.¹⁹ Činnost, k níž nás uschopňuje věda, je tudíž některá z teoretických rozumových činností, neboli, jak říká Aristotelés, je to habitus, který nám umožňuje nějakým způsobem *dosáhnout pravdy*.²⁰ Z různých poznávacích činností rozumu se pak habitus vědy týká

¹⁵ K tomu srov. L. Honnefelder, *Ens inquantum ens*, str. 52: „Da die Metaphysik des Scotus zwar durchaus ein systematisches Ganzes darstellt, nicht aber als dieses Ganze vorliegt...“

¹⁶ Ohledně aristoteliského pojetí vědy viz Honnefelder, *Ens inquantum ens*, str. 3n, A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leiden: E. J. Brill 1965, str. 127–134. Přístupný úvod do aristoteliského pojetí vědy a zároveň porovnáním s přístupy moderními nalezne český čtenář v úvodní studii Tomáše Machuly „Rozdělení a metody vědy podle Tomáše Akvinského“ in: Tomáš Akvinský: *Rozdělení a metody vědy*, Praha: Krystal OP 2005, str. 8–25. Ohledně postupného vývoje Scotova názoru na povahu vědy spolu s aplikací na metafyziku viz A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, str. 294–329.

¹⁷ „Habitus“ v tomto slova smyslu je třeba odlišit od habitu ve smyslu desáté kategorie (*ἕξις*), srov. Aristotelés, *Met.* 5, 20, 1022b4–20.

¹⁸ Aristotelés hovoří typicky o „částech“ duše spíše než o mohutnostech; oproti scholastickému pojetí pak *de facto* nezná pojem *vůle* jakožto samostatné mohutnosti; naproti tomu samotný rozum často rozlišuje na několik mohutností různých.

¹⁹ Aristotelés rozlišuje v 6. kapitole *Etiky Nikomachovy* vícero druhů rozumových habitů či rozumových ctností, mezi něž počítá i vědu – viz *EN* 6, 3, 1139b15–18. V *Topikách* 4, 2 naproti tomu Aristotelés chápe vědu a ctnost jako různé, navzájem nepodřazené rody. Klasické řešení této diskrepance nabízí Tomáš Akvinský v *Teologické sumě* (*ST I-II*, q. 57, a. 1), kde rozlišuje užší a širší význam termínu „ctnost“ („*virtus*“, »*ἀρετή*«): v širším smyslu se ctností nazývá každý habitus, který uschopňuje k dobrému provádění nějaké činnosti, v užším slova smyslu se pak ctnostmi nazývají pouze ty habity, které se nějak týkají apetitivních mohutností – tj. buď sídlí v samotné vůli, nebo se jí nějak týkají, jako například ctnost uvážlivosti (*prudentia*, *φρονήσις*), která sídlí v praktickém rozumu.

²⁰ *EN* 6, 3, 1139b15–18.

konkrétně *usuzování* neboli *dokazování*: „věda spočívá ve schopnosti dokazovat“.²¹ Ono „mít schopnost (habitus) dokázat určitý závěr“ můžeme vyjádřit i jinak: totiž mít habituální poznání tohoto závěru. Tedy jinými slovy: mít nějakou konkrétní vědu/vědění znamená mít habituální poznatek o nějakém tvrzení jakožto závěru určitého důkazu.²²

Důkazem míní Aristotelés ovšem *sylogismus*, a to takový sylogismus, jímž se o nějakém subjektu, jímž je nějaký rod nebo druh, dokazuje jeho nutná vlastnost. To vyplývá z dalších charakteristik vědeckého poznání, které Aristotelés rozvádí ve *Druhých analytikách*:

[3] Že něco víme nikoliv pouze nahodile, sofistickým způsobem, nýbrž v pravém slova smyslu, máme za to tehdy, když se domníváme, že známe příčinu této skutečnosti, přičemž je nám známo, že to ona je za ni zodpovědná a že to nemůže být jinak.²³

Stručně řečeno: vskutku vědecký poznatek vychází ze *znalosti příčiny* a týká se toho, co je *nutné*: Má-li tedy být tímto poznatkem závěr kategorického sylogismu, musí být predikátem tohoto sylogismu nutná vlastnost subjektu – tedy buď nějaký esenciální predikát, anebo nějaká nutná neesenciální vlastnost.²⁴ O esenciální predikát však jít nemůže, neboť přináležitost takového predikátu danému subjektu je zřejmé tomu, kdo zná esenci subjektu, a tedy není třeba zdůvodňovat ji nějakým sylogismem pomocí nějakého zprostředkujícího středního pojmu; zbývá tedy, že se jedná o *neesenciální*, přesto však nutný predikát. Důvodem nebo příčinou přináležitosti nějaké vlastnosti určitému subjektu je ovšem buď esence (*τὸ τί ἐστιν*) příslušného subjektu, nebo některá „dřívější“ nutná neesenciální vlastnost, ze které tato další vlastnost vyplývá; má-li tudíž naše poznání závěru vycházet ze znalosti *příčiny*, musí v premisách sylogismu, skrze nějž k závěru dospíváme, nějak figurovat vystižení této příčiny. Jedna z premis tedy buď musí vyjadřovat esenci subjektu, tj. musí být jeho definicí, anebo musí spočívat v predikaci oné „dřívější“ nutné vlastnosti o subjektu.²⁵

Termín „příčina“, který Aristotelés při charakteristice vědy často užívá, je ovšem třeba poněkud objasnit: nesmíme jej chápat ani příliš úzce, ani příliš široce. Je zřejmé, že Aristotelés nemá na mysli příčinu toliko ve smyslu své klasifikace čtyř druhů příčin z *Fyziky*,²⁶ neboť esenci zřejmě nelze pokládat za příčinu jejich propriových akcidentů v tomto slova smyslu (ačkoliv i takto byl Aristotelés někdy interpretován). Na druhou stranu, pokud bychom „příčinu“ chtěli chápat čistě ve smyslu jakéhokoliv *důvodu*, vytratil by se Aristotelem akcentovaný rozdíl mezi úsudkem *z účinku na příčinu* (důkaz „quia“ – „ὅτι“) a úsudkem *z příčiny na účinek* (důkaz „propter quid“ – „διότι“), který v *Druhých analytikách* vykládá na začátku 13. kapitoly 1. knihy.²⁷ *Jakýkoliv* sylogismus totiž udává přinejmenším *logický* důvod, proč platí jeho závěr. Zdá se tedy, že Aristotelés má na mysli důvod *reálný*, avšak takový, který ještě nemusí být příčinou v technickém slova smyslu. Esence subjektu je „příčinou“ nebo „důvodem“ jeho nutných vlastností ne v tom smyslu, že by je sama působila jako účinná příčina, nýbrž v tom smyslu, že subjekt má své nutné neesenciální vlastnosti *kvůli* své esenci; esence tyto vlastnosti *vyžaduje* ke své existenci. Aristotelés povahu „zapříčiněnosti“, kterou má na mysli, vysvětluje na příkladu:²⁸ Planety neblikají, protože jsou blízko, a nikoliv naopak; blízkost je tedy reálným důvodem jejich neblikání. Pokud nám však indukce nebo pozorování dovolí načerpat obecný poznatek, že nebeské objekty, které neblikají, jsou blízko, můžeme argumentem *quia* (*ὅτι*) dokázat, že planety jsou blízko, na základě toho, že neblikají. V tomto případě logické zdůvod-

²¹ *Ibid.* 1139b31–32, viz též *An. Post.* 1, 4, 73a23.

²² *Srov. An. Post.* 1, 2, 71b17–19.

²³ *An. Post.* 1, 2, 71b9–12: »Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, ἀλλὰ μὴ τὸν σοφιστικὸν τρόπον τὸν κατὰ συμβεβηκός, ὅταν τῇ τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πραγματῶς ἐστίν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἐστὶ, καὶ μὴ ἐνδεχέσθαι τοῦτ' ἄλλῳ εἶναι.«

²⁴ Vzhledem k jistým problémům spojeným s pojmem *propria* (*ἰδίον*), o nichž bude řeč níže v kap. 2.2 (str. 16), se budu termínu „*proprium*“ prozatím vyhýbat.

²⁵ Aristotelés sám tuto druhou možnost uvádí spíše mimochodem, a poukazuje na to, že v takovém případě je ovšem třeba dokazovat i premisy příslušného sylogismu. Viz *An. Post.* 1, 2, 71b26–29. V posledku se každé vědění musí nakonec opírat o bezprostředně zřejmé premisy.

²⁶ *Fyzika* 2, 3, 194b16–195b30; *Met.* 5, 2, 1013a24–1014a25.

²⁷ *An. Post.* 1, 13, 78a22n.

²⁸ *An. Post.* 1, 13, 78a31–b4.

nění postupuje v opačném směru, proti reálnému řádu důvodu a důsledku; jedná se sice o platný sylogismus, nikoliv však o vědecký důkaz v přísném slova smyslu.²⁹

Aristotelés uvádí ještě několik dalších charakteristik vědeckého důkazu: jeho premisy musejí být především pravdivé, bezprostředně zřejmé a nedokazatelné (anebo, nejsou-li bezprostředně zřejmé, musejí být dokázané jiným sylogismem), musejí být lépe a dříve známy než závěr a musejí vyjadřovat důvod závěru.³⁰ Všechny tyto charakteristiky pouze dokreslují hierarchickou povahu Aristotelova pojetí vědy: v základu vědy stojí principy, které jsou bezprostředně (tj. bez důkazu, bez zprostředkování pomocí středního pojmu) zřejmé a tedy i nedokazatelné – jejich poznání nemá vlastně charakter vědy (*ἐπιστήμη*), nýbrž „náhledu“ (*νοῦς*).³¹ Z těchto principů se potom deduktivním způsobem vyvozuje vědecky poznáný závěr: ten je tedy poznán zprostředkovaně, je „později“ a „méně“ známý než principy (neboť je známý pouze v závislosti na nich). Věda ovšem nespočívá v *aktuálním* poznatku, ve „druhém aktu“, úkonu, jímž aktuálně poznáváme závěr skrze vědecký sylogismus, nýbrž, jak už bylo řečeno, v *trvalé dispozici* či *pohotovosti* k takovému úkonu.

2.2 INTERPRETAČNÍ PROBLÉMY ARISTOTELSKÉ TEORIE VĚDY

2.2.1 Nauka o *predikabilích* a problém *propria*

V souvislosti s pojmem „nutné neesenciální vlastnosti“ (který, jak jsme viděli, hraje v aristotelském pojetí vědy klíčovou roli) a se způsobem jejího vypovídání vyvstává v rámci aristotelského pojetí vědy komplex problémů a nejasností, které je nyní třeba zmínit a pokusit se je odstranit.

Ve 4. kapitole 1. knihy *Topik* provádí Aristotelés známou klasifikaci obecných pojmů na tzv. pět *predikabilíů*: definice či přesněji definiční vymezení³² (*ὅρος*), rod (*γένος*), difference (*διαφορά*), proprium (*ἴδιον*), a akcident (*συμβεβηκός*). Pozdější scholastická tradice v návaznosti na Porfýriovu *Eisagogé* ke *Kategoriím* a její latinský Boëthiův překlad pochopila tuto klasifikaci tak, že se zakládá na kritériu, *co tyto pojmy vyjadřují o svém reálném subjektu*, tj. o předmětu, o němž je lze pravdivě predikovat. V souladu s touto interpretační tradicí Aristotelovu klasifikaci upravila ve dvou směrech: jednak na místo *definičního vymezení* dosadila *druh* (přičemž definiční vymezení bylo považováno pouze za rozvinuté vyjádření druhového pojmu), a jednak pojem akcidentu zpřesnila na *logický akcident*, aby jej odlišila od akcidentu *reálného*, který není typem obecného pojmu, nýbrž kategorií jsoucna.³³ Tak se ustálila klasická scholastická klasifikace obecných pojmů vypovídatelných o nějakém individuu:³⁴ daný pojem buď vyjadřuje něco z *esence* dané věci, nebo ne, v závislosti na tom jde buď o predikabile *esenciální* nebo *neesenciální*. Esenciální predikabile pak může vyjadřovat esenci věci buď relativně *úplně*, tj. vyjadřovat vše to, čím věc je, kromě její individuality, anebo částečně, a v takovém případě může opět vyjadřovat buď potenciální část esence, anebo část aktuální, rozlišující či specifikující. Pojem

²⁹ K problému povahy kauzálního či explanačního vztahu, který zakládá rozdíl mezi argumentem *quia* a *propter quid* srov. pronikavou diskusi v: Richard Sorabji: *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's theory*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. 1980, str. 46n.

³⁰ *An. Post.* 1, 2, 71b20n.

³¹ *EN* 6, 6, 1140b30–1141a8.

³² Termín „definice“ (a jeho řecké a latinské ekvivalenty) se běžně užívá dvojznačně. V jednom smyslu se jím míní právě uvedený typ *pojmu*, totiž takový pojem („*definiens*“), který rozlišeně udává obsah (obvykle) nějakého rodu nebo druhu („*definiendum*“); v jiném smyslu se definicí nazývá celý *soud*, v němž se *definiens* vypovídá o *definiendu*. Vzhledem k tomu, že níže bude často třeba hovořit o definici v obojím smyslu v úzké souvislosti, budu nadále pro definici jako pojem užívat termín „definiční vymezení“, a termín „definice“ ponechám pouze pro význam druhý.

³³ Technicky řečeno, pojem *reálný akcident* je pojem *první intence*, vypovídá se o *věcech*, kdežto pojem *logický akcident* je pojem *druhé intence*, vypovídá se o *pojmech*. Zdá se, že Aristotelovi skutečně oba pojmy splyvaly – což však lze považovat za nedostatek pouze za předpokladu, že přistoupíme na scholastickou „esencialistickou“ interpretaci Aristotelovy predikabilní klasifikace, která si toto rozlišení vynucuje. Problémem se budeme zabývat ještě níže.

³⁴ Mimo klasifikaci spadají pojmy, které se vypovídají nikoliv o individuích (ve smyslu metafyzickém, nikoliv v širokém logickém smyslu), ale buď o částech individuí, anebo o jejich agregátech – ani části, ani agregáty totiž nemají vlastní esenci a tudíž nemohou poskytnout příslušné kritérium klasifikace. Klasifikace se mimoto týká toliko pojmů kladných, neboť pouze kladné pojmy vyjadřují nějaké reálné dokonalosti věcí; pojmy záporné zachycují toliko negace a privace dokonalostí, jímž ve skutečnosti nic reálného neodpovídá; proto rovněž nemohou být klasifikovány podle uvedeného kritéria.

vyjadřující celou esenci (kromě individuality) je *druh*, pojem vyjadřující potenciální část esence je *rod*, pojem vyjadřující aktuální část esence je *diference*. Neesenciální predikabilia jsou pak dvojího druhu, podle toho, zda je vyjádřená charakteristika pro subjekt nutná, nebo nahodilá: nutnou vlastnost vyjadřuje *proprium*, nahodilou *logický akcident*.

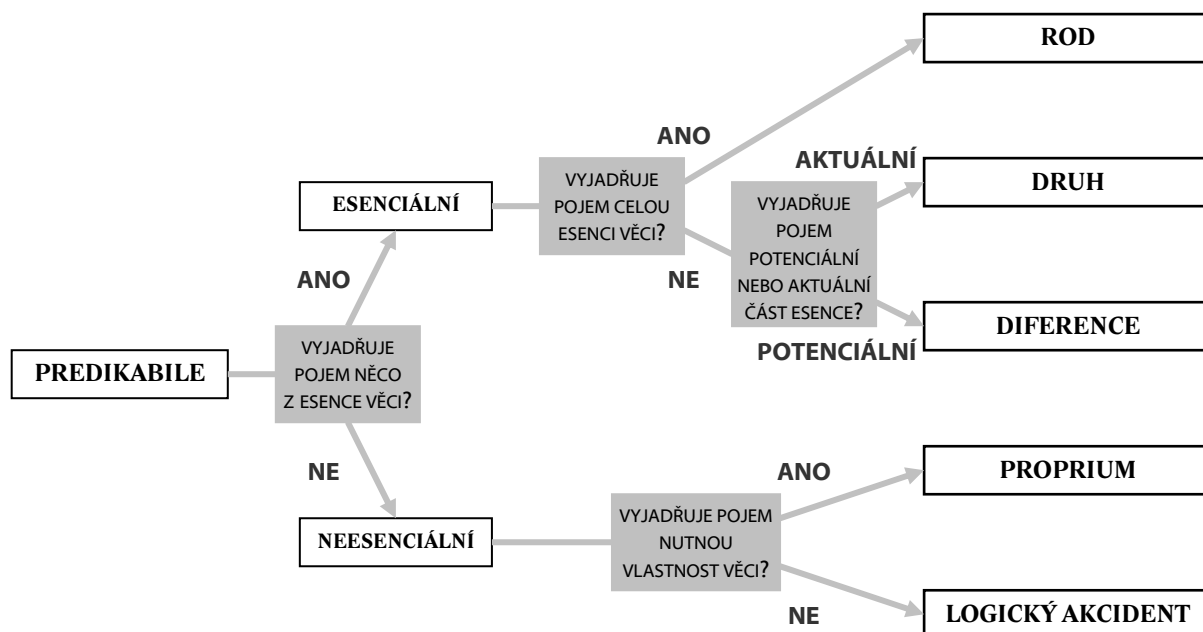


Schéma 1 – Scholastická klasifikace predikabilií

Klíčovou charakteristikou této klasifikace pojmů je, že vzhledem k tomu, že kritériem klasifikace je vždy povaha vztahu určitého *pojmu* k *reálnému předmětu*, o kterém se tento pojem vypovídá, je třeba nutnost, která ve schématu figuruje (ať už explicitně, v rámci dělení neesenciálních predikabilií, anebo implicitně, v pojmu esenciálního predikabile), interpretovat jako nutnost *de re*, nutnost *přináležitosti vlastnosti reálné věci*. Aplikujeme-li tudíž toto predikabilní schéma na aristotelickou teorii vědy z *Druhých analytik*, takže např. ztotožníme *proprium* s onou „nutnou neesenciální vlastností“, která se ve vědeckém sylogismu dokazuje o subjektu, nabude v této interpretaci aristotelická věda podstatně *esencialistického* charakteru: vědecké poznání bude spočívat v odkrývání *nutných rysů reality*, a bude spočívat, kantovsky řečeno, na vystižení „věci o sobě“. Níže však ukážeme, že toto není jediný způsob, jak chápat ideál deduktivní vědy, a že ačkoliv Aristotelés nepochybně byl esencialistou, přece není zřejmé, zda v rámci této interpretace nedošlo k určitému posunu, nebo příliš jednostrannému dotažení jeho myšlenky (ať už je toto dotažení věcně správné či nikoliv). V souvislosti se Scotovou recepcí Aristotelova pojetí vědy bude v každém případě tento případný posun na svém místě třeba náležitě vyjasnit. Ještě než k tomu však přistoupíme, bude nutné vypořádat se s několika úzce souvisejícími problémy.

První z nich se týká samotného pojmu *propria* a je poměrně snadno odstranitelný;³⁵ a jak se zdá, jedná se o problém, který uniká většině Aristotelových komentátorů i jeho scholastických pokračovatelů. Problém spočívá v tom, že jak Aristotelův pojem *τὸ ἴδιον*, tak scholastický pojem *propria* obsahuje známku *výlučnosti* – *proprium* je vlastnost, která nejen že je nutná pro daný subjekt, ale také *výlučná*, jedná se o vlastnost, kterou sdílí *výlučně* příslušníci určitého druhu, resp. rodu.³⁶ Na takto definovaném pojmu samozřejmě není samo o sobě nic špatného; problematický je teprve předpoklad, že dělení neesenciálních predikabilií na logické akcidenty a *propria* je *úplné*, nebo (což je ekvivalentní) když se předpokládá, že z *nutnosti* nějaké

³⁵ Na tento problém mě upozornil J. Fuchs: *Úvod do filosofie. Filosofická logika*, Praha: Krystal OP 1993, str. 70.

³⁶ To se vyjadřuje tradiční formulí, že *proprium „convenit omni, soli, semper“* – tj. náleží *každému* příslušníku daného rodu či druhu, *pouze* příslušníkům tohoto rodu (druhu), a to *vždy*. Viz *Top.* 1, 5, 102a18–30.

vlastnosti plyne také její *výlučnost* vzhledem k nějakému *jednomu* rodu nebo druhu.³⁷ Je totiž docela dobře možné, že kromě nutných *výlučných* vlastností existují také vlastnosti nutné, avšak *nevýlučné*: tj. takové, které jsou nutně spjaty například se *dvěma různými* rody (aniž by byly spjaty s nějakým jim nadřazeným rodem, tj. se *všemi* jemu podřazenými rody). Příkladem takové vlastnosti může být například schopnost plavat, která náleží rybám, ale také některým savcům, obojživelníkům, atd. – rozhodně však ne všem obratlovcům. Aristotelikové naproti tomu jako by předpokládali, že je-li nějaká vlastnost nutná pro daný subjekt, pak je také výlučná pro nějaký druh nebo rod onoho subjektu – což je předpoklad nejen nepodložený, ale jak se zdá, i nepravdivý.

Má-li tudíž výše uvedená klasifikace predikabilí splňovat kritéria správného dělení, mezi něž ovšem patří úplnost, je třeba buď význam termínu „*proprium*“ zobecnit (odstraněním oné známky výlučnosti), anebo pro tento obecnější a adekvátnější pojem zavést nový termín. Vzhledem k zavedenosti termínu „*proprium*“ ve významu, který implikuje výlučnost, jakož i lexikálního významu jak latinského, tak řeckého termínu, se zdá rozumné zavést nový termín: J. Fuchs³⁸ zavedl v tomto smyslu termín „*atribut*“, který, jak se zdá, není důvod nepřijmout.

Scholastickou predikabilní klasifikaci je pak třeba upravit a doplnit v tom smyslu, že místo *propria* zaujme *atribut*, přičemž *proprium* zůstane pouze jistým speciálním případem atributu: totiž atributem výlučným pro daný rod/druh, a tudíž s tímto rodem/druhem logicky konvertibilním (pro atribut, který není *proprium*, nám ovšem termín chybí):

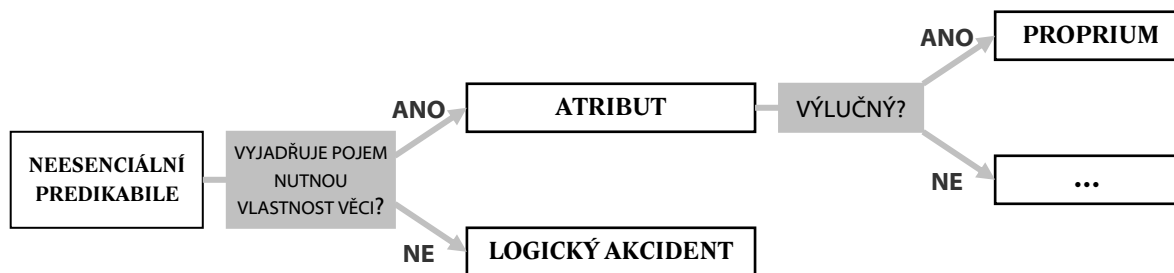


Schéma 2 – Opravené dělení neesenciálních predikabilí

Právě popsaná diskrepance ve scholastické interpretaci predikabilní klasifikace má ovšem své neblahé důsledky i v aplikaci na aristotelské pojetí vědy. Z hlediska teorie vědy samozřejmě není podstatné, zda je dokazovaná vlastnost pro subjekt výlučná, nebo nikoliv: důležitá je zde toliko její *nutnost*. Aristotelés sám ovšem také v klíčových pasážích *Druhých analytik* (jedná se především o 4. kapitolu 1. knihy) nikde netvrdí, že vlastnosti dokázané o subjektu vědeckým sylogismem musejí být výlučné – termín „*τὸ ἴδιον*“ zde vůbec nepadne. Místo toho zde Aristotelés provádí jakousi alternativní klasifikaci nutných predikátů, a rozlišuje dva různé způsoby vypovídání „o sobě“ – „*καθ' αὐτό*“, které následně doplňuje o třetí způsob vypovídání „co do případku“ – *κατὰ συμβεβηχός*. Ačkoliv z jeho výkladu není zcela zřejmé, že ony dva způsoby predikace „o sobě“ lze beze všeho ztotožnit s vypovídáním esenciálního predikabile a vypovídáním *propria*, a vypovídání co do případku s vypovídáním logického akcidentu, scholastická tradice tuto pasáž pochopila právě takto a recipovala tuto distinkci pod názvem „*primus modus dicendi per se*“, „*secundus modus dicendi per se*“ a „*modus dicendi per accidens*“. Tato interpretace je přitom neadekvátní přinejmenším právě v tom ohledu, že zužuje rozsah *secundi modi dicendi per se* na vypovídání *propria*, ačkoliv z Aristotelova výkladu v *Druhých*

³⁷ Toto vyvození je implicitně přítomno ve výkladu S. Sousedíka v jeho práci věnované aristotelsky inspirované identitní teorii predikace: S. Sousedík: *Identitní teorie predikace*, Praha: OIKOYMENH 2006, str. 61–64; srov. zejména str. 63: „*Propriové vlastnosti... jsou jednak rodové, jednak druhové. Rodová propria jsou vlastnosti náležející nutně a výlučně každému individuu určitého rodu H (slovem ‚výlučně‘ chci říci, že nenáleží žádnému rodu K od H odlišnému). Druhová propria jsou pak charakterizační vlastnosti náležející nutně a výlučně každému individuu druhu F.*“ Propriovou vlastností však Sousedík míní vlastnost, která vyjadřuje propriový akcident, a ten Sousedík definuje pouze pomocí nutného nikoliv výlučného nálezení: „*Akcidentum, které má substance nutně – má-li substance vskutku nějaké takové –, budeme říkat akcidenty propriové.*“ – *ibid.* str. 61–62.

³⁸ J. Fuchs, *Úvod do filosofie. Filosofická logika*, str. 69. Ani Fuchs, ovšem, jak se zdá, nepočítá s možností existence atributů, které nejsou ani výlučně specifické, ani výlučně generické.

analytikách je zřejmé, že výlučnost vypovídané vlastnosti pro daný subjekt v této klasifikaci nehraje žádnou roli.³⁹

2.2.2 Způsoby vypovídání, analytičnost a modality v rámci aristotelského pojetí vědy

U scholastické interpretace uvedených tří *modů dicendi* se však nyní na chvíli zastavme, neboť v souvislosti s nimi je třeba rozptýlit ještě jednu nejasnost. Toto rozlišení bývá totiž často přirovnáváno k rozlišení mezi analytickými a syntetickými soudy, nebo je s tímto rozlišením přímo ztotožňováno, přičemž otázka zařazení *secundi modi dicendi per se*, což je však právě typ výpovědi, který hraje klíčovou roli v rámci aristotelského vědeckého sylogismu, působí speciální problém.⁴⁰

Pokud však důsledně přistoupíme na scholastickou interpretaci predikabilní klasifikace (včetně výše provedené opravy) a definujeme ve scholastických intencích *primus modus dicendi per se* jako predikaci esenciálního predikabile, *secundus modus dicendi per se* jako predikaci atributu a *modus dicendi per accidens* jako predikaci logického akcidentu, musíme říci, že dělení soudů či výroků na analytické a syntetické a scholastické rozlišování způsobů vypovídání jsou dělení, která jsou *navzájem nepřevoditelná* a navzájem se *křížící*. Je tomu tak proto, že tato dělení používají *různých* a navzájem *nepřevoditelných* kritérií.

Podle jakého kritéria dělíme výroky či soudy⁴¹ na analytické a syntetické? Nejobecněji přijímanou definicí analytického výroku se zdá být ta, podle níž je výrok analytický tehdy, je-li jeho pravdivost dána významem termínů, které výrok tvoří. Protože jsou pak termíny v zásadě dvojího druhu, totiž jednak tzv. termíny logické či logické konstanty (odpovídající scholastickému pojmu *synkategorémata*⁴²), které vytvářejí logickou formu výroku, a jednak termíny mimologické, tj. takové, které nesou nějaký mimologický význam (scholastická *kategorémata*), můžeme rozlišit i dvojí druh analytických pravd,⁴³ podle toho, na významu termínů jakého z výše uvedených druhů pravdivost výroku závisí: výroky *formálně analytické* neboli tzv. „logické pravdy“, jejichž pravdivost je dána výlučně v nich obsaženými logickými konstantami (tj. jejich logickou formou), a výroky *materiálně analytické* neboli tzv. „konceptuální pravdy“, jejichž pravdivost závisí na významu v nich obsažených mimologických termínů.

V našem kontextu je relevantní právě tento typ analytických pravd, neboť právě pojem konceptuální pravdy se může zdát vlastně totožný s pojmem výroku typu *primus modus dicendi per se*: není snad příkladem konceptuální pravdy například výrok

Každý člověk je živočich.

A není tento výrok, a jiné jemu podobné, typickým příkladem konceptuální pravdy, analytického výroku v onom Kantově smyslu, kdy predikát je obsažen v subjektu?

Odpověď na obě položené otázky zní samozřejmě „ano“, ovšem z toho ještě nevyplývá ekvivalence pojmu konceptuální pravdy a prvního způsobu vypovídání o sobě. Jak bylo řečeno, kritériem analytičnosti výroku je, zda jeho pravdivost závisí na významu termínů; v případě

³⁹ Viz An. Post. 1, 4, 73a21–73b26.

⁴⁰ Tak např. S. Sousedík ve svém „Úvodu“ ke sborníku *Co je analytický výrok*, Praha: OIKOYMENH 1995, str. 10–11, jednoduše ztotožňuje „*primus modus dicendi per se*“ s analytickým subjekt-predikátovým výrokem, a upozorňuje na syntetičnost výroků typu *secundus modus dicendi per se*. Podobně L. Honnefelder: *Scientia transcendens*, str. 163 vysvětluje výrok *per se primo modo* jako takový, kde subjekt obsahuje predikát („*S enthält P als Teil seiner selbst*“); analytičnost a *per se primo modo* predikaci nerozlišuje ani T. A. Barth: „Being, Univocity and Analogy according to Duns Scotus“, in: Ryan, John K.–Bonansea, Bernardine M. (ed.): *John Duns Scotus, 1265–1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 3)*, Washington: The Catholic University of America Press: 1965, str. 238–239. Toto ztotožnění analytického a *per se primo modo* výroku je v literatuře vůbec obvykle zcela automatické.

⁴¹ Moderní přístup vychází spíše z roviny jazyka a tedy hovoří spíše o výrocích, naproti tomu pro scholastiky a také pro Kanta, který rozlišení mezi syntetickým a analytickým soudem ve filosofii pod touto terminologií zpopularizoval, je primární rovina konceptuální, která představuje význam jazyka. Protože nám v následující části půjde o uvedení obou přístupů do vzájemného vztahu, nebudu mezi oběma rovinami striktně rozlišovat, při vědomí toho, že tvrzení týkající se jedné roviny lze vždy *mutatis mutandis* vyjádřit i s platností pro rovinu na rovině druhou.

⁴² K významu a historii distinkce *kategorémat* a *synkategorémat* viz G. Klima: „Synkategoremata“, in: *Elsevier's Encyclopedia of Language and Linguistics*, 2nd Ed., edited by Keith Brown, Elsevier: Oxford, 2006, vol. 12, str. 353–356.

⁴³ Pro jednoduchost se v následujícím omezíme na analytické *pravdivé* soudy, resp. výroky.

konceptuálních pravd kategorické formy to znamená, že pojem, který je významem predikátového termínu, musí být obsažen v pojmu, který je významem subjektového termínu. Kritérium analytičnosti tedy spočívá v nějakém *vztahu mezi pojmy*, jak naznačuje následující schéma:

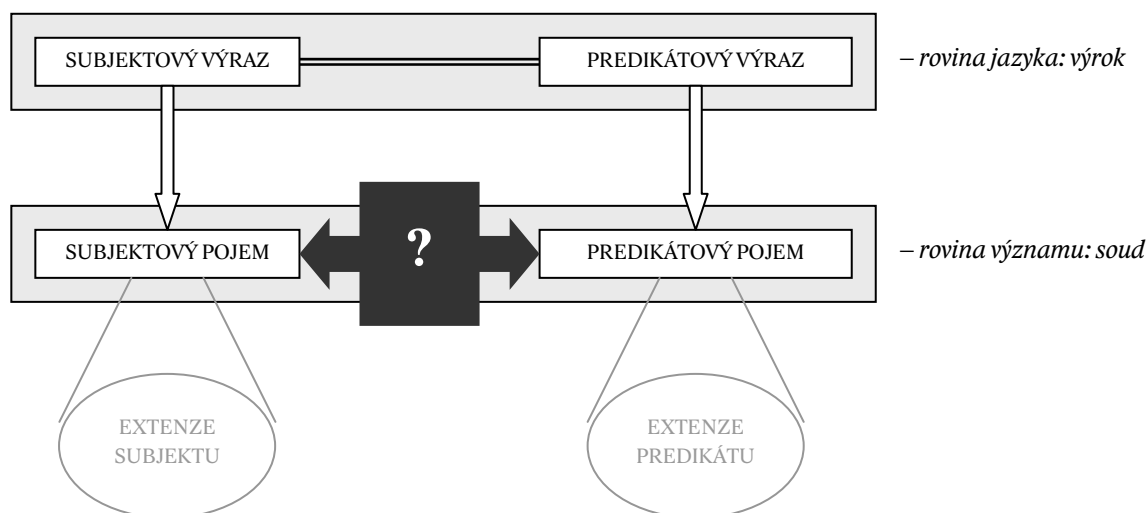


Schéma 3 – Kritérium analytičnosti: vztah mezi pojmy

Naproti tomu, jak bylo již zdůrazněno výše, podle scholastické interpretace predikabilní klasifikace je kritériem této klasifikace, a tedy i kritériem rozlišení různých způsobů vypovídání, nějaký vztah mezi vypovídaným pojmem a věcí, o které se vypovídá – tj. předmětem (předměty), k nimž prostřednictvím subjektového pojmu referuje subjektivní výraz (scholasticky řečeno, předměty, za něž subjekt *suponuje*):⁴⁴

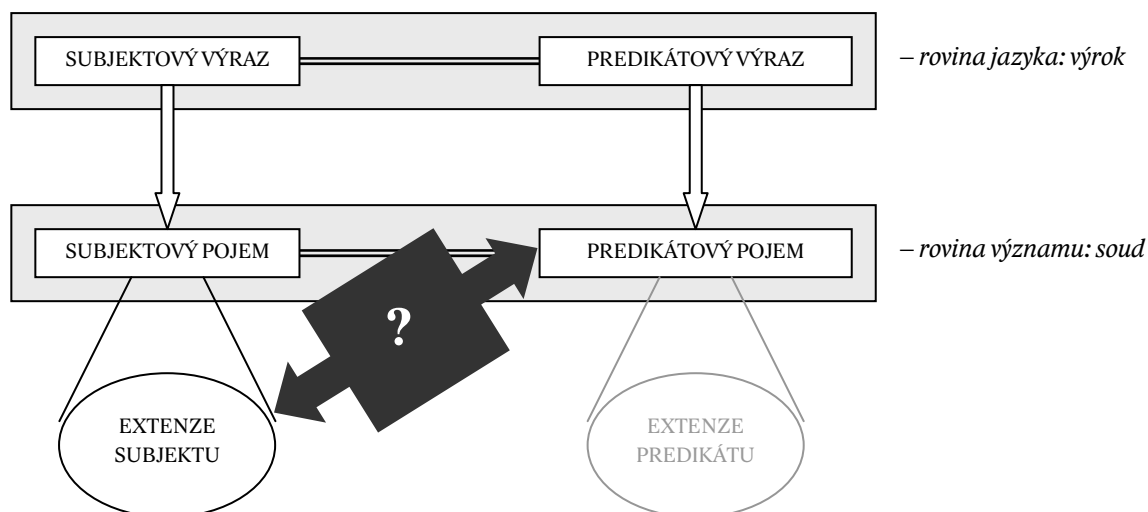


Schéma 4 – Kritérium rozlišení způsobů vypovídání

⁴⁴ Vycházím zde samozřejmě ze scholastické analýzy subjekt-predikátového soudu založené na identitní teorii predikace. Podle této analýzy mají kategoriální subjekt-predikátovou logickou formu i generální výroky, které mají na místě gramatického subjektu obecný termín, který v závislosti na kvantifikátoru skutečně referuje k některým nebo ke všem individuím, spadajícím do jeho extenze. V rámci moderní (fregovské) reinterpretační logické formy generálních výroků jako kvantifikované implikace mezi otevřenými formulami rozdíl mezi oběma typy rozlišení snadno zanikne. K rozdílu mezi aristotelsko-scholastickou analýzou generálních výroků viz L. Novák – P. Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, české Budějovice: TF JU 2007, str. 119–134. V rámci moderní filosofie logiky obhajují kategoriální formu generálních výroků zejména F. Sommers a G. Englebretsen, (viz např. F. Sommers: „Distribution matters”, in: *Mind* 84 (1975), str. 27–46). K rozdílnosti přístupu aristotelského a moderního přístupu k logické analýze srov. Henry Veatch, *Realism and Nominalism Revisited*, Milwaukee: Marquette University Press 1954 (totéž téma zpracovává autor v rozsáhlejší monografii, kterou jsem však neměl k dispozici: Henry B. Veatch: *Two Logics: the Conflict between Classical and Neo-Analytic Philosophy*, Evanston IL.: Northwestern University Press 1969).

Důsledkem této skutečnosti je, že scholastické rozlišení tří způsobů vypovídání a kantovské rozlišení mezi analytickými a syntetickými soudy jsou vzájemně nepřevoditelná: ve skutečnosti existují například všechny čtyři teoreticky možné kombinace analytičnosti – syntetičnosti a vypovídání *per se primo modo* – *per accidens*,⁴⁵ jak se lze přesvědčit na následujících příkladech:

- | | |
|---|--|
| A. Analytický, <i>per se 1^o modo</i>: | Každý člověk je živočich. |
| B. Analytický, <i>per accidens</i>: | Každý starý mládenec je neženatý. |
| C. Syntetický, <i>per se 1^o modo</i>: | Všichni živočichové v této kleci jsou lvi. |
| D. Syntetický, <i>per accidens</i>: | Všichni živočichové v této kleci spí. |

Odlišnost obou dělení je tedy dostatečně zřejmá, pro ještě lepší nahlédnutí této skutečnosti však můžeme v této souvislosti podotknout, že rozlišení *per se* a *per accidens* predikace na jedné straně a rozlišení syntetických a analytických pravd na straně druhé lze uvést do společného vztahu k ještě k jinému modernímu rozlišení, a sice mezi nutností a možností *de re* a nutností a možností *de dicto*. Platí totiž, že analytické pravdy jsou vždy *de dicto* nutné, zatímco pravdy syntetické jsou *de dicto* nahodilé; naproti tomu (pravdivé) predikace *per se* jsou nutné *de re*, kdežto predikace *per accidens* jsou *de re* nahodilé. A podobně jako nelze na sebe navzájem redukovat oba typy modalit, neboť mohou nastat všechny čtyři jejich kombinace, není taková redukce možná ani u obou těchto s nimi spjatých rozlišení.⁴⁶

Pro moderní obhájce a interprety aristotelského pojetí vědy je ze tří uvedených scholastických typů výpovědí samozřejmě nejzajímavější druhý způsob vypovídání *per se*, neboli predikace atributu – vždyť právě v tomto typu soudu spočívá jádro vědy v aristotelském chápání. Tváří v tvář Kantově kritice si pak někteří myslitelé⁴⁷ kladou otázku, zda jsou výpovědi tohoto typu analytické nebo syntetické, a zda snad nehrají v aristotelské vědě podobnou klíčovou úlohu, jako v pojetí Kantově syntetické a *priori*.

Na základě toho, co bylo řečeno, je zřejmé, že striktně vzato je takovou otázku třeba odmítnout jako špatně položenou: k predikaci atributu o nějakém reálném předmětu může dojít jak v soudu analytickém, tak soudu syntetickém, v závislosti na tom, jaký subjektivní pojem pro reprezentaci tohoto předmětu zvolíme. Ovšem stačí otázku pouze upřesnit, a ukáže se, že jde skutečně o zásadní problém v rámci aristotelského pojetí vědy. O *per se* a *per accidens* výpovědích se totiž obvykle uvažuje za tichého předpokladu, že předmět výpovědi je zachycen nějakým *esenciálním* pojmem, a sice v případě predikace atributu takovým, který zachycuje ten příslušný rod či druh předmětu, který je důvodem nálezení daného atributu tomuto předmětu. Jinými slovy, otázka se týká právě toho typu soudů, které figurují jednak jako tzv. *principy*, tj. horní premisy v aristotelském vědeckém sylogismu, a jednak jako jejich závěry. V takovém sylogismu je totiž na místě subjektu vždy příslušný rod nebo druh, jehož se daná věda týká (neboli je jejím předmětem), na místě středního pojmu buď definiční vymezení (resp. část definičního vymezení) tohoto rodu či druhu, nebo nějaký dříve dokázaný atribut, a na místě predikátu atribut nově o subjektu dokazovaný.

Uvedme typický aristotelský příklad:

⁴⁵ Problematice druhého způsobu *per se* predikace se budeme věnovat v zápětí, nyní ji pro jednoduchost ponecháme stranou.

⁴⁶ Je ovšem pravda, že scholastičtí autoři vesměs uvažují pouze soudy, jejichž reálný subjekt je vyjádřen nějakým esenciálním predikátem – rodem nebo druhem – a alternativy B a C ponechávají stranou. Důsledkem toho je častá kontaminace „esencialistického“ či „*de re*“ chápání predikabilití chápáním „konceptuálním“, v němž hraje roli nejen vztah predikátu k reálnému předmětu, o němž je vypovídán, ale také k pojmu, jímž je tento předmět v daném soudu zachycen. Toto ambivalentní pojmání stojí, jak se zdá, v pozadí konfúze rozlišení způsobů vypovídání a rozdílu mezi analytičností a syntetičností u moderních interpretů.

⁴⁷ Tato diskuse byla živá především v novotomismu – k tomu viz Tomáš Machula: *Příčina účinná a princip kauzality*, disertační práce, Ústav filosofie a religionistiky FF UK, 2006, kap. 9.4.4, str. 145–148; podobně si otázku klade též S. Sousedík (viz pozn. 40).

Každý živočich rozumový je schopný smíchu
Každý člověk je živočich rozumový

Každý člověk je schopný smíchu

Jedná se o standardní vědecký sylogismus, případ důkazu *propter quid*, kdy se o subjektu (člověk) dokazuje jeho atribut (*schopný smíchu*). Dolní premisou takového sylogismu je standardně definice subjektu – v rámci scholastické interpretace musí jít o definici *reálnou*, nikoliv pouze *nominální*, neboť musí vyjadřovat reálnou (specifickou či generickou) esenci daného předmětu. Horní premisu pak tvoří „princip“ – obecná teze, která má být sama sebou bezprostředně zřejmá a která vlastně umožňuje vyvození závěru.

Předpokládejme nyní, že je tomu skutečně tak, jak má Aristotelés (podle scholastické interpretace) za to, tedy že všechny soudy v uvedeném sylogismu jsou *de re* nutné a pravdivé; připustíme dále, že skutečně platí, že je to právě lidská rozumovost, co je v rámci lidské esence důvodem toho, že člověku jakožto druhu *de re* nutně přináleží schopnost smíchu. a připustíme konečně, že schopnost smíchu není nijak obsažena v esenci člověka, a tudíž ani v jeho esenciální reálné definici. Za těchto předpokladů si pak položíme otázku: Je horní premisa tohoto sylogismu, a tudíž i jeho závěr (neboť druhou premisou je definice) analytickým, nebo syntetickým soudem?

Jako první krok odpovědi na tuto otázku si ukažme, že se jedná v každém případě o soud nutný *de dicto* (a tedy nikoliv pouze *de re*). Předpokládáme totiž, že důvodem nutné *de re* přináležitosti schopnosti smíchu člověku je právě jeho rozumovost – neboli jinými slovy, člověk je nutně spjat se schopností smíchu, protože rozumovost je nutně spjata se schopností smíchu. To jinými slovy znamená, že platí nejen to, že je-li nějaká entita rozumová, pak je nutně schopná smíchu:

$$\forall x(Rx \rightarrow \Box Sx) \quad (\text{nutnost } de \text{ re})$$

nýbrž také to, že implikace „jestliže je něco rozumové, pak je to schopné smíchu“ je nutná:

$$\Box \forall x(Rx \rightarrow Sx). \quad (\text{nutnost } de \text{ dicto})$$

Kdyby tomu tak nebylo, znamenalo by to, že rozumovost není důvodem schopnosti smíchu, neboť v takovém případě by schopnost smíchu z rozumovosti nevyplývala – existoval by možný svět, v němž by se vyskytoval někdo rozumový, avšak smíchu neschopný. To by však odporovalo našemu předpokladu, že schopnost smíchu je skutečně atributem nutně svázaným s rozumovostí.

Je tedy zřejmé, že soudy či tvrzení, v nichž se vypovídá atribut a jejichž reálný subjekt je vyjádřen pojem, který obsahuje známku, jež je důvodem nutné přináležitosti atributu tomuto subjektu, jsou nutné nejen *de re*, nýbrž i *de dicto*. Můžeme z toho však vyvodit, že takové soudy jsou také *analytické*?

Odpověď na tuto otázku bude zřejmě záviset na naší definici analytického soudu. Přijmeme-li definici uvedenou výše (totožná že analytický výrok je takový, jehož pravdivost je dána významem jeho termínů), pak se zdá, že analytičnost těchto soudů musíme připustit: významy subjektového a predikátového termínu jsou totiž v případě těchto soudů skutečně tak nutně spojeny, že žádná okolnost nemůže způsobit nepravdivost výpovědi predikátu o subjektu, a tudíž je-li dán význam predikátového a subjektového termínu, je tím s nutností dána také pravdivost jejich spojení ve výroku.

Uvedená definice analytického soudu bývá ovšem často čtena epistemologizujícím způsobem: ona „danost“ pravdivostní hodnoty není chápána jako objektivní nutná implikace (nutně platí, že je-li význam termínů takový a takový, je výrok pravdivý), nýbrž jako naše subjektivní schopnost pravdivost výroku pouze na základě znalosti významu termínu *poznat* či *ověřit* (typicky definiční analýzou obou pojmů). Rozumíme-li analytičnosti výroku *takto*, pak se ovšem v našem případě stává problematickou, neboť za přijatého předpokladu, že predikát *není*

v posledku získatelný definiční analýzou subjektu, vzniká otázka, jakým způsobem je pro nás možné nutné spojení subjektu a predikátu nahlédnout.⁴⁸ Aniž bych mínil na tomto místě definitivně rezignovat na zodpovězení této otázky, chtěl bych upozornit na to, že toto subjektivizované chápání analytičnosti je vystaveno kritice v tom ohledu, že přibližuje pojem analytického poznatku pojmu poznatku apriorního. Je-li žádoucí udržet jasnou distinkci mezi kategoriemi analytičnosti a apriornosti, neměli bychom pojem analytičnosti subjektivizovat a epistemologizovat.

Kant často charakterizuje analytické soudy jako takové, které se zakládají na principu sporu – analyticky pravdivé je to, čeho opak implikuje rozpor.⁴⁹ Vzhledem k tomu, že jsme museli připustit, že zkoumaná tvrzení jsou *de dicto* nutná, zdá se, že na základě této definice musíme připustit i jejich analytičnost. To, co je *de dicto* nutné, totiž platí ve všech možných světech; pokud by však tato tvrzení byla syntetická, tj. jejich negace by neimplikovala spor, musel by existovat možný svět, kde je tato negace pravdivá. V takovém světě by tedy platilo jak ono *de dicto* nutné tvrzení, tak jeho negace, což je spor.

Konečně, k dispozici je také známější Kantova definice analytičnosti, která se vztahuje speciálně na konceptuální pravdy mající charakter kategorických soudů a podle níž analytický soud je takový, jehož predikátový pojem je obsažen v pojmu subjektovém.⁵⁰ Na první pohled se zdá, že s ohledem na tuto definici je nutné zkoumané soudy prohlásit za syntetické – vždyť jsme přijali předpoklad, že atribut není obsažen v esenci svého reálného subjektu, a ani jeho pojem nelze získat definiční analýzou subjektového pojmu. Budeme-li tudíž obsaženost pojmu v pojmu chápat tímto způsobem, musíme zkoumaným soudům přiznat status syntetických poznatků. Je ovšem otázkou, zda bychom obsaženost pojmu v pojmu nemohli (nebo neměli) chápat obecněji: je-li totiž pravda, že existují neesenciální *de re* nutné vlastnosti, jak předpokládá aristotelsko-scholastická tradice, pak obsaženost pojmu v pojmu jako části v celku, která je vykazatelná definiční analýzou, představuje pouze určitý speciální případ nutné implikace mezi pojmy. Pokud bychom pojmovou obsaženost definovali široce jako jednoduše nutnou pojmovou implikaci, pak musíme připustit, že atributy jsou takto obsaženy v pojmech, které zachycují esenciální důvod jejich nutné příslušnosti nějaké věci, a tudíž soudy, v nichž je atribut predikátem a jejich esenciální „kořen“ subjektem, vyjdou opět jako analytické.

Níže uvidíme,⁵¹ že Duns Scotus pracoval s oběma právě nastíněnými typy obsaženosti a že hrají v jeho myšlení poměrně zásadní úlohu. Proto zde nyní naše úvahy zabývající se touto tematikou přerušíme a vrátíme se k nim při výkladu Scotovy recepce aristotelské koncepce vědy. Vyjdeme-li z výše uvedené standardní definice analytických soudů jakožto pravdivých na základě významu, můžeme provedenou analýzu vztahů mezi různými typy soudů na závěr shrnout do následujícího schématu:

		DE DICTO	
		NUTNÝ	NAHODILÝ
DE RE	NUTNÝ	Analytický <i>per se</i>	Syntetický <i>per se</i>
	NAHODILÝ	Analytický <i>per accidens</i>	Syntetický <i>per accidens</i>

Schéma 5 – Vztahy mezi různými typy soudů

⁴⁸ Duns Scotus ovšem alespoň principiální nahlédnutelnost *per se secundo modo* výpovědi na základě pouhého významu termínů pokládá za samozřejmou – častěji opakuje, že „*principia cognoscuntur ex terminis*“ (viz např. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, str. 267), a principy mají právě povahu výpovědi *per se secundo modo*. Srovnej též S. Sousedík, „Úvod“, in: *Co je analytický výrok*, str. 10.

⁴⁹ Srov. např. *KČR* A 151; *ibid.* B 12, a mnoho jiných míst.

⁵⁰ *KČR* A6/B10. Pro kritiku této Kantovy definice a porovnání a logický rozbor různých definic analytičnosti viz: Ernst Tugendhat – Ursula Wolf: *Logicko-sémantická propedeutika*, Praha: Rezek 1997, str. 31n.

⁵¹ Viz kap. 3.1.3.

2.2.3 „Konceptuální“ interpretace predikabilí a aristotelská teorie vědy

Výše jsme uvedli, že není zcela zřejmé, že „esencialistická“ interpretace predikabilí, kterou přijala za svou scholastická tradice na základě Porfýriova komentáře ke *Kategoriím* a která za kritérium predikabilního třídění bere vztah mezi daným pojmem a předmětem, o němž lze pravdivě vypovídat, vystihuje zcela správně Aristotelovo pojetí. Interpreti, kteří se domnívají, že tomu tak není,⁵² poukazují na skutečnost, že Aristotelés neuvádí jako predikabile *druh*, nýbrž *definiční vymezení*, a domnívají se, že to není náhoda. Na rozdíl od definičního vymezení totiž *druh* nelze netautologicky vypovídat o druhu, ale pouze o individuích. To, jak se zdá, poukazuje na skutečnost, že Aristotelés ve skutečnosti nezamýšlel predikabilia klasifikovat podle tak říkajíc „*de re*“ principiu, tj. na základě typu jejich vztahu k individuím, o nichž se vypovídají, nýbrž spíše na základě jejich vztahu k *obecným pojmům* jakožto subjektům – neboť obecnou predikaci chápe Aristotelés právě jako predikaci o *obecninách*, nikoliv o jejich instancích.

Nechejme nyní stranou otázku, nakolik takové pojetí predikace lze Aristotelovi skutečně připsat⁵³ a zda je filosoficky udržitelné, a podívejme se na důsledky, jaké by tato interpretace měla pro chápání predikabilí a způsobů vypovídání a následně pro aristotelskou teorii vědy.

Na první pohled se zdá, že pokud by byl za kritérium predikabilního třídění vzat vzájemný vztah mezi pojmy, vedlo by to ke dvěma důsledkům: Za prvé, rozlišení mezi způsoby vypovídání by kolabovalo do rozlišení mezi analytickými a syntetickými soudy, respektive představovalo by jeho jemnější rozpracování. Za druhé, rozlišení mezi predikabilii by tak bylo relativizováno: vzhledem k různým subjektům by též pojem představoval různá predikabilia. Tato ztráta ohledu na rovinu reálných věcí by pak měla další důsledky pro Aristotelovu teorii vědy, ze které by se tímto ztratil její esencialistický aspekt: rody a definiční vymezení by již nebyly rody a definičními vymezeními *věcí*, nýbrž *pojmu*, a modální status vztahu těchto pojmů k reálným individuím by zůstal zcela mimo možnou oblast vědeckého zkoumání.⁵⁴ Obraz deduktivní vědy, který bychom takto získali, by odpovídal současnému pojetí deduktivních teorií, které zcela rezignují na zachycení jakýchkoliv *de re* nutností a zkoumají pouze *de dicto* nutné důsledky vposledku arbitrárně zvolených axiomů a nominálních definic.

Je ovšem zřejmé, že Aristotelés tyto radikální důsledky nezastával a že uznával přinejmenším implicitně *de re* modality. I když totiž budeme předpokládat tuto „konceptuální“ interpretaci predikabilní klasifikace, nelze přehlédnout, že esencialistické implikace jsou do Aristotelova pojetí přece jen vneseny přinejmenším skrze pojem *druhu*, který (v rámci této interpretace) nemá platnost *predikabile*, nýbrž *subjektu predikace a referenčního bodu* pro klasifikaci ostatních predikabilí, a který zároveň obnáší nárok na vystižení *de re* nutné konstituce věcí samých – jejich esence. Budeme-li tedy predikabilia rozlišovat nikoliv podle jejich vztahu k jakémukoliv pojmu, nýbrž toliko podle jejich vztahu ke *druhu*, o němž je možné je pravdivě predikovat, získáme tím zpět jak objektivitu predikabilní klasifikace,⁵⁵ tak její esencialistický rozměr. Toto výsadní postavení má *druh* i v rámci aristotelského pojetí vědy: logickým subjektem aristotelské vědy totiž nemůže být (na rozdíl od moderních deduktivních teorií) libovolně definovaný pojem, nýbrž buď nějaký *druh*, anebo *rod*. V důsledku toho se pak *de re* nutné spojení *druhu* s individuí přenáší skrze *de dicto* nutné spojitosti pojmů mezi sebou navzájem i na rody a atributy a esencialistický import vědeckých závěrů zůstane zachován.

⁵² Porfýriovskou interpretaci takto kritizuje například W. D. Ross ve své vlivné monografii *Aristotle*, London: Routledge 1995 (6. vyd.), str. 33.

⁵³ Zdá se, že přinejmenším na několika místech Aristotelés výslovně rozlišuje predikaci o individuu a predikaci o obecnině. Příkladem může být známá pasáž z *Topik*, kde Aristotelés tvrdí, že *rod* se nevypovídá o diferenci, nýbrž o individuích spadajících do extenze difference, a dále připouští, že kromě individuí spadajících do extenze *rodu (živočich)* také jeho *druhy* – *Top.* 6, 6, 144a31–b3.

⁵⁴ Takové pojetí by připomínalo např. pohled současné tzv. Transparentní intenzionální logiky s její teorií tzv. „nahých individuí“, která připouští možnost zkoumat toliko vztahy mezi pojmy navzájem; vztah pojmů k individuím, které je instancií, je chápán jako nevyhnutelně a radikálně kontingentní. Viz např. Pavel Materna: *Svět pojmů a logika*, Praha: Filosofia 2001; pro kritiku tohoto pojetí z pozic analytické filosofie a další literaturu viz Petr Kolář: *Argumenty filosofické logiky*, Praha: Filosofia 1999, str. 115–121.

⁵⁵ Ponechávám stranou otázku, zda může nastat případ, že by například jeden a též pojem byl atributem vůči jednomu *druhu*, avšak logickým akcidentem vůči *druhu* jinému – taková nejednoznačnost ostatně není alespoň na první pohled vyloučena ani v rámci scholastické interpretace predikabilí.

Ukazuje se tedy, že ať už budeme rozumět predikabilní klasifikaci pojmů od počátku „esencialisticky“, anebo vyjdeme z interpretace „konceptuální“, v rámci aristotelských předpokladů ponesou predikabilia vždy „esencialistický import“, který se následně promítne do povahy aristotelsky pojaté vědy. Z tohoto hlediska se přímočarý scholastický přístup jeví jako víceméně adekvátní, neboť pouze zvyšlovňuje a jasně vyjadřuje to, co by v „konceptuální“ interpretaci bylo v posledku stejně obsaženo. Kritika Porfýria ze strany některých současných interpretů,⁵⁶ kteří mu vyčítají, že vnesl do aristotelské klasifikace predikabilii zmatek, se z tohoto pohledu zdá být neoprávněnou – právě naopak, Porfýrios prokázal Aristotelovi službu tím, že jeho nejednoznačné vymezení predikabilii usoustavnil a zakotvil v celkově esencialistických předpokladech jeho metafyziky a logiky.

3. SCOTOVO PROHLoubENÍ ARISTOTELSKÉ TEORIE VĚDY

3.1 JEDNOTA A STRUKTURA VĚDY

3.1.1 Výchozí problém: kritéria jednoty vědy

Jak již bylo řečeno, Scotův filosofický styl se vyznačuje explicitním zaměřením na řešení speciálních problémů, přičemž obecné předpoklady pro tato řešení, které však právě udávají jeho myšlení základní tón a tvoří jeho kostru, jsou zmiňovány a probírány obvykle pouze natolik, nakolik si to tyto speciální problémy vyžadají a často zůstávají pouze implicitní. Proto nepřekvapuje, že ani problematice obecné teorie vědy nevěnuje Duns Scotus pozornost samostatně, nýbrž takřka výlučně již vždy v souvislosti s otázkou *aplikace* této teorie, a to především aplikace na *metafyziku*,⁵⁷ anebo *teologii*.⁵⁸ Recepce a prohloubení aristotelského pojetí vědy se tedy u Dunse Scota uskutečňuje obvykle zároveň s úvahami nad vědeckým statutem metafyziky či teologie; přesto se však zde pokusíme oba problémy oddělit.

Hlavním motorem vrcholně scholastických úvah o povaze metafyziky jako vědy byla otázka po jejím *předmětu* neboli *subjektu*. Scholastičtí myslitelé zde stáli před obtížným úkolem jednak vyrovnat se s rozmanitostí vyjádření samotného Aristotela k této otázce,⁵⁹ jež vedla u jeho arabských komentátorů ke krystalizaci známých dvou zásadně odlišných pojetí, totiž Avicennova „ontologického“ a Averroova „teologického“ pojetí;⁶⁰ a jednak nalézt způsob, jak uchopit vztah metafyziky, Aristotelovy „první“ a „božské“ vědy, ke křesťanské zjevené teologii. Oba tyto problémy se v posledku redukuje na otázku, v čem spočívá identita metafyziky jako vědy, a vyžadují tudíž vypracování přesných *kritérií identity* věd.

⁵⁶ Např. W. D. Ross – viz pozn. 52.

⁵⁷ K tomuto tématu viz vyčerpávající analýzu A. Zimmermanna: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 294–329, a důkladný výklad L. Honnefeldera v jeho monografii *Ens in quantum ens* (zejména str. 99–143).

⁵⁸ Problematiku Scotova chápání *teologie* jako vědy ponechávám zcela stranou. Scotově teorii vědy ve vztahu k teologii se věnuje důkladná disertační práce Roberto Hofmeistera Picha *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn 2002 (2 svazky); Pichův přístup je však převážně čistě exegetický a historicko-filosofický. Pro základní informaci viz úvodní studii M. Chabady in: Ján Duns Scotus: *Teológia ako praktická veda*, Bratislava: Serafín 2005; viz též R. Cross: *Duns Scotus on God*, Oxford: Ashgate 2005, str. 13–14 a 127–130.

⁵⁹ Aristotelova *Metafyzika* obsahuje, jak známo, několik různých odpovědí na otázku, co je předmětem oné zvláštní vědy, které se teprve později dostane tohoto názvu. Hlavní místa, kde se Aristotelés vyjadřuje k otázce předmětu vědy, již se později dostane názvu metafyzika, jsou následující: A, 982b9 (předmětem této vědy jsou příčiny a principy); I, 1003a26 (předmětem jsou příčiny a principy jsoucna); I, 1003a21 (předmětem jsou bytostné atributy jsoucna či skutečnosti); 2. kap. knihy I, (jedná se o teologii, tj. o vědu o věčném a neměnném); E, 1026a23 (ontologický a teologický aspekt metafyziky je možné smířit: studium od látky odděleného jsoucna je studiem jsoucna jakožto takového); kniha I (předmětem je především substance).

⁶⁰ Kromě citované práce Zimmermannovy (srov. zejména str. 108–117) a Honnefelderovy viz též stručný výklad S. Sousedíka: *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989, str. 83–87. Užitečné shrnutí problematiky přináší též nedávná česká kniha Marka Otiska *Metafyzika jako věda. Ibn Sína a Ibn Rušd ve scholastické diskusi*, Praha: Filosofia 2007, která obsahuje též latinské znění a český překlad klíčových pasáží Avicennovy *Metafyziky* a Averroovy *Epitomé k Aristotelově Metafyzice*. Samotný autorův výklad nauky obou arabských myslitelů však bohužel není příliš zdařilý, podobně jako připojený český překlad (pořízený Richardem Psíkem).

Základní obtíž v otázce po kritériích identity věd spočívá pro Scota v pnutí, které existuje mezi subjektivně-psychologickým aspektem vědy a jejím aspektem obsahově-objektivním.⁶¹ Subjektivně-psychologicky vzato je každá věda rozumovým habitem – tj. individuálním nemateriálním akcidentem jednotlivého člověka. Ptáme-li se ovšem na kritéria identity věd, nemáme na mysli identitu vědy jakožto individua – neboť v tomto smyslu by nikdy dva různí lidé nemohli mít tutéž vědu – nýbrž identitu *specifickou*, identitu vědy jakožto „*species specialissima*“.⁶² I kritéria specifické identity vědy se však z psychologického hlediska zdají být značně restriktivní: vzhledem k tomu, že vědy jsou habitusy, tj. dispozice či pohotovosti k určitému druhu úkonu, měl by každému druhu úkonu odpovídat jeden druh pohotovosti – tedy v našem případě jedna věda. Úkonem, k němuž je zaměřen habitus vědy, je však poznání nějakého závěru skrze vědecký sylogismus; zdá se tedy, že kolik existuje různých dokazatelných závěrů, tolik existuje věd.⁶³ Toto je stanovisko, které později vzali za své nominalisté; pro Scota je ovšem v této podobě nepřijatelné, neboť jeho důsledkem je, že jednota takových disciplín jako je fyzika či metafyzika je vlastně pouze jednotou agregátu – tj. jedná se o pouhé nahromadění mnoha specificky různých habitů, mnoha druhů věd. Taková jednota ale není o nic větší, než jakou mají mezi sebou dvě *různé* disciplíny (pouze počet nahromaděných habitů je větší); tradiční rozlišení těchto disciplín bychom tudíž museli považovat za čistě arbitrární.

Naproti tomu, vyjdeme-li z obsahově-objektivního aspektu vědy, dospějeme ke značně odlišnému závěru. Toto hledisko vychází z intencionální povahy vědy: tak jako se úkon poznání vztahuje svojí povahou ke svému předmětu a je jím specifikován, tak je také příslušný habitus jakožto dispozice k tomuto úkonu zaměřen na tento předmět a přijímá od něj svoji specifikaci. V souladu s tímto principem stanovil již Aristotelés jako kritérium identity vědy její *subjekt* neboli *předmět*:

[4] Věda je *jedna*, pokud se týká *jednoho* rodu.“⁶⁴

Jak víme, ve vědeckém sylogismu se dokazování týká vždy nějakého rodu nebo druhu, o němž se dokazuje nějaký atribut. V tomto smyslu se tento rod nazývá *subjektem* (τὸ ὑποκείμενον) této vědy – je totiž logickým subjektem závěru, v němž je vyjádřen příslušný vědecký poznatek. Z jiného úhlu pohledu však Scotus hovoří o tomtéž jako o *předmětu* dané vědy, neboť se zároveň jedná o intencionální předmět habitu jakožto intencionálního aktu.

Podle tohoto objektivního kritéria tedy tvoří všechny závěry, které se týkají téhož předmětu, neboli sdílejí též logický subjekt, *touž* vědu, a to přesto, že se jedná o specificky různé poznatky – nebo přesněji řečeno, specificky jedna a táž duševní kvalita nás disponuje k důkazovému poznání mnoha různých pravd o témže předmětu – rozhodně tedy neexistuje tolik věd, kolik různých závěrů.⁶⁵

Nicméně i proti tomuto závěru lze uvést závažné argumenty. Mimo důvodů uvedených výše Scotus například namítá, že je přece možné, abychom o jednom a témže předmětu měli dva různé habituální poznatky, z nichž jeden bude pravdivý a druhý mylný. Takové habituální poznatky však nemohou tedy být *jedním a týmž* habitem, *jednou a touž* vědou, protože jeden a též habitus nemůže být zároveň věděním a zároveň omylem. Kromě toho, Scotus poukazuje na skutečnost, že k traktovaným disciplínám, jako je metafyzika či fyzika, nepatří pouze vědecky dokázané závěry, nýbrž i principy, z nichž tyto závěry vyplývají. Podle Aristotela se však dokazovaných závěrů týká habitus vědy, zatímco principů se týká habitus „náhledu“ (*intellectus*, νοῦς)⁶⁶ – což jsou specificky (přesně vzato dokonce genericky) *různé* habitusy. Bylo by tudíž tak jako tak neudržitelné, pokoušet se vydávat tyto disciplíny po subjektivně-psychologické stránce za specificky *jeden* habitus.

⁶¹ Srov. analýzu problému u A. Zimmermanna: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 250n.

⁶² „Nejnižší druh“ – srov. *In Met.* 6, q. 1, n. 13 (ed. Bonav. IV, 7).

⁶³ Viz *In Met.* 6, q. 1, n. 8–10 (ed. Bonav. 5–6). Srov. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, str. 303.

⁶⁴ *An. Post.* 1, 28, 87a38: »Μία δ' ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἐνὸς γένους.« Srov. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, str. 131–132.

⁶⁵ Srov. A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 304.

⁶⁶ Viz pozn. 31, srov. *EN* 6, 2, 1139b15–17.

Scotovo řešení této aporie spočívá ve vypracování pojmového aparátu, který umožní oba výše uvedené pohledy na vědu skloubit a přitom se vyhnout námitkám, které byly proti každému z nich vzneseny. Konkrétně, Scotus připustí, že striktně vzato se ke každému závěru vztahuje specificky odlišný habitus; nalezne však způsob, jak vysvětlit jednotu těch habitů, které se týkají jednoho a téhož předmětu.

Podle Dunse Scota je totiž třeba rozlišit vědu ve striktním slova smyslu a vědu v širším slova smyslu.⁶⁷ Hovoříme-li o vědě striktně vzaté, musíme v souladu s výše uvedenými argumenty připustit, že habitus týkající se různých závěrů jsou z ontologického hlediska specificky různé.

Z toho však ještě nevyplývá, že jednotu vědeckých disciplín, které se zabývají jedním a týmž předmětem, o němž dokazují větší množství závěrů, je pouze jednotou agregátu takto specificky různých habitů. Tak by tomu bylo, kdyby jediný způsob, jakým se nějaký kognitivní habitus (ať už věda nebo náhled principů) může týkat nějakého poznatelného obsahu byl takový, o kterém jsme až doposud uvažovali: totiž ten, že daný habitus disponuje rozumem *bezprostředně* k aktuálnímu připojení *právě tohoto* konkrétního predikátu k danému subjektu, a to ať už na základě náhledu (*intellectus*) jejich bezprostředního nutného spojení, nebo na základě vědeckého důkazu prostřednictvím nějakého středního termínu. Tímto způsobem se totiž každý habitus může skutečně vztahovat pouze k *jedinému* poznatku o svém předmětu, jak je z výše uvedené argumentace patrné.

Právě popsáný způsob vztahování habitu k aktuálnímu poznatku, jehož se týká a k němuž disponuje rozum, Duns Scotus nazývá *formálním zaměřením* (*inclinatio formalis*). Nicméně kromě této formální zaměřenosti na jeden aktuální poznatek kognitivní habitus podle Dunse Scota vykazují ještě jakýsi jiný typ zaměření, a to na *větší počet dalších* poznatků; toto zaměření nazývá Scotus *virtuálním zaměřením* (*inclinatio virtualis*);⁶⁸ a právě prostřednictvím této schopnosti *jednoho* habitu být (byť toliko virtuálně) zaměřen na *větší počet* poznatků vysvětluje jednotu vědeckých disciplín obsahujících jednak nedokazatelné principy, a jednak větší počet dokázaných závěrů.

Tímto výkladem jsme ovšem podali pouze základní nárys Scotova řešení problému kritérií identity vědy, který je nyní třeba rozvést, a především objasnit pojem *virtuálního zaměření*.

Distinkce *virtuálně–formálně* patří mezi důležité pojmové nástroje scholastické pojmové analýzy, a v myšlení Dunse Scota hraje velmi významnou úlohu v mnoha různých aplikacích. Všechny tyto aplikace se však odvozují od jednoho základního významu této distinkce, který nyní vyložíme.

Výrazem *formálně* se obecně vyjadřuje ohled na nějakou entitu, skutečnost či okolnost *co do její vlastní formy*, neboli *na ni samu jako takovou*. Výrazem *virtuálně* se naproti tomu vyjadřuje ohled na takovou entitu či okolnost nikoliv *co do její vlastní formy*, nýbrž pouze *nakolik může být způsobena něčím jiným*, neboli *nakolik je obsažena v jiném jakožto v příčině (chápané v nejširším slova smyslu)*, která má schopnost (*virtus*) ji ze sebe „vydat“. Toto velmi obecné a abstraktní vymezení je samozřejmě obtížně pochopitelné; pokusíme se je proto vyjasnit v konkrétním Scotově užití. Budeme přitom postupovat od uvedeného pojmu *virtuální zaměření* k základnějším aplikacím, od nichž je tento pojem odvozen; tím zároveň také pronikneme do jádra Scotova pojetí vědy.

Co tedy míní Scotus virtuálním zaměřením habitu k vícero různým poznatkům o témže předmětu, a jak se tato jeho koncepce promítá do jeho chápání vědy v širším slova smyslu? Pro názornou demonstraci Scotovy myšlenky si připomeňme výše uvedený příklad vědeckého sylogismu:

⁶⁷ Srov. S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 30–31; A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik* str. 305–307.

⁶⁸ *In Met.* 6, q. 1, n. 39 (ed. Bonav. IV, 15): „*Idiuplex potest poni habitus. Unus proprius, qui formaliter inclinatur ad speculationem eius (i. e. complexi speculandi) tamquam naturalis similitudo ex eius consideratione derelicta. Alius communis, qui virtualiter inclinatur ad speculationem eius, inclinando formaliter ad speculationem alterius in quo tale complexum virtualiter continetur.*”

Každý živočich rozumový je schopný smíchu
Každý člověk je živočich rozumový
Každý člověk je schopný smíchu

Podívejme se nejprve blíže na pojmy a soudy, z nichž se tento sylogismus skládá. V každém sylogismu můžeme rozlišit jednak *subjekt závěru* (stručně pouze „subjekt“), dále *predikát závěru* (stručně pouze „predikát“) a konečně *střední pojem*, který se nevyskytuje v závěru, ale pouze v premisách. Subjektem tohoto sylogismu, a tudíž i subjektem vědy, k níž tento sylogismus náleží a jíž je výrazem, je pojem *člověk*, který má charakter druhu. Predikátem je pojem *schopný smíchu*; tento pojem je atributem, který je o subjektu sylogismem dokazován. Středním pojmem je pak pojem *živočich rozumový*, který představuje *definiční vymezení* druhu *člověk*.

Pokud jde o soudy, z nichž sylogismus sestává, jeho horní premisa, která propojuje definiční vymezení subjektu s predikátem, je *principem*: jako taková není sylogisticky dokazatelná, a nemůže být tedy předmětem *vědy* ve striktním slova smyslu, nýbrž pouze *náhledu* (*intellectus*). Dolní premisou sylogismu je definice – ta je rovněž nedokazatelná, avšak na rozdíl od principu, který tvoří horní premisu, nevyjadřuje nutnou přináležitost nějakého mimo-esenciálního atributu esenci určitého typu (udaného definičním vymezením na pozici subjektu tohoto principu), nýbrž pouze explicitně a rozvinutě vyjadřuje samotnou esenci subjektu, která je druhovým pojmem „člověk“ vyjádřena nerozlišeně.⁶⁹ Jako taková je definice poznatelná rovněž pouze prostřednictvím náhledu – již z principu není možné, aby byla přináležitost esenciálního definičního vymezení nějakému druhu poznatelná prostřednictvím nějakého středního pojmu, jehož nutné náležení danému druhu by bylo *známější* než přináležitost jeho definičního vymezení. Vědecké poznání ve striktním slova smyslu se tudíž může týkat jedině závěru tohoto sylogismu; specifický habitus (věda), skrze nějž tento závěr habituálně poznáváme, však nějak závisí na habitech, jimiž poznáváme premisy, pomocí nichž jej lze dokázat – neboť platí Aristotelův princip, že premisy vědeckého sylogismu musejí být známy dříve a lépe, než jeho závěr.

Vyjádřeno Scotovou terminologií, psychologicky zde máme co činit se třemi specificky různými habitusy: za první je to *náhled₁*, který je formálně zaměřen na horní premisu daného sylogismu, za druhé je to *náhled₂*, který je formálně zaměřen na premisu dolní, a za třetí je to *věda*, která je formálně zaměřena na závěr sylogismu. Tyto habitusy přitom nelze interpretovat jako habitus jediný, neboť se sice shodují co do *předmětu/subjektu, jehož se týkají* (zanedbáme-li rozdíl mezi druhem a jeho definičním vymezením), liší se však co do *úkonu, k němuž směřují* – každá z nich disponuje rozum k jinému aktuálnímu poznatku ve formě soudu.

Uvedený popis situace ovšem podle Scota ještě není úplný. Uvedené tři habitusy totiž podle Scota sice *formálně* směřují k těm poznatkům, jak bylo uvedeno, *virtuálně* však jsou zaměřeny ještě na mnohé poznatky další. Konkrétně, habitus *náhledu₂*, který je formálně zaměřen pouze na poznání esenciální definice subjektu – druhu *člověk* – je podle Scota virtuálně zaměřen na poznání zbylých dvou soudů daného sylogismu: *a to proto, že poznatek, na který je zaměřen formálně (definice subjektu), v sobě tyto další dva poznatky virtuálně obsahuje* (význam tohoto termínu bude vysvětlen v zápětí). V tom totiž právě spočívá virtuální zaměřenost habitu na nějaký poznatek, jak to poněkud přesněji vyjadřuje následující definice:

Habitus H je virtuálně zaměřen na každý poznatek X takový, že X je virtuálně obsažen v poznatku F_H, na který je H zaměřen formálně.

Podle Dunse Scota však v sobě esenciální definice nějakého rodu nebo druhu neobsahuje toliko závěr jednoho sylogismu a princip potřebný k jeho vyvození, nýbrž *všechny* principy týkající se tohoto rodu či druhu i vědecké závěry, které je principiálně možné o takovém rodu nebo druhu získat – jinými slovy, obsahuje virtuálně všechny „*per se secundo modo*“ výpovědi o takovém subjektu.

⁶⁹ Přesné povaze rozdílu mezi druhem a definičním vymezením se budeme věnovat níže, kap. 3.1.4.

Smysl a důvod této Scotovy nauky bude níže podrobně vyjasněn; nyní nás však zajímá skutečnost, že tento předpoklad Scotovi umožňuje říci, že právě *tento* habitus – totiž habituální poznání esenciální definice nějakého rodu nebo druhu, které paradoxně z hlediska striktní klasifikace není *vědou* nýbrž *náhledem* (*intellectus*, νοῦς) – je tím, co nazýváme „vědou v širším slova smyslu“ o tomto subjektu. Scotus se takto pokouší co nejlépe dostat aristotelskému objektivnímu kritériu identity vědy⁷⁰ – neboť tento habitus tím, že je virtuálně zaměřen na všechny možné vědecké závěry o daném subjektu, sjednocuje všechny jednotlivé habity, které jsou na tyto závěry zaměřeny formálně, mnohem větší měrou jednoty, než by byla pouhá jednota agregátu, takže skutečně platí, že všechny habity, které se týkají jednoho a téhož předmětu, nějak patří k jedné a téže vědě. Přesnější povaha této jednoty pak bude patrná, učiníme-li další krok v naší analýze a objasníme pojem *virtuální obsaženosti*, na který jsme *virtuální zaměřenost* výše redukovali.

3.1.2 Formální a virtuální obsaženost na ontologické rovině

Podobně jako u jiných aplikací pojmu *virtuality* se i virtuální *obsaženost* kontrastuje s pojmem obsaženosti *formální*. Ve Scotově myšlení se tato distinkce vyskytuje v několika oblastech: na úrovni logické můžeme hovořit o virtuální či formální obsaženosti mezi soudy či tvrzeními, o formální či virtuální obsaženosti mezi pojmy, a dokonce lze uvažovat i o virtuální obsaženosti soudu v pojmu. Na ontologické úrovni lze pak rozlišit především formální či virtuální obsaženost určité formy či dokonalosti v nějakém subjektu, nebo vůbec nějaké entity v jiné entitě. V čem ale toto rozlišení spočívá?

Jak odpovídá výše udanému obecnému významu termínů „virtuálně“ a „formálně“, míní se *formální obsažeností* obecně takový způsob obsahování, pro který platí, že to, co je obsaženo, se v obsahujícím nalézá *jako takové, samo sebou*, a tedy *co do své vlastní formy* (proto obsaženost „formální“) – takto je například spravedlnost formálně obsažena ve spravedlivém člověku. *Virtuální obsaženost* je naproti tomu obsaženost taková, kdy obsažené není přítomno v obsahujícím jako takové, co do své vlastní formy, nýbrž je pouze v jeho *moci* (*in virtute*): jinými slovy, obsahující je schopné virtuálně obsažené *způsobit* nebo ze sebe nějak *vydat*. Tak se například říká, že každý účinek je předem virtuálně obsažen ve své příčině.⁷¹

Fundamentální aplikace této distinkce se týká roviny ontologické; z tohoto základního smyslu se pak odvozují různé vztahy logické obsaženosti – jak to ostatně odpovídá realistickému charakteru Scotovy filosofie, podle něž je řád logický v řádu ontologickém pevně zakotven. Proto se budeme nejprve věnovat virtuální obsaženosti na ontologické úrovni, resp. speciálnímu, pro nás relevantnímu případu virtuální obsaženosti, a následně ukážeme, jak se tato ontologická rovina odráží na úrovni logické, kde se tato ontologická obsaženost manifestuje prostřednictvím virtuální obsaženosti nejprve pojmů, a následně i soudů či poznatků.

Typ ontologické virtuální obsaženosti, který je relevantní pro Scotův výklad povahy vědy, tj. ontologická virtuální obsaženost, o níž se opírá výše zmíněná logická virtuální obsaženost všech *per se secundo modo* výpovědí o daném subjektu v jeho definici a v důsledku toho i virtuální zaměřenost habituálního náhledu této definice ke všem těmto pravdám, je ovšem právě obsaženost *nutného, ale neesenciálního určení věci v její esenci*. Úkolem vědeckého poznání není totiž nic jiného než právě odhalení těchto nutných vazeb mezi určitým typem esence (tj. rodem

⁷⁰ Viz výše citát [4].

⁷¹ Třetí typ obsaženosti, který se s uvedenými dvěma často kontrastuje, je obsaženost *eminentní*, k níž dochází tehdy, pokud se obsažené nachází v obsahujícím nikoliv co do své vlastní formy, nýbrž co do nějaké formy dokonalejší, která v sobě dokonalost jeho formy zahrnuje a převyšuje (*eminet*). Takto podle scholastické teorie obsahuje např. Bůh omezené dokonalosti tvorů. K tomuto problému srov. *In Met.* 7, q. 19, n. 47 (Bonav. IV str. 371): „...*idem non distinctum potest multa causare; idem non distinctum potest multa excedere. Et continentia virtualiter vel eminenter non est perfectionum realium, quia tales actualiter continentur et formaliter dominant. Virtualiter et eminenter contentum continentur ut aliud ibi contineri: non inesse sed abesse vel de esse.*“ ...*tatáž nerozlišená věc může působit mnohé i převyšovat mnohé. A virtuální a eminentní obsaženost se netýká reálných dokonalostí, neboť takové jsou obsaženy reálně a denominují formálně. To, co je obsažené virtuálně nebo eminentně, je obsaženo v jiném smyslu slova „obsahovat“, který neimplikuje „být v“, ale spíš „nebýt zde“ či „chybět“.*“

nebo druhem) a dokonalostmi, které jsou s takovou esencí natolik pevně spojeny, že jsoucno konstituované touto esencí bez nich nemůže existovat. Jak ale chápat toto nutné spojení na ontologické rovině, které Scotus nazývá virtuální obsažeností?

Předcházející aristotelská tradice obvykle chápala tento vztah jednoduše jako vztah nutné inherence *akcidentu v substanti*, neboli jako jakýsi vztah nutné spojitosti mezi *reálně odlišnými jsoucnými*.⁷² Tak, jako mají substance díky svému esenciálnímu ustrojení některé své akcidenty nahodile, tj. tak, že je mohou nemít a přitom stále zůstat tím, čím jsou, tak mají také některé akcidenty nutně, „neoddělitelně“. Takovýto pohled ovšem Duns Scotus odmítá, vycházeje z principu, že reálná odlišnost dvou jsoucen vždy implikuje jejich reálnou vzájemnou *oddělitelnost*, přinejmenším absolutní Boží mocí.⁷³ Pokud tudíž existují nějaké dokonalosti, které doprovázejí substance určitého rodu nebo druhu nutně, pak tyto dokonalosti nemohou být reálně odlišnými akcidentálními formami, nýbrž distinkce mezi takovou nutnou dokonalostí a jejím subjektem musí být poněkud „slabší“. Scotus dochází k názoru, že právě vzájemný poměr atributivní dokonalosti a substance, v níž inheruje, je typickým příkladem jím nově zavedené „*formální distinkce a parte rei*“:⁷⁴ totiž distinkce či rozlišenost, která na jednu stranu „nerozbíjí“ reálnou identitu věci a neimplikuje reálnou oddělitelnost (ba právě naopak), na druhou stranu však představuje *skutečnou, aktuální rozlišenost* ve věci samé, která *předchází a podmiňuje* každý rozlišující úkon rozumu.

Prvotním místem uplatnění formální distinkce⁷⁵ je Scotovo vysvětlení metafyzické struktury samotných esencí, která je nutným předpokladem možnosti abstrakce, možnosti koncipovat různé aspekty či, jak Scotus říká, „formality“ jedné a téže esence separovaně a postihovat ji tak skrze různá esenciální predikabilia – tj. skrze druh, různé rody a difference. Jak známo, Duns Scotus se v tomto významném ohledu odlišoval od většiny ostatních scholastiků, kteří obvykle za nutnou podmínku možnosti abstrakce různých predikabilií z téhož individua nepokládali nějakou aktuální rozlišenost na straně esence; v rámci takové teorie tudíž lze hovořit o „částech esence“ toliko ve vztahu k pojímajícímu rozumu. Nejrozšířenější alternativní teorie pozdní scholastiky, totiž teorie tomistická, tuto skutečnost postihuje pomocí pojmu tzv. *virtuální distinkce* mezi esenciálními částmi, která naopak neobnáší aktuální rozlišenost ve věci nezávislou na rozumovém pojímání, ale rozlišenost toliko potenciální, kterou teprve rozum svým úkonem (abstrakce) aktualizuje.⁷⁶

Na tomto místě je nutné učinit určitou terminologickou vsuvku. Termíny „rod“, „druh“ atd. se obvykle chápou jako vyjadřující *predikabilia*, tj. pojmy, pomocí nichž klasifikujeme jiné pojmy neboli tzv. *druhé intence*, na rozdíl od pojmů, jimiž klasifikujeme reálná jsoucna (*první intence*).⁷⁷ Tak jsme je také výše zavedli. Ovšem vzhledem k tomu, že Duns Scotus pokládá distinkci mezi jednotlivými formalitami jedné a téže esence za aktuálně existující na straně věci nezávisle na tom, zda je nebo není předmětem různých predikabilií, lze v rámci jeho nauky predikabilní termíny aplikovat nejen na pojmy, nýbrž i na formality, které tyto pojmy vystihují. O rodech a druzích tak můžeme hovořit nejen ve smyslu druhých intencí, ale i ve smyslu intencí prvních: „rodem“ nebude pouze *pojem*, vystihující určitou potenciální část esence, nýbrž i *tato část esence sama o sobě*. (V rámci nescotistických teorií tato dvojí aplikace predikabilních

⁷² Tuto nauku zastávají například tomisté.

⁷³ Viz R. Cross: „Philosophy of Mind“, in: T. Williams (ed.): *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, str. 268–269.

⁷⁴ K formální distinkci viz též níže, kap. 5.2. Základní výklad o formální distinkci viz A. Wolter: „The Formal Distinction“, in: John K. Ryan – Bernardine M. Bonansea (ed.): *John Duns Scotus, 1265–1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 3)*, Washington: The Catholic University of America Press: 1965, str. 45–60; S. Y. Watson: „A problem for Realism: Our Multiple concepts of individual Things and the Solution of Duns Scotus“, in: *ibid.* str. 61–82; A. Wolter: *Transcendentals*, str. 21–24; viz též Michal Chabada: *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*, Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava 2007, str. 104–105; S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 57n.

⁷⁵ Ve filosofické oblasti; Scotus měl pro zavedení formální distinkce rovněž významný teologický motiv, a sice jednak výklad Nejsvětější Trojice, a jednak výklad Božích atributů.

⁷⁶ Podrobněji viz Lukáš Novák – Petr Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, str. 86n.

⁷⁷ K rozdílu mezi prvními a druhými intencemi viz např. A. Wolter, *Transcendentals*, str. 14–15; též Lukáš Novák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, str. 68, 72; Michal Chabada: *Ján Duns Scotus*, str. 80–81. Viz též níže citát [30] na str. 68 a dále kap. 6.3.2 a 7.1.

termínů není možná, neboť ony části esence, které bychom snad chtěli nazývat rody, či diferencemi, vlastně *ve skutečnosti* částmi nejsou, neboť nejsou v realitě aktuálně odlišené od sebe navzájem; tuto odlišnost získávají pouze v pojmu, tj. v důsledku toho, že se stanou předmětem abstrahujícího úkonu rozumu.) Pokud tedy níže nebude hrozit nedorozumění, budeme i o samotných formalitách zachycených prostřednictvím predikabilíí hovořit jako o rodech, diferencích atd.

O těchto formalitách, které danou esenci přímo konstituují, můžeme tedy říci, že je tato esence obsahuje *formálně*, neboť jsou v esenci přítomny jako takové, svým „formálním obsahem“ přispívají k tomu, čím daná esence jako taková je:

[5] ...,obsahovat formálně“ znamená obsahovat něco ve své esenciální povaze, a to tak, že kdybychom udali definiční vymezení obsahujícího, obsažené by bylo buď tímto definičním vymezením, anebo jeho částí.⁷⁸

Kromě toho je však takto ustavenou esenci nutně doprovázejí ještě další formy či formality, které nepatří k její konstituci, nevytvářejí to „co je“, nicméně přesto jsou nutně produkovány, kdykoliv je produkována tato esence. Protože je esence *důvodem* těchto svých nutných doprovodných určení, říká se někdy, že tyto formality z esence „emanují“ – jakoby nutně tryskají.⁷⁹ Přesto nelze říci, že by esence byla jejich *příčinou*: a to proto, že kauzální vztah může nastat jedině mezi dvěma různými *jsoucny*, tj. mezi entitami, které se navzájem *reálně liší*. Distinkce mezi esencí a její atributivní formalitou však, jak víme, není reálná, nýbrž pouze *formální*, nejedná se o *dvě věci* ale spíše o dva různé aspekty *jedné a téže věci*.⁸⁰ Přesto mezi esencí a její atributivní formalitou existuje určitý zvláštní typ jednosměrné závislosti, díky které můžeme říci, že esence *virtuálně obsahuje* tuto formalitu *a nikoli naopak*. Tuto závislost pozdější scotisté vřazují do Scotovy klasifikace různých typů esenciálního uspořádání a klasifikují ji jako závislost „pozdějšího“ (tj. podmíněného) účinku téže příčiny na účinku „dřívějším“ (tj. podmiňujícím).⁸¹ To opět nesmíme chápat tak, jako by šlo o *dva reálně různé účinky*; spíše se jedná o jakousi vnitřní uspořádanost toliko formálně odlišných aspektů *reálně jednoho a téhož* účinku.

Na uvedený výklad by bylo možné namítnout: čím se ale vlastně *de facto* liší formalita, která je v esenci obsažena toliko virtuálně, od formality, která je v ní obsažena formálně? Jakým způsobem jsou stanoveny hranice mezi esencí a k esenci nutně připojenými formalitami – nejedná se nakonec o čistě subjektivní, arbitrární rozlišení? A jaký je důvod toto rozlišení vůbec *provádět*, nemohli bychom jednoduše všechny nutné formality věci zahrnout do její esence?⁸²

Podle Dunse Scota nicméně mezi atributivními formalitami a „esenciálními grady“, tj. formalitami, které konstituují esenci, lze rozlišit, a to na základě strukturální analýzy vzájemných vztahů mezi těmito formalitami. Základním východiskem je požadavek *jednoty* každé esence, neboť vnitřní jednota musí doprovázet jako transcendentální atribut⁸³ každé *jsoucno*. Duns Scotus má za to, že esence metafyzicky složená z většího počtu formálně odlišných formalit může být *jedna* jenom za předpokladu určitého uspořádání mezi těmito formalitami. Vše, co je jedno, je totiž jedno díky nějakému *jednomu poslednímu aktu*, který danou entitu jakoby završuje a sjednocuje.⁸⁴ V každé jednotné entitě tedy musí být pouze *jedna* „poslední“ formalita, která toto završení a sjednocení působí a která se vztahuje ke „zbytku“ esence jako

⁷⁸ Ord. 1, d. 8, p. 1, q. 4, n. 193 (ed. Vat. IV, 261–262): „...*includere formaliter est includere aliquid in ratione sua essentiali, ita quod si definitio includentis assignaretur, inclusum esset definitio vel pars definitionis.*“

⁷⁹ Tento termín se ustálil v pozdější scotistické škole.

⁸⁰ Srov. Ord. prol. p. 3, q. 1–3, n. 162 (ed. Vat. I, 107): „...*si illae proprietates re different ab essentia, essentia esset realiter causa earum...*“

⁸¹ Klasifikaci typů závislosti se budeme velmi podrobně věnovat níže v kap. 8.2.2.

⁸² Tento problém sice nemusí řešit teorie, které mezi esencí a atributivními dokonalostmi připouštějí reálnou distinkci; pochybnosti se zde nicméně zaměřují na samotnou možnost zdůvodnění reálné distinkce mezi dvěma naprosto neoddělitelnými *jsoucny*.

⁸³ Viz kap. 7.2.3.

⁸⁴ Viz níže citát [6].

akt k potenci. Z toho vyplývá, že i zbývající, potenciální „metafyzická část“ musí být nějak „jedna“ – *jeden* akt totiž předpokládá *jednu* potenci.

Tím posledním aktem či formalitou, který každou esenci završuje jakožto svébytnou entitu schopnou reálné existence, je podle Dunse Scota *individuální difference*, později nazývaná též „*haecceitas*“.⁸⁵ Individuální difference uděluje každému jsoucnu nejvyšší možný stupeň jednoty, totiž jednotu individuální – Scotus o ní hovoří jako o „poslední realitě jsoucná“.⁸⁶

Potenciálním principem, který tato formalita vymezuje a aktualizuje, je *specifická esence* neboli Scotova slavná „*natura communis*“. Jednota společné přirozenosti je ovšem menší než jednota individua,⁸⁷ neboť jí právě chybí princip této nejvyšší, individuální jednoty.⁸⁸ Avšak právě tento nedostatek individuální jednoty na straně společné přirozenosti, který se projevuje v jejím potenciálním a nevymezeném charakteru ve srovnání s individuem, je důvodem schopnosti společné přirozenosti s individuální diferencí se skutečně *sjednotit*: kdyby společná přirozenost již onu nejvyšší jednotu měla, pak by žádný celek, na němž by se podílela jako část, již tuto nejvyšší jednotu mít nemohl, nýbrž byl by *množstvím*, složeným z *více* jednot.

Ona menší jednota společné přirozenosti však také vyžaduje svůj formální princip, a tím je, jak už lze uhodnout, formalita kterou pojmově zachycujeme jako *specifickou difference*;⁸⁹ této difference odpovídajícím potenciálním principem je pak formalita *rodu*. Formalitu rodu můžeme dále opět analyzovat na princip rozlišující, aktualizující a jednotící – *generickou difference*, a na odpovídající potenci, vyšší rod, a tak dále, dokud nedospějeme k rodu nejvyššímu.⁹⁰

Scotovo chápání vnitřní složenosti reálné (specifické) esence i zrcadlení této struktury na pojmové úrovni dobře ilustruje následující citát:⁹¹

⁸⁵ Někteří badatelé, jako např. P. King, G. Pini či Michal Chabada docházejí k závěru, že v definitivní formě své nauky jej Scotus nepokládal za difference či formalitu, nýbrž vnitřní modus, „stupeň intenzity“ či aktualitu samotné esence. Důvody pro tento závěr jsou jednak věcné – chápání individuální difference jako formality s sebou přináší jisté obtíže –, jednak textové: na modální povahu individuujícího principu ukazuje prý termín „*gradus ultimus*“ či „*ultima realitas*“. Podle mého mínění však argumentace těchto autorů není přesvědčivá. Pokud jde o věcné důvody, skutečnost, že nauka nějakého myslitele vede k obtížím nebo dokonce rozporům, ještě není dostatečným argumentem pro tvrzení, že ji tento myslitel nezastával; mimoto pojem vnitřního modu není podle mého mínění o nic méně problematický (jak dokládá např. diskuse v pozdním scotismu ohledně možnosti vůbec vnitřní modus od difference odlišit – viz Lukáš Novák: *Spor o pojem jsoucná v barokním scotismu*, zejm. str. 34–39 a 68n). Pokud jde o argumenty terminologické, mám za to, že užitím termínu „*gradus individualis*“ pro individuální difference Scotus nikterak neměl na mysli narážet na svoji nauku o vnitřních modech jakožto „stupních dokonalosti“ jedné a téže esence. „*Gradus*“ nebo „metafyzický *gradus*“ je jednoduše obecný termín pro esenciální formalitu, který Scotus sám používá i ve spojitosti s druhy a rody, a tudíž jeho užití svědčí spíše proti tezi zmíněných autorů. Argument, že Scotus v *Ordinatio* výslovně popírá, že by princip individuační byl formou, se pak zakládá na jediné Scotově formulaci, kde má termín „forma“ podle všeho význam „substanciální forma“, a to jako součást „společné přirozenosti“: „*Non est igitur ista entitas materia vel forma vel compositum, inquantum quodlibet istorum est natura, sed ultima realitas entis quod est materia vel quod est forma vel quod est compositum.*“ – *Ord.* II, d. 3, p. 1, q. 6, n. 188 (ed. Vat. VII, 483). Scotus tedy nepopírá „formální“ charakter individuální difference vůbec, pouze se vymezuje proti jejímu ztotožnění s některými z principů přirozenosti (*natura*) materiálního jsoucná – individuální difference nelze ztotožnit ani s formou, ani s látkou, ani se složením obou, neboť toto jsou principy *společné přirozenosti*, k nimž individuální difference přistupuje *zvenčí*. K tomu viz instruktivní výklad Rega Wood: „Individual forms“, in: L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, str. 267–269.

Viz P. King: „Duns Scotus on the Common Nature and the Individual Differentia“, in *Philosophical Topics* 20 (1992), 50–76; Michal Chabada: *Ján Duns Scotus*, str. 105–107; G. Pini: Pini, Giorgio: „Scotus on Individuation“, in: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 5 (2005), online, URL = <<http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/SMLM/PSMLM5/PSMLM5.pdf>>, str. 50–69. Srov. též Stephen D. Dumont: „The Question on Individuation in Scotus's *quaestiones super Metaphysicam*“, in: *Medioevo. Via Scoti. Metodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9–11 Marzo 1993*, vol. 1, Eoma: PAA – Antonianum 1995, str. 217.

⁸⁶ „*Ultima realitas entis*“ – viz pozn. 85.

⁸⁷ In *Met.* 7, q. 13, n. 61: (ed. Bonav. IV, 239): „*Et sic videtur quod natura non est haec de se, quia cuiuscumque propria unitas realis est minor unitate numerali, illud non est de se unum unitate numerali, sive non est sufficiens causa talis unitatis, sive non est de se hoc. Sed naturae in isto propria unitas realis est minor unitate numerali. Ergo natura in isto non est de se haec.*“

⁸⁸ K tomu viz pozn. 269.

⁸⁹ Jak bylo řečeno výše, v rámci Scotovy nauky lze termín *difference* aplikovat jak na reálnou formalitu, tak na pojem, který ji vyjadřuje.

⁹⁰ Scotus připouští, že ani difference nemusejí být vždy jednoduché a mohou se dále skládat z nějakého quasi-generického pojmu a difference; tuto možnost zde však ponechávám pro jednoduchost stranou, neboť s sebou v danom kontextu nenese žádné nové problémy. Viz A. Wolter: *Transcendentals*, str. 82–85.

⁹¹ Pro jiný charakteristický text vyjadřující touž nauku viz citát [71] na str. 121.

[6] Je třeba vědět, co říká Aristotelés v předchozí kapitole 7. knihy: „*Jako se má pojem k věci, tak se mají části pojmu k částem věcí*“. Dále, podle 3. kapitoly 8. knihy „*termín je prodloužený pojem*“ a „*vyjadřuje ,co‘, a ,jaký‘ [je jeho předmět]*“. Druh však má pouze dvě prvotné esenciální části, a sice poslední akt, který druh činí tím, čím je, a tomuto poslednímu aktu odpovídající potenci (ať už tato potence obsahuje jakýkoliv počet částí, a to ať už uspořádaných reálně od přirozenosti nebo jinak – o tom níže ve čtvrtém artikulu). Poslední diference, tj. specifická diference, ta, od níž pochází jednota věci a definice, o sobě ve svém vlastním pojmu obsahuje právě poslední akt věci, který je úplnou příčinou její jednoty, a nejbližší vyšší rod o sobě obsahuje právě příslušnou potenci tohoto aktu.⁹²

Metafyzická konstituce reálné esence tedy „probíhá“ od nejvyššího rodu až po individuaci vždy tak, že k potenciální, generické (resp. nakonec specifické) realitě či formalitě s nižší mírou jednoty přistoupí diference, která ji aktualizuje, a tím vytvoří složený celek, který se těší vyšší míře jednoty. Potencialita generické „části“ takto vzniklého celku se projevuje také tím, že rod by *jako takový* mohl přijmout i *jinou* diferenci, jeho vnitřní povaha je v tomto směru *indifferentní*. To ovšem neznamená, že by bylo možné, aby v rámci reálně existujícího individua jedna diference vystřídala druhou – jak bylo řečeno, formality nejsou navzájem reálně odlišné, a tudíž, nakolik již reálně existují v rámci jednoho individua, ani reálně oddělitelné. Potenci rodu přijmout jinou diferenci, než tu, jíž je aktuálně vymezen, je třeba chápat tak, že není spor v tom, aby rod, *nakolik je rodem*, tj. nakolik odhlížíme od jeho spojení s touto diferencí, mohl být vymezen – ovšem v rámci zcela jiného individua s jinou esencí – diferencí odlišnou. Nakolik ovšem daný rod uvažujeme jakožto již touto diferencí afikovaný, natolik již pro něj není možné přijmout diferenci jinou, neboť skrze vymezení touto diferencí se stává konstitutivním prvkem nějaké *vyšší jednoty* (jednoty nižšího rodu, druhu a v posledku individua), s níž je reálně ztotožněn a na níž v důsledku toho závisí jeho existence.

Z uvedeného výkladu vyplývá, že nějakou formalitu lze pokládat za součást esence pouze v případě, že má své místo v této hierarchické skladbě esence – že je buď diferencí, která konstituuje vyšší celek s vyšším stupněm jednoty, anebo rodem (či druhem), který představuje potenci, k níž podobná diference přistupuje. Právě to však neplatí pro formality atributivní: tyto formality se nepodílejí na konstituci esence jako takové, nemají povahu ani formality potenciální a vymezované (druh), ani formality aktualizující a vymezující (diference).

Že atributivní formality nemají charakter genericko-potenciální je zřejmé: ačkoliv totiž se totiž jeden atribut může virtuálně obsahovat jiný atribut, a být tedy jakoby jeho „substrátem“ (příkladem by snad mohl být rozum jakožto atribut člověka (nikoliv esenciální diference *rozumový*, ale touto esenciální diferencí nutně vyžadovaná mohutnost – aktivní potence) a na tomto atributu založený další atribut, schopnost smíchu, vztah „dřívějšího“ atributu k „pozdějšímu“ není vztahem indiferentního a nevymezeného k rozlišujícímu a vymezujícímu. Dřívější atribut není vůči pozdějšímu indiferentní jako rod vůči diferencí, ale právě naopak: nutně vyžaduje doplnění *právě tímto* atributem. Tento nedostatek indifference na straně dřívějšího atributu je také důvodem toho, že dva takto uspořádané atributy nemohou společně tvořit žádnou vyšší jednotu – naopak, každý má jednotu svoji, a společně tvoří *množství*.

Atributivní formality nelze považovat ani za diference – a to z obdobného důvodu. Zatímco totiž diference přistupuje k indiferentnímu rodu a vytváří spolu s ním přirozenost nějakého konkrétního *odlišného* rodu či druhu, přičemž zároveň vylučuje jiné možné způsoby vymezení tohoto rodu, atribut vlastně žádné rozlišení nepřináší a žádný „nový“ rod či druh netvoří, neboť formalita, kterou nutně doprovází a kterou dále zdokonaluje, není vůči němu indiferentní, nýbrž jej nutně vyžaduje. Složená entita, která „vznikne“ přistoupením atributu k nějaké formalitě se tudíž odlišuje přesně od těch entit a shoduje přesně s těmi entitami, s nimiž se shodovala či od nichž se lišila původní formalita bez tohoto atributu – neboli řečeno logicky,

⁹² In *Met.* 7, q. 19, n. 21, (ed. Bonav. IV, 362–363): „*Sciendum, secundum quod dicit Aristoteles. Cap. Praecedenti VII: ,sicut ratio ad rem, sic partes rationis ad partes rei'. Et, VIII cap. 3, oportet ,terminum esse rationem longam' et exprimere ,quid et quale'. In specie autem non sunt duae primae partes essentiales, scilicet actus ultimus quo species est id quod est, et proprium potentiale respectu illius actus ultimi – quodcumque ordinata includat illud potentiale, sive ordinata realiter naturaliter sive aliter, de quo dicitur in quarto articulo. Differentia ultima, quae est specifica, a qua est unitas rei et definitionis, includit praecise de suo per se intellectu actum ultimum in re, qui est causa unitatis completa; et genus proximum praecise per se includit proprium potentiale respectu illius actus.*“ Srov. též citát I711 na str. 121.

připojením atributu k příslušnému esenciálnímu pojmu se rozsah původního pojmu nijak nezúží.

Vztah virtuálně obsaženého atributu k tomu, co jej virtuálně obsahuje, jednoduše není vztah rozlišujícího principu k principu indiferentnímu – obsahující formalita není ze své povahy v *potenci* vůči svému atributu, nýbrž vždy v *aktu*. To je také v posledku důvodem skutečnosti, že atribut nemůže náležet ke konstituci esence jakožto nějaké *jednoty* – nepřináší totiž žádné větší rozlišení a tedy ani větší sjednocení, a spolu s esencí proto vytvářejí celek, který již není sám o sobě jednotou, nýbrž jakousi mnohostí.

Tímto je tedy objasněn poslední ontologický základ rozdílu mezi formalitami esenciálními, obsaženými v esenci *formálně*, a formalitami atributivními, obsaženými v esenci *virtuálně*, a zároveň i povaha těchto dvou typů obsaženosti na ontologické úrovni, pokud jde o virtuální obsaženost atributů v esenci. S ontologickou virtuální obsažeností se ovšem v rámci Scotovy metafyziky a teologie setkáme i v jiných aplikacích. Vztah virtuální obsaženosti lze nalézt především mezi jsoucнем a jeho transcendentálními konvertibilními vlastnostmi.⁹³ Dále přichází virtuální obsaženost ke slovu při výkladu vztahu mezi Boží esencí a jeho atributy.⁹⁴ A konečně, jak bude ještě níže objasněno, rozlišení mezi formální a virtuální obsažeností je předpokladem smysluplnosti hypotetických úvah vycházejících z nemožného předpokladu, kterých Scotus někdy užívá pro objasnění své pozice.⁹⁵

Tyto aplikace však nyní nechejme stranou, neboť se netýkají problematiky povahy vědy obecně, a podívejme se na to, jakým způsobem se rozlišení ontologické formální a virtuální obsaženosti promítá na rovinu logickou.

3.1.3 Formální a virtuální obsaženost pojmů

Na logické úrovni se rozlišení formální a virtuální obsaženosti týká jednak vztahů mezi pojmy navzájem, jednak vztahů mezi soudy či propozicemi navzájem a jednak vztahu mezi pojmy a soudy; z těchto tří aplikací uvedené distinkce je základní aplikace na pojmy. Rozlišení mezi formální a virtuální obsažeností pojmů přitom představuje prohloubení rozlišení mezi dvojím typem vzájemné obsaženosti pojmů, které jsme učinili na závěr kapitoly 2.2.2.

Jak již bylo výše řečeno, korespondence mezi řádem reálným a logickým je v rámci myšlení Jana Dunse Scota velmi silná,⁹⁶ Scotus sám dokonce mezi oběma řády velmi často ani striktně nerozlišuje. Pokud jde o vztahy virtuální a formální obsaženosti mezi pojmy, tak vzhledem k tomu, že logická strukturace pojmů je podle Scota až na výjimky⁹⁷ podmíněna strukturací reality prostřednictvím formálních distinkcí na různé formality, promítá se reálné uspořádání formalit v podstatě beze změny do sítě logických vztahů pojmů. Máme-li tedy charakterizovat rozdíl mezi formální a virtuální obsažeností, pokud jde o vztahy pojmů, můžeme to učinit velmi přímočaře následujícími definicemi:⁹⁸

$$(P(F_1) \supset_F P(F_2)) \Leftrightarrow (F_1 \supset_F F_2)$$

(Pojem vyjadřující formalitu F1 obsahuje pojem vyjadřující formalitu F2 formálně právě tehdy, když formalita F1 obsahuje formalitu F2 formálně.)

⁹³ Viz např. *Ord.* I, d. 3, 2.3, n. 137

⁹⁴ Viz např. *Ord.* I, d. 3, q. 1, n. 59.

⁹⁵ Viz kap. 6.3.3.

⁹⁶ Např. L. Honnefelder hovoří přímo o „noeticko-noematickém paralelismu (L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* str. 168); srov. také citát I61.

⁹⁷ Touto výjimkou je pojem jsoucna, kterému se budeme níže podrobněji věnovat – viz kap. 7.

⁹⁸ Symboly „ $\supset$ “ resp. „ $\supset_F$ “ užívám pro označení virtuální, resp. formální obsaženosti; „ $A \supset_F B$ “ tedy čteme „A virtuálně obsahuje B“. Znak „ $\Leftrightarrow$ “ užívám pro nutnou ekvivalenci.

$$(P(F_1) \supset_v P(F_2)) \Leftrightarrow (F_1 \supset_v F_2)$$

(Pojem vyjadřující formalitu F_1 obsahuje pojem vyjadřující formalitu F_2 virtuálně právě tehdy, když formalita F_1 obsahuje formalitu F_2 virtuálně.)

Tyto dvě definice redukuje obsaženost na rovině logické na obsaženost na rovině ontologické; nepodávají však žádnou analýzu formální a virtuální obsaženosti z hlediska čistě logického. K tomu, abychom byli schopni popsat logické vlastnosti těchto vztahů mezi pojmy, by bylo žádoucí podat definice různých typů obsaženosti pojmů v termínech základních logických vztahů, které obvykle zachycujeme logickými konstantami. Tento požadavek však bohužel nelze beze zbytku naplnit v rámci žádného extenzionálního ani intenzionálního logického formalismu, neboť rozdíl mezi formální a virtuální obsažeností má *hyperintenzionální* povahu. To je zřejmé ze závěru, k němuž jsme došli v kapitole 2.2.2, že totiž jak výpovědi *per se primo modo*, tak výpovědi *per se secundo modo* jsou *de re* nutné, a je-li navíc subjektem takového soudu či výroku příslušné esenciální predikabile, jsou nutné i *de dicto*. Z toho však vyplývá, že chování esenciálních i atributivních výpovědí vzhledem k modálnímu kontextu je *shodné*, a tudíž rozdíl mezi vztahem např. rodu ke druhu na jedné straně a rodu ke generickému atributu na straně druhé nelze rozlišit ani vztažením k množině všech možných světů.

Naše „logické“ definice formální a virtuální obsaženosti tudíž budou nutně muset obsahovat hyperintenzionální prvek. Při formulaci definice formální obsaženosti můžeme vyjít z již výše uvedené Scotovy definice, která se vlastně týká především roviny logické, a teprve zprostředkovaně roviny ontologické:

[5] „...„obsahovat formálně“ znamená obsahovat něco ve své esenciální povaze, a to tak, že kdybychom udali definiční vymezení obsahujícího, obsažené by bylo buď tímto definičním vymezením, anebo jeho částí.“⁹⁹

Tuto Scotovu formulaci bychom snad mohli semi-formálně zachytit následujícím způsobem:

$$(A \supset_F B) =_{df} ((A =_{df} B) \vee \exists \Phi (A =_{df} [B + \Phi]) \vee \exists \Psi ((A \supset_F \Psi) \& (\Psi \supset_F B)))$$

Uvedený zápis je kompromisem mezi moderní konvencí a scholastickým chápáním pojmu: symbol $\supset$ používám (podobně jako výše) pro vyjádření (příslušného typu) obsaženosti pojmů, velká písmena latinské abecedy jsou symboly pro pojmy, interpretované moderním způsobem též jako predikáty, velká písmena řecké abecedy jsou proměnné pro pojmy. „Konjunkcí pojmů“ $[A + B]$ je myšlen pojem, který je definován kombinací pojmů A a B ; uvedený způsob zápisu definice $A =_{df} [B + \Phi]$ však nelze dále „standardizovat“ nahrazením např. následující formulí:

$$\Box \forall x (Ax \leftrightarrow (Bx \& \Phi x))$$

neboť logická (nutná) ekvivalence pojmů je slabší než požadovaný vztah jejich formální totožnosti – zde právě do definice vstupuje onen neredukovatelně hyperintenzionální prvek.

Definice má rekurzivní charakter: říká, že pojem A obsahuje pojem B *formálně* právě tehdy, když:

- (i) buď B je samotným definičním vymezením A ;
- (ii) anebo existuje nějaký pojem Φ takový, že pojem A je definován pomocí B a Φ ;
- (iii) anebo existuje nějaký pojem Ψ formálně obsažený v A , který formálně obsahuje B .

Body ii) a iii) jsou pokusem zachytit podmínku, že „ B je částí definičního vymezení A “; samotný bod ii) by nestačil, neboť definice musí být schopna zachytit jakožto v daném pojmu formálně obsažené nejen ty pojmy, které získáme v prvním kroku jeho definiční analýzy, nýbrž i pojmy získané neomezeným iterováním této analýzy. To je právě zaručeno rekurzivní klauzulí iii). Že Scotus chápe jako v pojmu formálně obsažené nejenom jeho bezprostředně definující

⁹⁹ Viz pozn. 78

známky, nýbrž i pojmy definující tyto známky, atd., vyplývá z toho, že logická formální obsaženost je založena na ontologické formální obsaženosti, a na ontologické rovině samozřejmě není pochyb o tom, že např. specifická esence člověka obsahuje formálně nejen „*genus proximum et differentiam specificam*“, tj. formality *živočich* a *rozumový*, ale také všechny vyšší rody a generické difference, jimiž je nejbližší vyšší rod člověka (postupně) konstituován. Řečeno jinými slovy, vztah formální obsaženosti musí být *tranzitivní*.

Virtuální obsaženost bychom pak mohli definovat jednoduše jako jakoukoliv nutnou pojmovou implikaci, která není formální obsažeností:

$$(A \supset_v B) =_{df} (\Box \forall x (Ax \rightarrow Bx) \& \sim (A \supset_f B))$$

Výhodou takto definice je její jednoduchost a průhlednost; zdá se však, že s ohledem na způsob, jak pojem virtuální obsaženosti aplikuje Scotus, je uvedená formulace příliš široká – existují totiž případy, kdy se zdá, že mezi dvěma pojmy platí vztah nutné implikace, přesto však Scotus popírá, že by se jednalo o případ logické virtuální obsaženosti. Typickým příkladem je vztah nějaké difference ke svému rodu, anebo vztah propria k esenciálnímu predikátu, který jej implikuje. Vezměme první případ: mějme rod G a diferencí D, přičemž předpokládejme, že tato difference je schopna vymezovat *pouze* rod G a žádný jiný.¹⁰⁰ Z toho ovšem vyplývá, že je splněna definice nutné pojmové implikace i v opačném směru, protože pro každé individuum nutně platí, že je-li D, je také G –

$$\Box \forall x (Dx \rightarrow Gx)$$

– a zároveň platí, že D není formálně obsažena v G, neboť rody samozřejmě neobsahují difference, které k nim přistupují „zvenčí“:

$$\sim (G \supset_f D)$$

Podle výše uvedené definice tedy platí, že G je obsažen virtuálně v D; neboli obecně, že rody jsou virtuálně obsaženy ve svých diferencích, pokud tyto mohou vymezovat právě jenom je. Ovšem Scotus popírá, že by mezi diferencí a příslušným rodem byl vztah virtuální obsaženosti.¹⁰¹ Analogický problém se pak týká i vztahu propria a esenciálního pojmu, z něžž vyplývá.

Nebudu se zde nyní pokoušet výše podanou definici virtuální obsaženosti doplnit o další klauzule, které by ji zúžily natolik, aby extenzivně odpovídala Scotovým aplikacím, a to ze dvou důvodů. Za prvé není zcela zřejmé, zda je Scotův pojem logické virtuální obsaženosti opravdu odlišný, anebo zda se Scotus jednoduše mylí, když tento způsob obsaženosti odmítá připustit ve výše uvedených případech.¹⁰² Za druhé, vyloučení některých případů nutné pojmové implikace z rozsahu pojmu virtuální obsaženosti by znamenalo, že dělení obsaženosti na formální a virtuální není adekvátní, že by bylo na místě uvažovat ještě třetí člen dělení, který by zahrnul zbylé případy nutné pojmové implikace. Scotus však s žádným takovým třetím typem obsaženosti nepracuje; zdá se tedy, že považuje ono dělení za úplné.

Z těchto důvodů budu v následujícím výkladu vycházet z definice výše uvedené, ovšem s vědomím, že ne všechny případy obsaženosti, které ji splňují, by Scotus takto klasifikoval; podrobnější analýzu pak budu provádět pouze v relevantních případech.

¹⁰⁰ Aristotelés se, byť s určitými pochybnostmi, domnívá, že to platí pro *každou* diferencí („každá difference si s sebou nese svůj rod“), a scholastičtí autoři tento závěr, nakolik je mi známo, nezpochybňují. Srov. *Topiky* Z, 6, 144b16–18: »ἐπιφέρει γὰρ ἑκάστη τῶν διαφορῶν τὸ οἰκεῖον γένος, καθάπερ τὸ πεζὸν καὶ τὸ δίπουν τὸ ζῶον συνεπιφέρει.«

¹⁰¹ Viz např. *Ord.* I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 35 (ed. Vat. III, 24): „...contra rationem ‚posterioris essentialiter‘ est est includere virtualiter suum prius“.

¹⁰² Spíše se přikláním k druhé alternativě, neboť Scotovo popírání virtuální obsaženosti v uvedených případech se zdá zahrnovat popírání logické implikace mezi uvedenými pojmy; z čehož konverzí vyplývá, že logická implikace mezi pojmy ve Scotově chápání implikuje (přínejmenším) virtuální obsaženost.

3.1.4 Virtuální obsaženost propozic – logická a epistemologická stránka

Přistupme nyní k další aplikaci pojmu virtuální obsaženosti na logické úrovni, a to nakolik se týká propozic či soudů; a protože pokud jde o soudy či propozice, máme již co do činění se skutečnými *poznatky*, rozšíříme zároveň pole našeho zkoumání i o *epistemologický* rozměr vztahu virtuální obsaženosti.

Jak již bylo řečeno, Scotus pracuje jak s pojmem obsaženosti propozice v pojmu, tak s pojmem obsaženosti propozice v jiné propozici (či propozicích). Věnujme se tedy nejprve virtuální obsaženosti *propozice* či *soudu v pojmu* (formální obsaženost propozice v pojmu zřejmě nepřichází v úvahu, neboť pojmy a soudy jsou výsledky specificky různých činností rozumu, liší se tedy druhově a nemohou být v sobě navzájem obsaženy jako takové).

Scotus hovoří o virtuální obsaženosti soudu v pojmu především ve dvou kontextech: jednak v souvislosti s pojmy rozpornými, o nichž říká, že v sobě virtuálně obsahují nepravdivou propozici,¹⁰³ zejména ale v souvislosti s obsažeností principů vědy v subjektu této vědy. Za nejcharakterističtější shrnutí Scotova chápání virtuální obsaženosti můžeme zřejmě pokládat následující pasáž z jeho *Komentáře k Metafyzice*:

[7] Poněvadž jsou totiž závěry virtuálně obsažené v principech a principy virtuálně obsažené v subjektu (neboť u prvních principů platí, že subjekt obsahuje predikát, a to buď esenciálně, pokud se predikát vypovídá *per se* prvním způsobem, anebo virtuálně, pokud se vypovídá *per se* druhým způsobem), vyplývá z toho, že v kvditativně poznaném nesloženém subjektu jsou obsaženy principy a závěry o tomto subjektu, a tím také veškeré poznání, které o tomto subjektu lze získat. A nejen to, ale také poznání, které lze získat o jiných předmětech skrze pojem tohoto subjektu, ať už jde o pojmy jemu podřazené, nebo jde o něco, co je k subjektu atributivně vztaženo jako k prvnímu [analogátu].¹⁰⁴

V uvedeném citátu Scotus redukuje virtuální obsaženost propozice v pojmu, resp. přesněji vzato virtuální obsaženost kategorického subjekt-predikátového obecného kladného soudu v subjektu tohoto soudu, na (formální či virtuální) obsaženost predikátu tohoto soudu v jeho subjektu. Tuto závislost virtuální obsaženosti soudu v pojmu na obsaženosti pojmů můžeme zachytit následovně:¹⁰⁵

$$((S \supset_F P) \vee (S \supset_V P)) \Rightarrow (S \supset_V [SaP])$$

Tento vztah jsem neformuloval jako definici, neboť ze Scotových vyjádření není zřejmé, že implikace platí i opačným směrem. Spíše se zdá, že nikoliv, protože lze předpokládat, že by Scotus analogicky připustil i obsaženost jiných typů propozic v nějakém pojmu.¹⁰⁶ Naším cílem zde je ovšem vysvětlit Scotovo chápání vědy jako habitu virtuálně zaměřeného na větší počet nutných a obecných poznatků o daném subjektu, proto virtuální obsaženost případných jiných typů soudů v pojmu můžeme nechat stranou.

¹⁰³ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 147 (ed. Vat III, 91): „...circa quiditatem compositam potest intellectus simplex virtualiter decipi: si enim ista ratio est in se falsa, tunc includit virtualiter propositionem falsam.“; In Met. 6, q. 3, n. 33 (ed. Bonav. IV, 68): „...intellectus simplex circa conceptum non simpliciter simplicem, licet non possit esse formaliter falsus, potest tamen esse virtualiter falsus, apprehendendo aliquid sub determinatione sibi non conveniente.“ Honnefelder interpretuje pojem, který virtuálně obsahuje nepravdivou propozici, jako takový pojem, u něhož nám zůstává neznámá nějaká část jeho obsahu (L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*, str. 173). Tato interpretace však nesouhlasí ani s Honnefelderem uvedeným citátem, ani s paralelním místem v *Ordinatio*.

¹⁰⁴ In Met. 6, q. 1, n. 40 (ed. Bonav. 15–16): „Cum enim conclusiones sint in principiis virtualiter, et principia virtualiter in subiecto – nam subiectum includit praedicatum in principiis primis, et hoc vel essentialiter si sint sint per se primo modo, vel virtualiter si sint per se secundo modo –, sequitur quod in subiecto incomplexo, quidditative cognito, contineantur principia et conclusiones de tali subiecto; et sic, tota notitia, quae de ipso subiecto nata est haberi. Et etiam ulterius quae nata est haberi de alteris per rationem eius, sive sint inferiora contenta sub ipso, sive sint aliqua attributa ad ipsum tamquam ad primum.“ Viz též A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, str. 253–254.

¹⁰⁵ Formální zápis je opět kompromisem mezi moderní formalizací a tradičním chápáním struktury soudu: výrazem „[SaP]“ je míněn obecný kladný soud *Každé S je P*, ovšem nikoliv jakožto užitý, ale jakožto zmíněný.

¹⁰⁶ V souvislosti se Scotovou teorií disjunktivních atributů jsoucna se především zdá, že by měl připustit virtuální obsaženost *disjunktivních* propozic v pojmu jsoucna (např.: *každé jsoucno je nutné nebo nahodilé*). Na druhou stranu, i tento soud vlastně subjekt-predikátový (s predikátovým pojmem disjunktivně složeným) – není totiž ekvivalentní výrokové disjunkci *každé jsoucno je nutné nebo každé jsoucno je nahodilé*.

Výše uvedený vztah je však zachycuje pojem virtuální obsaženosti soudu v subjektu pouze formálně. Z hlediska vyjasnění povahy vědy je důležitý nejen logický rozměr vztahu virtuální obsaženosti, ale především jeho rozměr *epistemologický*. Podle Dunse Scota totiž po epistemologické stránce virtuální obsaženost propozice P v nějakém pojmu C znamená, že *pravdivost P je v principu poznatelná pouze na základě znalosti pojmového obsahu C*. Tento epistemologický rozměr virtuální obsaženosti ve všech jeho inkarnacích dobře zachycuje následující pasáž z prologu ke komentáři k Sentencím ve verzi *Reporata Parisiensia*:

[8] Tvrdím, že subjektem vědy o sobě je to, co virtuálně a prvotně obsahuje poznání všech pravd této vědy. To dokazují takto: Vše, co je esenciálně uspořádané, se musí redukovat na něco naprosto prvního; poznatelné [pravdy] každé vědy jsou však co do své poznatelnosti esenciálně uspořádané, neboť závěry se poznávají z principů... Principy se poznávají ze [svých] termínů, ale i termín samotného principu se poznává z pojmového vymezení subjektu... Subjekt tudíž spadá do definice principu [čti: predikátu? L.N.]... a také v tomto uspořádání se nakonec zastavíme u nějakého naprosto prvního subjektu.... Prvním subjektem vědy se tudíž nazývá to, co v sobě prvotně virtuálně obsahuje poznání [všeho] toho, co k [dané] vědě náleží.¹⁰⁷

Abychom porozuměli Scotově myšlence, připomeňme si opět již uvedený příklad vědeckého sylogismu:

Každý živočich rozumový je schopný smíchu
Každý člověk je živočich rozumový
—————
Každý člověk je schopný smíchu

„Principy“ v širším slova smyslu, z nichž se poznává závěr tohoto sylogismu, jsou dva: jednak definice subjektu (nižší premisa), a jednak princip v pravém slova smyslu – výpověď atributu o definičním vymezení subjektu *per se secundo modo*.

Podívejme se nejprve, jak lze rozumět virtuální obsaženosti definice v pojmu subjektu. Jak bylo řečeno, z epistemologického hlediska spočívá tato virtuální obsaženost v té skutečnosti, že kdokoli dokonale nahlíží pojem subjektu, nahlíží také, že subjektu náleží příslušný predikát. Je-li ovšem oním predikátem definiční vymezení subjektu, je nahlédnutí této skutečnosti téměř triviální. Vztah druhu (resp. rodu) k jeho vlastnímu definičnímu vymezení je totiž *ex definitione* vztahem formální obsaženosti, skoro by se chtělo říci formální totožnosti – vždyť definiční vymezení pojmu X musí právě proto, že je vymezením pojmu X a ničeho jiného, vyjadřovat *přesně to samé*, co vyjadřuje pojem X.¹⁰⁸

Jaký je tedy ale rozdíl mezi oběma typy pojmů? Podle Dunse Scota tento rozdíl nespočívá v tom co oba pojmy vyjadřují, nýbrž v tom *jak* to vyjadřují. Scotus tento rozdíl vyjadřuje slovy, že zatímco druhový pojem je „slitý“, *konfúzní*, definiční vymezení je (o něco více) „rozlišené“, *distinktní*: tj. zatímco v pojmu druhu pojímáme pojmové známky tak, že je mezi sebou na-

¹⁰⁷ „Dico, quod illud est per se obiectum alicuius scientiae, quod continet virtualiter et primo notitiam omnium veritatum illius scientiae. Illud probo, quia in essentialiter ordinatis necesse est ea reduci ad aliquod primum simpliciter; cognoscibilia autem cuiuscumque scientiae habent ordinem essentialem inter se in cognoscibilitate, quia conclusiones cognoscuntur ex principiis... Principia...cognoscuntur ex terminis...; sed et terminus ipsius principii cognoscitur ex ratione subiecti... Ergo subiectum cadit in definitione principii ille: praedicat? L.N.), et in isto tandem ordine etiam statur ad aliquod subiectum simpliciter... Illud ergo dicitur primum subiectum scientiae, quod primo continet in se virtualiter notitiam pertinentium ad scientiam.“ – *Rep. Par. Prol.*, 1, a. 2, n. 5 (ed. Vivès XXII, 9a), cit. dle A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 267. Viz též *Lectura, Prol.*, p. 3, q. 1, n. 118 (ed. Vat. XVI, 42), přepis a slovenský překlad in: Ján Duns Scotus, *Teológia ako praktická veda*, Bratislava: Serafin 2005, str. 147.

¹⁰⁸ K tomu srov. *Ord.* 1, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 16–17 (ed. Vat. 2, 132): „...alius terminus est definitio et alius definitum... Quod probo ex I Posteriorum, quia quod quid est sive definitio alterius extremi, est medium in demonstratione; ergo altera praemissa non differret a conclusione nisi sicut definitum differt a definitione, et tamen praemissa est principium per se notum; conclusio autem non est per se nota, sed demonstrata. Ergo quantum ad rationem propositionis per se notae, alius est conceptus definitionis a definito, quia si idem conceptus definitionis et definiti, in demonstratione potissima esset petitio principii; item, tunc essent ibi tantum duo termini, quod est falsum.“ (k tomu srov. *An. Post.* 1, 7, 75a35–37; *ibid.* 75b10–11). Dále *Ord. ibid.* n. 18 (ed. Vat. II, 133): „...nomina sustinent ad definitionem quod totum ad partes, id est quod nomen confusum prius est notum definitione; nomen autem confuse importat quod definitio distincte, quia definitio dividit in singula; ergo conceptus quiditatis ut importatur per nomen confuse, est prius notus naturaliter quam conceptus eius ut importatur distincte per definitionem, et ita alius conceptus et aliud extremum.“

vzájem nerozlišujeme a splývají nám v jedno, v definičním vymezení druhu pojmáme rozlišeně přinejmenším známky vyjadřující specifickou diferenci a nejbližší vyšší rod.¹⁰⁹ Ačkoliv tedy definovaný druh a jeho definiční určení vyjadřují tentýž pojmový obsah, není definice naprosto „kognitivně sterilní“: poznáním definice daného pojmu postupujeme od pouhé konfúzní znalosti jeho obsahu ke znalosti distinktní, rozlišené.¹¹⁰

Je tedy zřejmé, že dokonalým poznáním pojmu druhu, tj. dokonalou *explikací* všech v něm konfúzně neboli implicitně obsažených známek, tj. vlastně jeho dokonalou definiční analýzou, též nutně nahlédneme formální (byť konfúzní) obsaženost definičního vymezení v tomto pojmu; tím je také zřejmé, že dokonalá znalost obsahu druhového pojmu sama sebou obnáší znalost jeho definice ve formě soudu, a že definice je tudíž formálně obsažena v pojmu svého subjektu.

Jak je tomu však s virtuální obsažeností nikoliv definice, ale nějakého skutečného principu v subjektu daného vědeckého sylogismu – v našem případě, jak je soud *každý živočich rozumový je schopný smíchu* obsažen v subjektu *člověk*?

Víme, že atribut *schopný smíchu* je virtuálně obsažen v definičním vymezení *živočich rozumový*, a že toto definiční vymezení není ničím jiným, než *explikací* konfúzního subjektového pojmu *člověk*. Z prvního předpokladu vyplývá, že princip *každý živočich rozumový je schopný smíchu* je virtuálně obsažen v subjektu tohoto principu – v definičním vymezení *živočich rozumový*, a z obsahové totožnosti tohoto definičního vymezení s druhem *člověk* plyne, že cokoliv je virtuálně obsaženo v jednom, je virtuálně obsaženo v druhém. Za daných předpokladů tudíž skutečně platí, že princip *každý živočich rozumový je schopný smíchu* je virtuálně obsažen v pojmu *člověk*.¹¹¹

Uvedený výklad si nicméně všímá pouze logické stránky věci; z epistemologického hlediska je virtuální obsaženost principu v subjektu vědy stále nejasná. Naše schopnost *poznat* tuto obsaženost, neboli platnost onoho principu ze subjektu skutečně *nahlédnout*, totiž spočívá na předpokladu, že jsme schopni nahlédnout virtuální obsaženost atributu v daném definičním určení. Tuto obsaženost nelze odkrýt ani žádnou logickou analýzou tohoto definičního určení (předpokládáme totiž, že se jedná o obsaženost virtuální a nikoliv formální, a obsažený pojem stojí tudíž mimo veškerý definiční obsah obsahujícího pojmu), ani prostřednictvím nějakého důkazu, nýbrž postřehujeme ji zcela bezprostředně z pojmových obsahů obou pojmů bezprostředním náhledem (*intellectus*). Žádné další zdůvodnění zde není možné podat, neboť podle Dunse Scota neexistuje v takových případech nic zřejmějšího, o co by se mohlo opřít.¹¹² Jak

¹⁰⁹ K tomu viz instruktivní výklad S. Sousedíka: *Jan Duns Scotus* str. 66–69.

¹¹⁰ Ze Scotova chápání definice jako soudu, v němž se o subjektu, vyjádřeném konfúzním esenciálním pojmem, predikuje pojem téhož obsahu, avšak vyššího stupně distinktnosti, vyplývá, že *pokud už vůbec máme onen esenciální pojem subjektu*, je poznání jeho definice v principu možné *a priori* (v kantovském smyslu) – srov. citáty v pozn. 108. Tento důsledek zpochybňuje R. Cross: *Duns Scotus on God*, str. 128, který tvrdí, že „as a good essentialist, Scotus holds in effect that there are analytic a posteriori statements, and definitions and various sorts of other broadly logical truths fit this description.“ Zdá se ovšem, že v tomto úsudku Cross vychází spíše z „kripkovského“ pojetí esencialismu, v jehož rámci jsou esenciální termíny přiřazeny svým extenzím nikoliv prostřednictvím smyslu, který vyjadřují (neboli nějakého pojmového obsahu), nýbrž bezprostředně, tak jako je tomu podle Kripkeho i u vlastních jmen (viz Saul Kripke: *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1999, zejm. str. 116n). Podle Scota ovšem obecné esenciální termíny nejsou kripkovská „vlastní jména přirozených druhů“, referující nezávisle na jakémkoliv pojmovém obsahu, nýbrž vyjadřují, jak bylo řečeno, konfúzní esenciální pojem, a skrze něj referují ke svým předmětům.

¹¹¹ Z právě provedeného výkladu vyplývá, že existuje jasný rozdíl mezi virtuální obsažeností a formální konfúzní obsažeností; věc ovšem není zcela neproblematická. Někdy je totiž obtížné rozlišit, kdy se jedná čistě o definiční analýzu pojmu, a kdy se již vyvozují důsledky v definici samotné formálně neobsažené. Je *mající tři úhly* formální, nebo virtuální známka pojmu trojúhelníka? Řekněme, že formální, neboť trojúhelník lze definovat jako *mnohouhelník mající tři úhly*. Stejně tak dobře jej lze ovšem definovat jako *mnohouhelník mající 3 strany*, a známku *mající 3 úhly* chápat jako důsledek této definice. Jedna a táž známka by se tedy jevila vůči pojmu trojúhelníka jednou jako *formálně (konfúzně)* obsažená a jindy jako pouze *virtuálně* obsažená, což by se zdálo nasvědčovat závěru, že distinkce mezi formálně a virtuálně obsaženými známkami pojmu je záležitostí čistě subjektivní. Dále však zde tuto úvahu nelze rozvádět (k tomu viz podrobněji L. Novák – P. Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, str. 54–55).

¹¹² Viz sugestivní Scotův výklad, pokud jde o obsaženost atributů jsoucna ve jsoucnu: *Ord.* 1, d. 38 p. 2 et d. 39, q. 1–5 (ed. Vat. VI, App. A, 414–415) přeloženou S. Sousedíkem (*Jan Duns Scotus* str. 214–215). Pasáž nebyla pojata do kritické edice *Ordinatio*, jedná se však o autentickou Scotovu nauku (viz Sousedík *ibid.* str. 274 pozn. 20; R. P. Prentice: *The Basic Quidditative Metaphysics*, str. 143–145).

ovšem k takovému náhledu lze dospět a jak se můžeme přesvědčit o jeho adekvátnosti, to zůstává prozatím nezodpovězenou otázkou, které se budeme podrobněji věnovat v následující kapitole.

Tímto jsme v rámci možností objasnili, v čem podle Dunse Scota spočívá virtuální obsaženost definic a principů v subjektu vědy. Viděli jsme, že se zakládá na virtuální či formální obsaženosti predikátů těchto soudů v tomto subjektu, a tato logická obsaženost pojmů se dále zakládá na ontologické formální či virtuální obsaženosti formalit, které tyto pojmy vyjadřují. Nyní zbývá pouze objasnit, jakým způsobem jsou v subjektu dané vědy obsaženy všechny závěry, které o daném subjektu lze sylogisticky dokázat z jeho definice (případně definice již dokázaných atributů) a principů. To však již není nikterak obtížné – posledním krokem, který je třeba pro to učinit, je zavést pojem virtuální obsaženosti mezi soudy či propozicemi navzájem, což je triviální úkol, neboť vztah virtuální obsaženosti propozic ve Scotově pojetí jednoduše splývá se vztahem *vyplývání*.¹¹³ Jinými slovy, nějaká množina propozic virtuálně obsahuje jinou propozici, pokud tato vyplývá z konjunkce těchto propozic:

$$(\{p, q, r, \dots\} \supset_v z) =_{\text{df}} ((p \& q \& r \& \dots) \Rightarrow z)^{114}$$

Přijmeme-li nyní prostý princip tranzitivity virtuální obsaženosti (ať už se jedná o obsaženost propozice v pojmu či v propozici),

$$(((C \supset_v p) \& (C \supset_v q) \& (C \supset_v r) \& (C \supset_v \dots)) \& (\{p, q, r, \dots\} \supset_v z)) \Rightarrow (C \supset_v z)$$

je zřejmé, že obsahuje-li nějaký subjekt virtuálně premisy nějakého argumentu, obsahuje i jeho závěr.

Tímto posledním krokem jsme tudíž završili výklad, který měl objasnit způsob, jímž může být jeden a týž kognitivní habitus zaměřen na větší množství poznatků. Věda v širším smyslu jakožto takto pojatý habitus je formálně zaměřena na poznání *esence* svého subjektu/předmětu, tj. na jeho *definici*. Ovšem vzhledem k tomu, že definiční vymezení subjektu v sobě virtuálně obsahuje jeho bezprostřední atributy, vztahuje se věda virtuálně i na poznání příslušnosti těchto atributů jejímu subjektu – tj. na poznání *principů*. Jak poznání definice subjektu, tak poznání principů má přitom charakter *náhledu (intellectus)*, nikoliv vědeckého poznání ve striktním slova smyslu. V těchto poznacích jsou pak virtuálně obsaženy všechny závěry, které z nich lze sylogistickým způsobem vyvodit; proto jsou i ony virtuálním předmětem zaměření tohoto habitu, neboli i k jejich poznání tento habitus virtuálně disponuje.¹¹⁵

3.2 PROBLÉM POZNÁNÍ PRINCIPŮ A DALŠÍ VĚCNÉ SOUVISLOSTI SCOTOVA POJETÍ VĚDY

3.2.1 Úvod

Ještě než uzavřeme výklad o Scotově pojetí vědy obecně, je třeba se vrátit k úhelnému kameni této koncepce, jímž je existence o sobě zřejmých principů majících charakter *per se secundo modo* výpovědí, a celou problematiku těchto výchozích předpokladů každé vědy lépe osvětlit tím, že ji zasadíme do poněkud širšího kontextu. Prostředkem k tomu nám bude výklad souvislostí mezi koncepcí o sobě zřejmých principů a pojmy *abstrakce*, *indukce*, *důkaz quia* a *důkaz a posteriori*.

Jako první krok bude ovšem nutné precizně vymezit obsahy všech těchto pojmů; v rámci některých dvojic z nich totiž dochází k častým konfúzím.

¹¹³ Že vztah virtuální obsaženosti implikuje vztah vyplývání a naopak je zřejmé z toho, že Scotus užívá virtuální obsaženost jako *vysvětlení* vztahu vyplývání (závěr vyplývá z premis *právě proto*, že je v nich virtuálně obsažen). Každá virtuální obsaženost tudíž umožňuje platné vyvození, a zároveň každé platné vyvození je známkou virtuální obsaženosti.

¹¹⁴ Znak „ $\Rightarrow$ “ užívám pro nutnou implikaci neboli vyplývání, malými písmeny označuji propozice či soudy.

¹¹⁵ Jako stručné shrnutí této nauky srov. citát [23] na str. 65.

3.2.2 Argument a *posteriori* vs. argument *quia*

Zřejmě největší nebezpečí konfúze se týká rozlišení mezi dělením důkazů či argumentů na apriorní a aposteriorní a dělení důkazů na důkazy *propter quid* a *quia*. Zdroj tohoto nebezpečí spočívá v samotné historii vývoje této terminologie. Jak bylo vyloženo v kapitole 2.1, původní smysl Aristotelova rozlišení argumentů „*διότι*“ a „*ὅτι*“, které latinská scholastika převzala jako rozlišení argumentů „*quia*“ a „*propter quid*“, spočíval v tom, že zatímco argumentem „*διότι*“ se o subjektu dokazuje „vzdálenější“ či „pozdější“ atribut prostřednictvím středního pojmu, který je *důvodem* jeho přináležitosti subjektu (tj. buď „bližším“ či „dřívějším“ atributem, anebo definičním vymezením subjektu), u argumentu „*ὅτι*“ je pořadí „logického“ zdůvodnění vzhledem k „reálnému“ opačné: středním pojmem je „vzdálenější“ atribut a dokazovaným predikátem je atribut „bližší“:

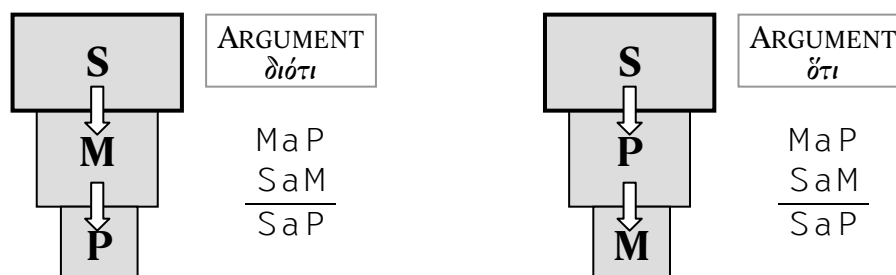


Schéma 6 – Argument „*διότι*“ a argument „*ὅτι*“

Všimněme si, že jak v případě argumentu „*διότι*“, tak v případě argumentu „*ὅτι*“ se jedná o argument *deduktivní*, *přímý*, a to konkrétně *sylogismus* – u jiného typu argumentu by toto rozlišení nemělo smysl.

Ve scholastické recepci doznalo ovšem toto chápání rozdílu mezi oběma typy argumentů jisté změny. Scholastikové Aristotelův výraz „*αἴτιον*“, který figuruje v jeho výkladu rozdílu mezi těmito typy argumentů¹¹⁶ a vztahuje se na „ontologický důvod“ náležení nějakého atributu subjektu (jímž je buď nějaký „dřívější“ atribut, anebo definiční vymezení subjektu) interpretovali také ve smyslu *účinná příčina*, a rozlišení mezi důkazem *propter quid* a *quia* bylo takto aplikováno zejména na důkaz existence Boží (což je samozřejmě aplikace v našem kontextu klíčová): Anselmův slavný argument z *Proslogia* byl označen jako důkaz „*propter quid*“, zatímco různé verze kauzálních důkazů byly klasifikovány jako důkazy *quia*. Zejména tato druhá aplikace se však zcela vymyká původnímu Aristotelovu vymezení pojmu argumentu „*ὅτι*“.¹¹⁷

Kauzální důkaz existence Boží totiž rozhodně nemá formu sylogismu (nebo řetězu sylogismů), v němž by se o Bohu jako subjektu dokazovala jeho existence z nějakého „pozdějšího“, nám známějšího Božího atributu, podle následujícího schématu:¹¹⁸

¹¹⁶ Viz především *Top.* 1, 13, 78a22–78b31.

¹¹⁷ Rovněž aplikace na Anselmův důkaz je problematická, vzhledem k tomu, že tento argument nemá sylogistickou, nýbrž reduktivní strukturu: „*Convincitur ergo etiam insipiens esse vel in intellectu aliquid quo nihil maius cogitari potest, quia hoc, cum audit, intelligit, et quidquid intelligitur, in intellectu est. Et certe id quo maius cogitari nequit, non potest esse in solo intellectu. Si enim vel in solo intellectu est, potest cogitari esse et in re; quod maius est. Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.*“ – *Proslogion* II, in: *Fides quaerens intellectum* str. 34 (tučně zvýraznění vyvozeného sporu L.N.).

¹¹⁸ Jako doklad obtíží, které vznikají při pokusech klasifikovat tradiční kauzální důkaz Boží existence jako některý z aristotelických typů argumentu srov. Victor White: „Prelude to the Five Ways“, in: Brian Davies (ed.): *Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*, New York: Rowman and Littlefield 2006, zejm. str. 41–43.

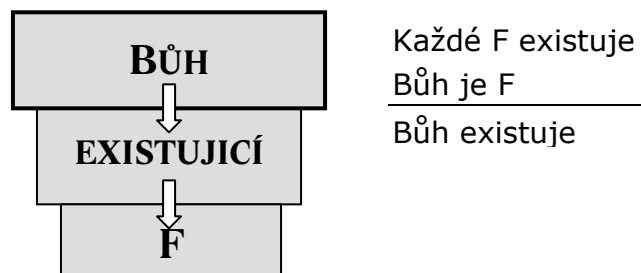


Schéma 7 – (Hypotetický) důkaz Boží existence typu „ὅτι“

Ve většině forem argumentace pro Boží existenci vlastně vůbec není sylogistická, a obvykle není ani ve všech svých krocích *přímá*, nýbrž obsahuje alespoň jeden nepřímý úsudek (*reductio ad impossibile*), totiž důkaz existence první příčiny vyvozením absurdních důsledků z negace tohoto tvrzení.¹¹⁹ Ale i kdybychom chtěli tuto kauzální argumentaci uvést do sylogistické formy, nezískali bychom „ὅτι“ argument, jehož subjektem by byl Bůh, nýbrž pokud je vůbec možné typ takového argumentu stanovit, paradoxně argument „διότι“, jehož subjektem by byl nějaký účinek. Argument by musel mít zřejmě přibližně následující podobu:

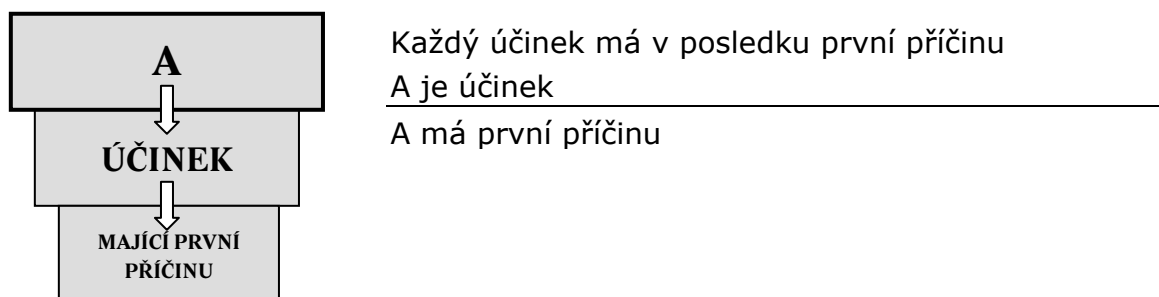


Schéma 8 – Důkaz existence první příčiny typu „διότι“

Důvodem, proč argument klasifikuji jako typ „διότι“ je ten, že každý účinek závisí „nejdříve“ na své bezprostřední příčině, a teprve *v důsledku toho* na příčinách vzdálenějších, resp. na příčině první.¹²⁰ Proto je bytí účinkem (rozumí se nějaké bezprostřední příčiny) „dřívějším“ atributem každého jsoucna, než jeho bytí účinkem první příčiny. Je ovšem otázka, zda v tomto případě uvedená klasifikace není příliš násilná, zda se vskutku jedná o alespoň v nějakém smyslu ontologicky různé, na sobě závislé atributivní vlastnosti věci. Zde se ukazují jisté meze Aristotelovy klasifikace: není totiž zcela zřejmé, že každé dva *pojmy*, které lze použít jako střední pojem a predikát platného sylogismu o nějakém subjektu, lze navzájem jednoznačně uspořádat podle *ontologické priority* určení subjektu, která tyto pojmy vyjadřují.

Touto popsanou aplikací termínů „argument *quia*“ a „argument *propter quid*“ došlo ve scholastice k zamlžení jejich přesného významu a jeho jistému posunu: tam, kde měl Aristotelés na mysli vyvození *inherence* dřívějšího atributu v nějakém subjektu z *inherence*

¹¹⁹ Kalsickým příkladem argumentu, který má celkově reduktivní strukturu, je Tomášova 2. cesta: „*Secunda via est ex ratione causae efficientis. Invenimus enim in istis sensibilibus esse ordinem causarum efficientium, nec tamen invenitur, nec est possibile, quod aliquid sit causa efficiens sui ipsius; quia sic esset prius seipso, quod est impossibile. Non autem est possibile quod in causis efficientibus procedatur in infinitum. Quia in omnibus causis efficientibus ordinatis, primum est causa medii, et medium est causa ultimi, sive media sint plura sive unum tantum, remota autem causa, removetur effectus, ergo, si non fuerit primum in causis efficientibus, non erit ultimum nec medium. Sed si procedatur in infinitum in causis efficientibus, non erit prima causa efficiens, et sic non erit nec effectus ultimus, nec causae efficientes mediae, quod patet esse falsum. Ergo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant.*“ – ST I, q. 2, a. 3 co. (tučné zvýraznění vyvozeného absurdního důsledku L.N.).

¹²⁰ Ponechávám samozřejmě stranou skutečnost, že podle přesvědčení scholastických teologů závisí každé jsoucno na Bohu také přímo, díky Boží součinnosti (*concurso divinus*) s každou druhou příčinou. Tento fakt přímé závislosti totiž nehráje v elementární argumentaci pro existenci první příčiny roli, nejedná se o vztah, který je dokazován tímto argumentem, nýbrž dokazuje se teprve prostřednictvím velmi pokročilých úvah v rámci přirozené teologie.

nějakého jeho atributu pozdějšího, představují si scholastikové spíše vyvození *existence* nějaké příčiny z *existence* účinku.

Oběma interpretacím je ovšem společné to, že se jedná o vyvození něčeho ontologicky odvozeného, „pozdějšího“, z něčeho ontologicky základnějšího, „dřívějšího“. Vzhledem k tomu nacházíme už ve scholastické literatuře alternativní označení důkazových postupů *propter quid* a *quia* jako argumentů „*a priori*“ („z dřívějšího“) a „*a posteriori*“ („z pozdějšího“). Je třeba zdůraznit, že u scholastických autorů tyto termíny *nemají* pozdější Kantův smysl, nýbrž jsou to jednoduše synonyma pro (významově rozmlžené) termíny *propter quid* a *quia*.¹²¹

V Kantově užití¹²² termín „*a posteriori*“ znamená jednoduše *v závislosti na zkušenosti*, zatímco termínem „*a priori*“ se míní *nezávisle na zkušenosti*. Kant tyto pojmy aplikuje prvotně na *poznatky*, tj. na *soudy*; teprve druhotně je lze přenést i na argumenty. Apriorní poznatek je tedy takový, který je možné získat (nebo je aktuálně získán)¹²³ bez závislosti na zkušenosti, aposteriorní poznatek je získatelný (nebo získaný) v závislosti na zkušenosti. Formulaci „bez závislosti na zkušenosti“ je přitom třeba rozumět tak, že bez závislosti na zkušenosti poznáváme *pravdivostní hodnotu* soudu, který je obsahem tohoto poznatku. Z takto pochopené apriornosti totiž ještě nikterak nevyplývá, že by ani samotný *pojmový materiál* takového poznatku nemohl pocházet ze zkušenosti. Připuštění apriorních poznatků v tomto smyslu tudíž ještě není v žádném rozporu s aristotelským předpokladem, že veškerý obsah našeho rozumového poznání má svůj původ ve smyslech.

Rozdíl mezi apriorním a aposteriorním *argumentem* v Kantově smyslu se pak obvykle definuje pomocí pojmu apriorního soudu nebo poznatku: Apriorním argumentem nazýváme takový argument, jehož všechny premisy jsou apriorní poznatky, aposteriorním argumentem pak takový argument, u něhož toto neplatí, tj. který má alespoň jednu premisu aposteriorní.

Je tudíž zřejmé, že významy termínů „*a priori*“ a „*a posteriori*“, jak jich užívala scholastická tradice na jedné straně, a jak bývají v návaznosti na Kanta užívány dnes, se liší. Můžeme si nicméně položit otázku: jde sice o obsahově různé pojmy, nesplývají však alespoň jejich *rozsahy*? Není každý argument *propter quid* také apriorní, a každý argument *quia* aposteriorní? Na jednoduchých protipříkladech lze ukázat, že nikoliv: je totiž možné sestavit jak apriorní argument *quia*, tak aposteriorní argument *propter quid*.

Příkladem apriorního *quia* argumentu může být následující sylogismus:

Každý mnohoúhelník, který má součet vnitřních úhlů 180 stupňů, má tři úhly.
Trojúhelník je mnohoúhelník, který má součet vnitřních úhlů 180 stupňů.

Trojúhelník má tři úhly.

Jedná se nepochybně o argument apriorní, neboť obě premisy jsou matematické pravdy. Jedná se zároveň o argument *quia*, protože predikátem je definiční známka pojmu trojúhelník, zatímco středním pojmem je atribut trojúhelníku, který součástí definice trojúhelníku není.

Jako příklad aposteriorního *propter quid* argumentu můžeme uvést následující sylogismus:

¹²¹ Užití termínů *a priori* a *a posteriori* v moderní literatuře jako synonym pro argument *propter quid* a *quia* bez odlišení scholastického významu těchto termínů od (dnes zažitého) kantovského je běžné – viz např. S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 99; Robert P. Prentice *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De Primo Principio*, Roma: Antonianum 1970, str. 142n. aj.

¹²² Viz např. KČR B2.

¹²³ Na důležitý rozdíl mezi těmito dvěma způsoby definice apriorního poznatku upozornil S. Kripke (*Naming and Necessity*, str. 35): je totiž docela dobře možné, že nějaká pravda je *a priori poznatelná*, nikoliv však aktuálně *poznána* (Kripke uvádí příklad řešení matematického problému pomocí počítače, tedy v závislosti na aposteriorní evidenci). V tomto druhém smyslu nepochybně existují i „analytické *a posteriori*“ poznatky.

Kdo nemá svobodnou vůli, není mravně zodpovědný.
Někteří živočichové nemají svobodnou vůli.
Někteří živočichové nejsou mravně zodpovědní.

Argument je aposteriorní, neboť nižší premisa zřejmě není *a priori* poznatelná (nebo alespoň není zřejmé, že je apriorně poznatelná), a zároveň *propter quid*, neboť nepřítomnost svobodné vůle je důvodem absence mravní zodpovědnosti, a nikoliv naopak¹²⁴

Je tedy zřejmé, že distinkce *a priori* × *a posteriori* a *propter quid* × *quia* je třeba rozlišovat, a to navzdory tomu, že v mnoha „typických“ případech splývají, a že kantovské rozlišení bylo do jisté míry již implicitně přítomno ve scholastickém posunu významu původně aristotelské klasifikace *ὅτι* × *διότι*. To se týká především pojmu *argumentu quia*: zaměření scholstiků na usuzování z *reálných účinků* na *reálné příčiny* při interpretaci jeho obsahu přirozeně vedl k tomu, že byly jako jeho instance obvykle brány v úvahu pouze argumenty, vycházející z empirických premis, konstatujících *existenci* nějakých jsoucen. Tak došlo k pozvolnému „driftování“ tohoto pojmu ve směru jeho pozdějšího kanotvského obsahu.

3.2.3 Argument *quia* vs. induktivní argument

Rozlišení mezi argumentací *propter quid* a *quia* bývá někdy (ovšem ne tak často) konfundováno s rozlišením mezi argumentací *deduktivní* a *induktivní*.¹²⁵ Důvodem je, jak se zdá, jistá povrchní podobnost mezi induktivním argumentem a argumentem *quia* (zejména ve scholastickém významovém posunu). Oba tyto kognitivní postupy se shodují například v tom, že vycházejí ze *zkušenosti* (o níž se předpokládá, že poskytuje pouze *jednotlivé a nahodilé* poznatky) a směřují *za* zkušenost; jiným jejich shodným rysem je, že jak argument *quia*, tak induktivní úsudek mohou být (jak ještě níže vyložíme) prostředkem k poznání *principů*, a konečně, indukce je v jistém smyslu, podobně jako argument *quia*, postupem od *účinku* k *příčině* (induktivní metodou formulujeme obecné teorie, které *vysvětlují a zdůvodňují* pozorované jevy), a konečně sám Aristotelés někdy popisuje indukci způsobem velmi podobným důkazu *quia*.¹²⁶ Tyto podobnosti a analogie rysy by nás nicméně neměly svést k přehlédnutí hlubokého rozdílu, který se mezi oběma pojmy nalézá.

Termín „indukce“ pochází z Ciceronova latinského překladu Aristotelova termínu *ἐπαγωγή*; Aristotelova teorie indukce však bohužel není zcela jasná a Aristotelés sám věnuje jejímu výkladu nesrovnatelně méně prostoru, než kolik se dostalo jeho nauce o deduktivním uvažování. Hlavním souvislým textem věnovaným indukci je poněkud temná poslední 19. kapitola 2. knihy *Druhých analytik*.¹²⁷ Aristotelés se zde staví čelem k palčivému problému našeho způsobu poznání prvních principů, který z počátku vypadá jako neřešitelná aporie (jedná se v podstatě o inkarnaci Platónova „paradoxu učení“ z dialogu *Menón*¹²⁸): na jednu stranu Aristotelés již dříve ukázal,¹²⁹ že veškeré vědecké dokazování vychází z již známých předpokladů; tudíž musejí existovat nějaké nedokazatelné principy.¹³⁰ Na druhou stranu se zdá, že tyto principy – základní poznatky – nemůžeme vlastnit ani jako vrozené, ani jako získané.

¹²⁴ Pokud někdo má za to, že je tomu naopak, nechť si v daném sylogismu prohodí funkci středního pojmu a predikátu, čímž získá rovněž platný aposteriorní argument.

¹²⁵ Srov. například T. Machula: „Rozdělení a metody vědy podle Tomáše Akvinského“, in: Tomáš Akvinský: *Rozdělení a metody vědy*, str. 12. M. Dreyer („Wissenschaft als Satzsystem. Die *Theoremata* des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs“, in: L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, str. 99) hovoří o tom, že podle Scota „získává metafyzika pojem Boha jakožto nekonečného jsoucná induktivně, vycházejíc ze svého vlastního předmětu, jsoucná“ – v této formulaci, jak se zdá, splývá indukce zároveň s abstrakcí (jediný z příbuzných pojmů aplikovatelný na způsob *nabývání pojmu*) i s argumentem *quia* (skutečný Scotův postup, jak dokazuje existenci nekonečného jsoucná). Richard Cross: *Duns Scotus on God*, Oxford: Ashgate 2005, str. 127–128 oba pojmy rozlišuje, ale viz pozn. 110.

¹²⁶ *An. Pr.* 2, 23, 68b15–30.

¹²⁷ Podobné myšlenky opakuje Aristotelés v poněkud jiném kontextu ještě v 1. a 9. kapitole 1. knihy *Metafyziky* (zejména *Met.* 1, 1, 981a nn.); o příkladu jakožto induktivní rétorické metodě se zmiňuje ve druhé kapitole 1. knihy *Rétoriky*. V *Prvních analytikách* (viz pozn. 127) pak podává ještě poněkud odlišný výklad o indukci, o němž bude řeč níže.

¹²⁸ *Menón* 80d.

¹²⁹ *An. Post.* 1, 10, 76a12; *ibid.* 1, 1, 71a1; *ibid.* 71b20–24.

¹³⁰ *An. Post.* 1, 2, 71b27.

Možnost, že bychom je měli vrozené, Aristotelés zamítá s tím, že bychom si toho přece museli všimnout – vždyť by se muselo jednat o poznatky ještě zřejmější, než závěry důkazů. Alternativa, že by tyto první poznatky byly získané, se však jeví jako rovněž nemožná, neboť z doposud provedeného výkladu se zdá, že každé poznání vychází vždy z něčeho, co už je *předem* známé,¹³¹ tyto principy však mají být *první*.

Aristotelovo řešení této aporie spočívá, nakolik lze jeho výkladu porozumět, v následující myšlence: Jestliže znalost prvních principů nemáme vrozenou, ani ji nemůžeme získat tak říkajíc „z ničeho“, nýbrž musí vycházet alespoň z nějakého dřívějšího vědění, pak musíme u člověka předpokládat jakousi vrozenou *schopnost* či *dispozici* poznání prvních principů načerpat. Východiskem rozvinutí této dispozice je jednotlivé smyslové poznání, jehož opakováním a uchováním v paměti vzniklá zkušenost a na jejím základě postřehuje posléze rozum principy, na nichž spočívá deduktivní vědecké poznání. Tento proces, jímž se od jednotlivých smyslových poznatků dospěje k náhledu (*νοῦς*) obecného principu, pak Aristotelés nazývá „indukcí“ – „ἐπαγωγή“.

Klasická koncepce indukce představuje interpretaci tohoto Aristotelova výkladu, přičemž proces přechodu od jednotlivých smyslových poznatků k obecnému principu je interpretován jako *zobecnění* určitých *individuálních* poznatků – vyjádřeno velmi obecně, pozorujeme-li v dostatečném počtu individuálních případů, že jev typu F je spojen s jevem G, můžeme usoudit, že *všeobecně platí*, jestliže F, pak G. Vzhledem k tomu, že závěr takového induktivního úsudku ze sumy jednotlivých předpokladů *logicky nevyplývá*, neboli jinými slovy, alternativa, že by všechny předpoklady byly pravdivé, a závěr přesto nepravdivý, není *nemožná*, ale pouze *nepravděpodobná*, není závěr induktivního úsudku *jistý*, nýbrž pouze do jisté míry *pravděpodobný*.

Scholastické chápání indukce je ovšem poněkud obsažnější, než bylo právě naznačeno.¹³² Za prvé, scholastický pojem indukce je opřen o aristotelské esencialistické chápání reality, které poskytuje základní oprávnění vůbec předpokládat platnost nějakých obecných a nutných zákonitostí, které je možné v poveze věcí induktivním usuzováním odkrýt. Za druhé, scholastický pojem indukce se opírá o *princip dostatečného důvodu*, který zaštiťuje platnost úsudek ze *stálého spojení* na *nutné spojení* (neboli, Humeovsky řečeno, úsudek z *conjunction* na *connexion*¹³³) – pokud se vyskytuje pravidelné spojení určité vlastnosti s nějakým subjektem, a to za nejrůznějších okolností, nemůže se jednat o náhodu, nýbrž musí zde být nějaký dostatečný důvod, jímž nemůže v posledku být nic jiného, než samotná přirozenost dané věci.¹³⁴

U takto chápané indukce (ať už v „holé“ verzi, nebo ve scholastickém rozvinutí) si všimneme dvou podstatných rysů.

Za prvé, jak už bylo řečeno, obecně vzato se nejedná o deduktivně platný argument – induktivně získaný závěr z předpokladů logicky neplyne. Scholastické pojetí indukce se ovšem deduktivnímu argumentu blíží – přijmeme-li jako premisy

- (i) princip dostatečného důvodu;
- (ii) předpoklad, že pravidelnost výskytu vlastnosti F u předmětů druhu resp. rodu G není dostatečně zdůvodněna žádnými akcidentálními okolnostmi;
- (iii) samotný fakt pravidelného výskytu vlastnosti F u předmětů druhu či rodu G,

pak závěr, že tato vlastnost je nutně dána specifickou, resp. generickou esencí předmětu, vyplývá z těchto předpokladů *deduktivně*. Na druhou stranu, induktivní argument zřejmě není *totéž* jako právě nastíněný deduktivní úsudek. Tento argument totiž sice nějak zajišťuje

¹³¹ *An. Post.* 1, 1, 71a1.

¹³² Přehled různých středověkých teorií indukce viz: Julius R. Weinberg: „Some Medieval Views of Induction“, in: Julius R. Weinberg: *Abstraction, Relation and Induction. Three Essays in the History of Thought*, Madison – Milwaukee: University of Wisconsin Press 1965. K proměnám pojmu indukce mezi scholastikou a moderním myšlením viz Peter Robert Dear: *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press 1995, str. 11–31, zvl. str. 26n.

¹³³ Srov. David Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford – New York: Oxford University Press 1999, sect. 7, str. 49–61 (SBN 60–78).

¹³⁴ K tomu srov. též S. Sousedík, *Identitní teorie predikace* str. 62–63.

oprávněnost induktivního usuzování, samotný induktivní úsudek však má formu přechodu od několika *jedinečných* případů k *obecnému závěru*, bez dalších premis. Princip dostatečného důvodu není v induktivním úsudku ani tak principem *ex quo* („z něhož“), jako principem *quo* („jímž“), hraje tedy podobnou roli jako např. princip sporu v sylogismu.

Za druhé, míra jistoty neboli (z hlediska moderní epistemologie) míra justifikace obecného závěru přímo závisí na míře jistoty či justifikace individuálních předpokladů. Jinými slovy: kdyby byla zpochybněna spolehlivost nějaké podstatnější části konkrétních pozorování, z nichž byl obecný závěr induktivně vyvozen, byl by zpochybněn i tento závěr. Tohoto rysu indukce si dobře povšimněme, protože ačkoliv snad není nijak překvapivý, a pokud jde o rozlišení indukce a argumentu *quia*, nehraje žádnou roli, přesto uvidíme, že v kontextu problematiky povahy justifikace prvních principů

Pokud bychom vycházeli z právě nastíněného pojmu indukce, pak je jeho zásadní odlišnost od argumentu *quia* zřejmá: Argument *quia* je především, stejně jako argument *propter quid* ale na rozdíl od induktivního argumentu, úsudkem *deduktivním*, logicky formálně platným. Mimo to, induktivní argument vychází z *individuálních případů*, zatímco důkaz *quia*, alespoň v původním aristotelském chápání, vyžaduje již *obecné* premisy (a nejedná se tedy přísně vzato vlastně nikdy o argument *ze zkušenosti*, ačkoliv tyto obecné premisy mohou být *pro nás* „známější“ než dokazované principy, které jsou sice o *sobě* známější, *pro nás* však méně známé¹³⁵). Ačkoliv tudíž závěrem důkazu *quia* může být první „nedokazatelný“ princip (například výše jsme postupem *quia* dokázali, že každý trojúhelník má tři úhly), problém poznání prvních obecných principů tím není vyřešen, ale pouze se posouvá, neboť si můžeme položit otázku, jak poznáváme pravdivost obecných premis argumentu *quia*. Má-li tedy indukce představovat řešení problému poznání prvních principů, nemůže být totožná s argumentem *quia*.

Tento zásadní rozdíl mezi indukcí a úsudkem *quia* platí i s ohledem na scholastický pojem argumentu *quia*, zahrnující úsudky z existenčních konstatování. Ačkoliv o těchto „*quia*“ argumentech lze (na rozdíl od pravých aristotelských argumentů „*ἔστι*“) právem tvrdit, že vycházejí ze zkušenosti, přesto mají strukturu zcela odlišnou od induktivního úsudku. Zatímco totiž induktivní úsudek má formu *zobecnění* několika jedinečných poznatků, argument *quia* tohoto typu má formu úsudku z empiricky konstatovaného účinku na existenci příčiny a moment *zobecnění* vůbec neobsahuje.

Až potud se tedy zdá rozlišení mezi induktivním úsudkem a argumentem *quia* jasné. Situaci však komplikuje skutečnost, že samotný Aristotelés užívá termínu *ἐπαγωγή* ještě v mírně odlišném významu, který se pojmu argumentu *quia* již povážlivě blíží, neboť Aristotelés o něm hovoří jako o svého druhu sylogismu – a to ve 23. kapitole 2. knihy *Prvních analytik*.¹³⁶ Aristotelés zde indukci chápe nikoliv jako *zobecnění* z několika *individuálních* případů, nýbrž jako přechod od *méně obecných tvrzení* k *obecnějšímu tvrzení*. Takovou indukci lze prý dokonce vyjádřit ve formě jakéhosi induktivního sylogismu, který má následující formu:

$$\begin{array}{l} \text{Každé } C \text{ je } A \\ \text{Každé } C \text{ je } B \\ \hline \text{Každé } B \text{ je } A \end{array}$$

Tato forma skutečně připomíná sylogismus – jako by se jednalo o modus *Darapti* 3. figury, ovšem s univerzálním závěrem položeným místo partikulárního, což by znamenalo, že forma úsudku není platná. Uvedená podobnost je však do značné míry pouze zdánlivá. Za prvé, Aristotelés upozorňuje, že platnost úsudku vyžaduje, aby horní premisa byla *konvertibilním soudem* – jinými slovy, aby platilo nejen *Každé C je A*, ale také *Každé A je C*.¹³⁷ Za druhé, termín *C* je třeba v tomto případě chápat jako *zkratku za několik specifických případů* („konvertibilita“

¹³⁵ Viz Aristotelův výklad v *An. Post.* 1, 13, 78a23–29 a *ibid.* 71b34–72a6.

¹³⁶ K rozlišení obou významů Aristotelovy „*ἐπαγωγή*“ srov. Julius R. Weinberg: „Some Medieval Views of Induction“, str. 125n.

¹³⁷ *An. Pr.* 2, 23, 68b22–25.

horní premisy tudíž vlastně znamená, že tento výčet specifických případů je *vyčerpávající*.¹³⁸ Proto by adekvátnější zachycení tohoto „induktivního sylogismu“ muselo vypadat spíše následovně (volba písmen bude v zápětí objasněna).

$S_1, S_2, S_3, \dots$ jsou M (a nic jiného není M)
$S_1, S_2, S_3, \dots$ jsou P
Každé M je P

J. Weinberg¹³⁹ zde Aristotela interpretuje tak, že u indukce tohoto typu se jedná o zobecnění tvrzení platných o všech druzích téhož rodu na tvrzení platné o tomto rodu. To však odporuje výslovnému tvrzení Aristotela, že v tomto induktivním sylogismu se dokazuje, že „vyšší termín náleží střednímu termínu“.¹⁴⁰ Aristotelés zde jistě neužívá výrazů „vyšší termín“ a „střední termín“ relativně, ve vztahu *právě k tomuto* sylogismu, jinak by totiž nemohl tvrdit, že se v závěru vyskytuje střední termín. Proto je třeba tyto termíny chápat *absolutně*, s ohledem na „přirozené“ uspořádání nutných predikátů o nějakém subjektu. V tomto smyslu je tedy „střední termín“ (M) buď nějaký reálnému subjektu *blíže* atribut, anebo definice subjektu, a „vyšší termín“ (predikát závěru, tedy P) je nějaký atribut *vzdálenější*. Závěrem induktivního sylogismu není tudíž nějaká výpověď o *rodu*, nýbrž výpověď, která spojuje buď *definici rodu* (resp. druhu) nebo *blíže atribut* s nějakým *vzdálenějším atributem* – jinými slovy, závěrem induktivního sylogismu není ani definice nějakého rodu či druhu, ani závěr o nějakém rodu či druhu, nýbrž nějaký *princip*. To také Aristotelés sám říká:

[9] Tak tedy vypadá sylogismus, jímž se dokazuje první a bezprostřední premisa.

Princip totiž není nic jiného, než právě první a bezprostřední (tj. nedokazatelná skrze nějaký střední pojem) premisa.

Princip této „sylogistické“ indukce je dostatečně zřejmý: jestliže pro *všechny* druhy, které mají nějakou vlastnost M, platí, že mají také vlastnost P, potom P je atributem M.

Z tohoto shrnutí je však již zřejmé, že podobnost tohoto induktivního úsudku se sylogismem je opět spíše povrchní, a že v jádru se jedná o stále týž pojem indukce. Od indukce, jak ji Aristotelés popisuje ve *Druhých analytikách*, se liší pouze ve dvou ohledech: Za prvé, zobecnění nevychází od *individuálních* případů, ale od partikulárních případů *specifických* (to je zřejmé z příkladů, které Aristotelés uvádí: člověk, kůň, mezek¹⁴¹). Za druhé, (zřejmě vzhledem k tomu, že jednotlivých druhů, jimž náleží nějaký atribut, je omezený počet, zatímco počet jednotlivých individuí je potenciálně neomezený) výčet případů je *úplný*.¹⁴²

Vzhledem k tomuto druhému požadavku je ovšem pravda, že tento typ argumentu je deduktivně platný bez ohledu na jakékoliv další předpoklady. To ovšem nic nemění na jeho podstatné odlišnosti od úsudku *quia*, kterou sdílí s induktivním argumentem vycházejícím z jednotlivých případů.

3.2.4 Indukce vs. abstrakce

Poslední dvojici pojmů, které někdy nebývají dostatečně navzájem odlišovány, představují pojmy *indukce* a *abstrakce*. Důvod této možné konfúze je jednak věcný – jak abstrakce, tak indukce spočívají v jakémsi *zobecnění*, přechodu od individuálního poznání k obecnému,

¹³⁸ *Ibid.* 68b21; 68b27–29.

¹³⁹ Viz pozn. 136.

¹⁴⁰ *An. Pr.* 2, 23, 68b15–19.

¹⁴¹ *Ibid.* 68b21.

¹⁴² V pozdní scholastice (např. J. Jungius) se oba typy indukce rozlišovaly, přičemž indukce z individuálních případů se nazývala indukci *primární* a indukce z obecných případů se nazývala indukci *sekundární*. Viz P. R. Dear: *Discipline & Experience* str. 28, pozn. 49.

vaný typicky jako *jisté a evidentní poznání* (*cognitio certa cum evidentia*) – přičemž se tyto pojmy různým způsobem navzájem konfundovaly.¹⁴⁹

Důležitou roli v tomto procesu stoupajícího ocenění jistoty jakožto klíčové kvality poznání hraje právě postava Jana Dunse Scota. Scotus byl jedním z prvních myslitelů, kteří poukázali na skutečnost, že jistota nijak nesouvisí s nutností: že jisté může být i poznání nahodilých předmětů, a není proto o nic méně hodnotné.¹⁵⁰

Duns Scotus obhajuje možnost jistého poznání vůbec paradoxně v diskusi s iluminační teorií Jindřicha z Gentu,¹⁵¹ která je augustinského původu, a dochází k závěru, že možnost jistoty našeho poznání lze obhájit jedinečně na základě *aristotelských* předpokladů.¹⁵² Ponecháme-li stranou poznání smyslové, jehož jistotu Scotus pokládal spolu s Aristotelem za nepochybnou, a omezíme-li se na poznání rozumové, má lidská mysl možnost dospět k jistému poznání na základě tří různých východisek:

- (i) náhled prvních principů¹⁵³
- (ii) induktivní poznání¹⁵⁴
- (iii) reflexivní poznání svých vlastních aktů (introspekce)¹⁵⁵

V našem kontextu jsou důležité především první dva typy jistého rozumového poznání. V souvislosti s výše provedeným výkladem Aristotelova chápání indukce jako způsobu poznání prvních principů nás může zarazit skutečnost, že Scotus mezi náhledem prvních principů a induktivním poznáním vůbec *rozlišuje*: vždyť Aristotelés vypracoval teorii indukce právě jako vysvětlení způsobu, jak dospíváme k náhledu prvních principů! Pro Aristotela bylo tedy poznání principů a induktivní poznání totéž:

[10] Indukce se týká principů a obecného [poznatku],¹⁵⁶ kdežto sylogismus z obecného [poznatku] vychází.¹⁵⁷

¹⁴⁹ Srov. např. následující způsoby definování vědy u autorů druhé a třetí scholastiky: C. Frassen: *Philosophia academica*, tom. 1, Logica, p. 3, sect. 2, q. 5, str. 411b: „*Notandum...Scientiae nomen posse tribus modis usurpari... 1. Latissime pro quocumque actu, quo quis iudicat propositionem aliquam esse veram vel falsam, sive actus ille sit discursivus sive non, certus aut incertus, obscurus aut evidens... 2. Strictius sumitur pro cognitione certa et evidenti, non tamen per discursum genita... 3. Strictissime pro notitia certa et evidenti per demonstrationem genita...*“ Petrus Hurtadus de Mendoza: *Universa philosophia*, Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost, haeredis Rouille 1624, tom. 1: Logica, disp. 11, sect. ult., § 118, str. 160b: „*Scientia proprie sumpta est actus conclusionis, quam defini, esse actum deductum ex duobus principiis certis, et evidentibus... Scientia a priori est cognitio rei per causam et quod illius est causa, ecce evidentia; et quod aliter se habere non potest, en certitudo. Scientia a posteriori est cognitio causae per effectum, et quod illius est effectus, cui non addo, et quod aliter se habere non potest, quia saepe ex effectu contingenti causa monstratur.*“ Josephus Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Barcinnone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Eboraci: Herder 1961, vol. 1, n. 223, str. 202: „*Scientia est cognitio certa per causas*“, srov. ibid. n. 210, str. 188.

¹⁵⁰ K tomu srov. Antonie Vos: *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2006, str. 11 aj.

¹⁵¹ Nejdůležitějším textem je *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 202n.* (ed. Vat. III, 123n.).

¹⁵² K tomu srov. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* str. 193n., M. Chabada: *Ján Duns Scotus* str. 22–35, R. Pasnau: „Cognition“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus* str. 300–304.

¹⁵³ Viz citát [11] na str. 49.

¹⁵⁴ Viz citát [12] na str. 50.

¹⁵⁵ *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 238* (ed. Vat. III, 144): „*De tertiis cognoscibilibus, scilicet de actibus nostris, dico quod certitudo de multis eorum sicut de primis et per se notis... ‚Nos vigilare‘ est per se notum, sicut principium demonstrationis.*“ Tento typ jistého poznání – totiž poznání vlastní existence a vnitřních intencionálních aktů – jako jediný Scotus nepřebírá od Aristotela, nýbrž z augustinské tradice – srov. např. Augustinus: *De civitate Dei* XI, c. 26 (PL XLI, 340): „*Nulla in his veris Academicorum argumenta formido dicentium: quid si falleris? Si enim fallor, sum. Nam qui non est, utique nec falli potest: ac per hoc sum, si fallor. Quia sum ergo, si fallor, quomodo esse me fallor, quando certum est me esse, si fallor? Quia igitur essem qui falleretur, etiamsi falleretur, procul dubio in eo, quod me noui esse, non fallor. consequens est autem, ut etiam in eo, quod me noui nosse, non fallar. Sicut enim novi esse me, ita novi etiam hoc ipsum, nosse me. Eaque duo cum amo, eundem quoque amorem quiddam tertium nec inparis aestimationis eis quas noui rebus adiungo. Neque enim fallor amare me, cum in his quae amo non fallar; quamquam etsi illa falsa essent, falsa me amare uerum esset. Nam quo pacto recte reprehenderet et recte prohiberet ab amore falsorum, si me illa amare falsum esset? Cum vero et illa vera atque certa sint, quis dubitet quod eorum, cum amantur, et ipse amor verus et certus est?;*“ dále: *Contra Academicos* III, c. 11, n. 26 (PL XXXII, 947): „*Non enim video, quomodo refellat Academicus eum qui dicit: Hoc mihi candidum videri scio; hoc auditum meum delectari scio; hoc mihi iucunde olere scio; hoc mihi sapere dulciter scio; hoc mihi esse frigidum scio.*“.

¹⁵⁶ Na tomto místě i ve výkladu indukce v 19. kapitole 2. knihy *Druhých analytik* Aristotelés často užívá termín „τὸ κατὰ τὸν“, který je v daném kontextu třeba chápat nikoliv ve smyslu *obecnina*, tj. *obecný pojem*, nýbrž ve smyslu *obecný*

Neupadá tedy Scotus snad přece do jakéhosi ne-aristotelského apriorismu či innatismu, pokud jde o poznání prvních principů?

V následujícím výkladu ukážeme, že tomu tak není, a že Scotovo rozlišení obou typů poznání má své hluboké důvody, které vycházejí z bytostně *aristotelských*, a nikoliv augustinско-platónských předpokladů.

Pokud jde totiž o samotnou Aristotelovu teorii indukce jako způsobu poznání prvních principů, je třeba upozornit na to, že v sobě obsahuje jistý problematický bod, který lze chápat jako nedůslednost či dokonce vnitřní rozpor. Jedná se o to, že Aristotelés, jak se zdá, popisuje nekonsistentně *epistemický status* prvních principů.

Na jednu stranu totiž říká, že principy jsou předmětem *náhledu* (*νοῦς*), což je způsob poznání, mající všechny známky epistemické *soběstačnosti*: Aristotelés mu přiděluje takové charakteristiky jako „neomylný“, „nejpřesnější“, „nejpravdivější“ atd.,¹⁵⁸ první principy, které jsou jeho předmětem, jsou „bezprostřední“ – to vše se zdá vylučovat možnost, že by tento druh poznání závisel na jakémkoliv jiném co do své epistemické fundace či justifikace, neboli řečeno jazykem moderní epistemologie, poznatky, které jsou obsahem náhledu, mají charakter „fundamentálních přesvědčení“, jejich justifikace nezávisí na žádných jiných poznatcích či přesvědčeních.

Naproti tomu, jak jsme již výše zdůraznili,¹⁵⁹ je-li poznání principů výsledkem induktivního úsudku, rozhodně je nelze považovat za epistemicky fundamentální, neboli co do své justifikace zcela nezávislé na jiných poznatcích, neboť míra jistoty závěru induktivního úsudku je závislá na míře jistoty jeho premis. Mimoto, i samotný induktivní úsudek se, má-li vůbec být schopen poskytnout jistotu, musí opírat o v nějakém slova smyslu předpokládaný princip dostatečného důvodu; pokud by tedy justifikace principů byla bytostně založena na indukci, hrozilo by, že výklad epistemického založení rozumového poznání jako takového upadne do bludného kruhu.

Scotovo rozlišení induktivního poznání od náhledu prvních principů lze chápat jako pro-nikavé řešení této implicitní aporie v Aristotelově výkladu, které odstraňuje Aristotelovy nedůslednosti a zároveň uchovává principy, na nichž aristotelské pojetí poznání spočívá. Scotův výklad povahy epistemické justifikace u obou typů poznání je natolik instruktivní, že se vyplatí ocitovat jej v souvislejších celcích. O náhledu prvních principů říká Scotus toto:

[11] Odpovídám, že pokud jde o tento typ poznání, smyslové vnímání není jeho příčinou, nýbrž pouze příležitostí k němu – rozum totiž nemůže mít jiné poznání nesložených [termínů], než to, které načerpá od smyslů. Jakmile však takové poznání získá, je ihned ze své vlastní síly schopen tyto termíny skládat. Je-li pak díky těmto termínům složení evidentně pravdivé, rozum mu vysloví souhlas na základě termínů a svojí vlastní silou, nikoliv silou smyslového vnímání, od něž tyto termíny z vnějšku převzal. *Příklad*: Když rozum načerpá ze smyslů pojem *celek* a pojem *být větší než* a složí z nich propozici *každý celek je větší než jeho část*, vysloví s tímto složením souhlas ze své vlastní síly a na základě termínů, a nikoliv pouze proto, že viděl termíny spojené ve skutečnosti – tak, jako souhlas s propozicí *Sókratés je bílý* vysloví proto, že vidí, že jsou termíny spojené ve skutečnosti.

Ba co více: tvrdím, že i kdyby všechny smyslové vjemy, z nichž tyto termíny pocházejí, byly nepravdivé, anebo (což oklame ještě snáze) kdyby některé byly pravdivé a některé nepravdivé, rozum by se v těchto principech neklamal, neboť by mu byly vždy přístupné [jejich] termíny, které by byly příčinou jejich pravdivosti. Je to podobné, jako kdyby někomu, kdo je slepý od narození, byly ve snu zázračně vtištěny vjemy bílé a černé, a zůstaly by mu i po probuzení. Kdyby pak [jeho] rozum na základě abstrakcí z těchto vjemů složil propozici *bílá není černá*, nemýlil by se v ní, ačkoliv byly její termíny získány z chybného smyslového vnímání. Příčinou pravdivosti této negativní propozice je

poznatek, obecný soud. Přistoupíme-li na tuto interpretaci, zmizí tím z Aristotelových textů nejzávažnější záminka pro konfúzi indukce a abstrakce – srov. kap. 3.2.4 a J. R. Weinberg: „Some Medieval Views of Induction“, str. 125n.

¹⁵⁷ EN 6, 3, 1139b28–29: «ἡ μὲν δὴ ἐπαγωγὴ ἀρχῆς ἐστὶ καὶ τοῦ καθόλου, ὁ δὲ συλλογισμὸς ἐκ τῶν καθόλου» (čtu spolu s J. Barnesem »ἀρχῆς« místo »ἀρχή« podle L^b).

¹⁵⁸ Srov. *An. Post.* 2, 19, 100b5–14.

¹⁵⁹ Kap. 3.2.3.

totiž formální pojmové vymezení termínů, které rozum takto načerpal, a to příčinou, jež působí nutně.¹⁶⁰

Naproti tomu o induktivním poznání Scotus říká:

[12] O tom, co se poznává druhým způsobem, totiž o poznacích ze zkušenosti, říkám, že i ten, kdo měl zkušenost pouze s mnoha jednotlivými případy a nikoliv se všemi, a to nikoliv vždy, ale pouze často, přece neomylně ví, že je tomu tak vždy a ve všech případech – a sice na základě následující propozice uložené v duši: *cokoliv nastává často díky nějaké nesvobodné příčině, je přirozeným účinkem této příčiny*. Tato propozice je rozumu známá, i kdyby snad její termíny byl získal z oblouzených smyslů, protože nesvobodná příčina nemůže „často“ produkovat takový účinek, k jehož opaku je [přirozeně] zaměřena, nebo k němuž svojí formou není zaměřena...¹⁶¹

Někdy se však princip, který jsme poznali ze zkušenosti, již nepodaří redukovat na žádný vyšší princip zřejmý z termínů, nýbrž zastavíme se u zjištění, že to tak v mnoha případech je, přičemž časté spojení termínů poznáváme ze zkušenosti. Příkladem je poznatek, že bylina určitého druhu je pálivá. Zde nelze nalézt žádný dřívější střední pojem, pomocí něž by bylo možné tento atribut o subjektu dokázat *propter quid*, nýbrž musíme se u něj zastavit jako u prvotního poznatku založeného na zkušenosti. A přestože je nejistota a omylnost takového poznatku vyloučena onou propozicí *častý účinek nějaké nesvobodné příčiny je jejím účinkem přirozeným*, jedná se o nejnižší stupeň vědeckého poznání. Možná zde dokonce nejde o poznání aktuálního spojení termínů, nýbrž pouze aptitudinálního – pokud je totiž oním atributem nějaká absolutní věc od subjektu odlišná, mohla by být od subjektu bezrovně oddělena, a zkušenost by tudíž nespočívala v poznatku *že to takto je*, nýbrž *že to má sklon takto být*.¹⁶²

Jaké lze z obou citátů učinit závěry pro interpretaci Scotova chápání povahy induktivního poznání a náhledu prvních principů a vzájemného vztahu těchto typů poznání? Pokud jde o poznání prvních principů (mezi něž patří všechny pravdy „*ex terminis*“, tj. jak výpovědi *primo modo dicendi per se*, tak výpovědi *secundo modo dicendi per se*), Scotus jasně rozlišuje: pokud jde o *pojmový materiál* těchto pravd, ten získáváme – *samozřejmě* – ze smyslů. Ovšem samotný *náhled pravdivosti* daného principu již na smyslech nezávisí, nýbrž opírá se *vylučně o* vzájemný vztah termínů daného soudu – i kdyby se smysly nějak mýlily, i kdybychom zázračně získali zcela nepravdivé smyslové vněmy, přesto i na základě takto „bludným“ způsobem získaného materiálu je možné nahlédnout nutné vztahy, které jednotlivými pojmy panují.

¹⁶⁰ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 234 (ed. Vat. III, 140–141): „*Respondeo – quantum ad istam notitiam – quod intellectus non habet sensus pro causa, sed sed tantum pro occasione, quia intellectus non potest habere notitiam simplicium nisi acceptam a sensibilibus; illa tamen accepta, virtute sua potest simul componere simplicia, – et si ex ratione talium simplicium sit complexio evidenter vera, intellectus virtute propria et terminorum assentiet illi complexioni, non virtute sensus a quo accipit terminos exterius. Exemplum: Si ratio ‚totius‘ et ratio ‚maioritatis‘ accipiantur a sensu, et intellectus componat istam ‚omne totum est maior sua parte‘, intellectus virtute sui et istorum terminorum assentiet indubitanter isti complexioni, et non tantum quia vidit terminos coniunctos in re – sicut assenti isti ‚Socrates est albus‘, quia videt terminos in re uniri. Immo dico quod si omnes sensus essent falsi, a quibus accipiuntur tales termini, vel quod plus est ad deceptionem, aliqui sensus falsi et aliqui sensus veri, intellectus circa talia principia non deciperetur, quia semper haberet apud se termino qui essent causa veritatis: utpote si alicui caeco nato essent impressae miraculose in somniis species albedinis et nigredinis, et illae remanerent post, in vigilia, intellectus abstrahens ab eis componeret istam ‚album non est nigrum‘; et circa istam non deciperetur intellectus, licet termini accipiantur a sensu errante, – quia ratio formalis terminorum, ad quem devenit est, est necessaria causa veritatis huius negativae.‘*”

¹⁶¹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 235 (ed. Vat. III, 141–142): „*De secundis cognoscibilibus, scilicet de cognitis per experientiam, dico quod licet experientia non habeatur de omnibus singularibus sed de pluribus, neque quod semper sed quod pluries, tamen expertus infallibiliter novit quia est et semper et in omnibus – et hoc per istam propositionem quiescentem in anima: ‚quidquid evenit ut in pluribus ab aliqua causa non libera, est effectus naturalis illius causae‘; quae propositio nota est intellectui licet accepisset terminos eius a sensu errante, quia causa non libera non potest producere ‚ut in pluribus‘ effectum non libere ad cuius oppositum ordinatur, vel ad quem ex sua forma non ordinatur...‘*”

¹⁶² Ord. I, d. 3, p. 1, q. 4, n. 237 (ed. Vat. III, 143–144): „*Quandoque autem est experientia de principio, ita quod non contingit per viam divisionis invenire ulterius principium notum ex terminis, sed statur in aliquo ‚vero‘, ‚ut in pluribus‘, cuius extrema per experimentum scitum est frequenter uniri, puta quod haec herba talis speciei est calida, – nec invenitur medium aliud prius, per quod demonstraretur passio de subiecto propter quid, sed statur in isto sicut primo noto, propter experientias: licet tunc incertitudo et fallibilitas removeantur per istam propositionem ‚effectus ut in pluribus alicuius causae non liberae, est naturalis effectus eius‘, tamen iste est ultimus gradus cognitionis scientificae. Et forte ibi non habetur cognitio actualis unionis extremorum, sed aptitudinalis. Si enim passio est alia res, absoluta, a subiecto, posset sine contradictione separari a subiecto, et expertus non haberet cognitionem quia ita est, sed quia ita aptum natum est esse.“* Srov. J. R. Weinberg, *Some Medieval Views of Induction*, str. 139–141.

V tomto smyslu lze říci, že podle Scoty je poznání principů (a to jak „formálně analytických“ pravd *primi modi dicendi per se*, tak pravd založených na pouhé virtuální obsaženosti pojmů, mezi které by Scotus nepochybně zařadil princip *celek je větší než jeho část*,¹⁶³ neboť v definiční analýze pojmu *celek* rozhodně není obsažen pojem *větší než své části*) *apriorní*, nikoliv *aposteriorní*, *induktivní*: rozum nahlíží tyto pravdy doslova „vlastní silou a silou termínů dané propozice“ (*virtute sua et terminorum*), zcela nezávisle na smyslovém vnímání. K tomu, aby rozum nahlédl, že platí uvedený princip *celek je větší než jeho část*, nepotřebujeme pozorovat, že platí často v jednotlivých případech a pak provést induktivní zobecnění na základě principu dostatečného důvodu. Stačí jakýmkoliv způsobem (příčemž jediným *přirozeným* způsobem je abstrakce ze smyslových vjemů) načerpat příslušné pojmy, a v nich už je poznání pravdivosti tohoto principu virtuálně obsaženo.

Z této schopnosti apriorního poznání principů, kterou Scotus rozumu přiznává, však nesmíme vyvozovat, že by Scotus spatřoval v rozumu nějaký zvláštní *zdroj* poznání vedle zkušenosti (resp. skrze zkušenost poznané reality) – v tom smyslu, jak později racionalisté, Kant a v určitém smyslu i logičtí pozitivisté rozlišují „pravdy ze zkušenosti“ a „pravdy z rozumu“. Naopak – Scotus se důsledně (podstatně důsledněji než předchozí augustinsko-františkánská tradice) hlásí k aristotelské tezi, že jediným přirozeným zdrojem našeho poznání (v tomto stavu, tj. ve stavu dědičného hříchu) je materiální skutečnost poznaná skrze smysly, že rozum je sám o sobě „*tabula rasa*“.¹⁶⁴ Pravdivost prvních principů je podle něj sice poznatelná zcela apriorně z pouhých pojmů; z toho ovšem naprosto nevyplývá, že by zdrojem a základem této pravdivosti nebyla v posledku empirická realita. Scotus ovšem říká, že „příčinou pravdy“ principů jsou *termíny*, tj. pojmy, z nichž se soud či propozice skládá. Tyto pojmy však byly získány abstrakcí z reality, nakolik se nám podává skrze smyslovou zkušenost – přesně vzato, objektivní pojmy neboli objektivní koreláty našich mentálních aktů *jsou* skutečností, *nakolik ji rozumově uchopujeme*.¹⁶⁵ Nutné vztahy mezi pojmy, které rozum odkrývá a vyjadřuje v poznatcích majících charakter principů, jsou tudíž nutné vztahy v realitě samé – nejsou to žádná apriorní pravidla, kterými by rozum „pořádal“ smyslovou zkušenost, ve smyslu Kantově nebo logických pozitivistů, a tím méně to jsou nějaké vrozené pravdy racionalistů. Tyto vztahy z rozumu nepocházejí, rozum je pouze *objevuje* a konstatuje jako nevyhnutelně platné *v realitě*. Tuto nauku stručně a jasně shrnuje Scotova odpověď na 1. kvestii ke 2. knize *Metafyziky* „*Zda jsou nám první komplexní principy přirozeně známy*“, tj. moderní terminologií, zda existují vrozené pravdy:

[13] Je třeba říci, že [duše] nemá žádné poznání přirozeně ze své povahy, a to ani jednoduchých [pojmů], ani složených [propozic], neboť „veškeré naše poznání pochází ze smyslů“. Nejprve je totiž pohnut smysl nějakým jednoduchým ne-složeným [obsahem]; takto pohnutým smyslem je pohnut rozum, takže chápe jednoduché [pojmy], což je první úkon rozumu. Dále, po postřehu jednoduchých [pojmů] následuje druhý úkon, a sice vzájemné spojování jednoduchých [pojmů do propozic]. Provede-li však rozum toto spojování, je mu dáno vyslovit s onou složenou pravdou souhlas díky přirozenému světlu, je-li ona složená [propozice] prvním principem.¹⁶⁶

Duns Scotus by tudíž odmítl jako falešné dilema otázku, zda je nějaké tvrzení pravdivé na základě skutečnosti, anebo na základě významu svých termínů: je-li totiž v rámci aristotelské teorie původu pojmů nějaké tvrzení pravdivé na základě významu svých termínů, je *eo ipso*

¹⁶³ Abychom předešli námitkám vycházejícím z infinitezimálního počtu, poznamenejme, že Scotus bere v úvahu pouze celky *konečné*; aktuální nekonečno pokud jde o kontinuální i diskrétní permanentní kvantitu Scotus nepovažuje za možné. Viz *In Met.* 2, q. 4–6, n. 21n (ed. Bonav. III, 245n); *ibid.* n. 51n (ed. Bonav. III, 252).

¹⁶⁴ *In Met.* 2, q. 1, n. 3 (ed. Bonav. III, 194): „*Philosophus III De anima: anima de se est, sicut tabula nuda in qua nihil depingitur; ergo secundum se et per naturam suam non habet aliquam cognitionem.*“ Jedná se o formální argument „z autority“ ve prospěch Scotova vlastního stanoviska, které vyjádří v bezprostředně následující *resolutio quaestionis* – viz níže citát [13].

¹⁶⁵ Viz výklad v kap. 5.1.

¹⁶⁶ *In Met.* 2, q. 1, n. 4 (ed. Bonav. III, 194): „*Dicendum quod non habet aliquam cognitionem naturalem secundum naturam suam, neque simplicium neque complexorum, quia, 'omnis nostra cognitio ortum habet a sensu'. Primo enim movetur sensus ab aliquo simplici non-complexo, et a sensu moto movetur intellectus et intelligit simplicia, quod est primus actus intellectus. Deinde, post apprehensionem simplicium sequitur alius actus, qui est componere simplicia ad invicem. Post illam autem compositionem habet intellectus ex lumine naturali, quod assentiat illi veritati complexae, si illud complexum sit primum principium.*“

pravdivé na základě skutečnosti – a to skutečnosti poznané v posledku skrze smysly. I ve smyslových obsazích jsou totiž již virtuálně obsaženy obecné charakteristiky věcí a nutné vztahy mezi nimi – například nutný vzájemný vztah celku a části je „obsažen“ či „realizován“ už v konkrétním smyslovém vjemu jakékoliv kvantity. Smysly tento „inteligibilní“ aspekt ovšem nejsou schopny „spatřit“, neboť tyto inteligibilní obecné aspekty reality nejsou schopné oddělit od jejich „srostlosti“ s konkrétní individualitou toho kterého vjemu – to dokáže až rozum, úkonem abstrakce.¹⁶⁷

Je-li tomu tak, jak bylo právě vyloženo, můžeme si položit otázku, jakou roli vůbec hraje ve Scotově teorii vědy indukce – a zde je třeba doplnit druhou část celkové charakteristiky Scotova chápání vědy. Z toho, co bylo zatím řečeno, se zdá, že Scotova koncepce vědy vypadá asi následovně: Nejprve ze smyslových dat abstrahujeme pojem subjektu dané vědy, tento zprvu konfúzní pojem analyzujeme na jeho formálně obsažené složky, čímž získáme definiční vymezení subjektu vědy (a všech vyšších rodů), dále na základě těchto definic nahlédneme všechny v pojmu virtuálně obsažené atributy – a tedy zároveň i principy, a konečně z definic a principů poté dedukujeme všechny ostatní atributy subjektu sylogistickým způsobem.

Takto popsany model vědy je ovšem pouze ideálem, jakého bychom snad dosahovali, kdyby naše přirozenost nebyla zasažena prvotním hříchem.¹⁶⁸ Ve skutečnosti je však naše poznání radikálně omezeno. Naše smyslové mohutnosti totiž nepronikají až k esencím substancí, nýbrž poznávají pouze jejich akcidenty – takže dokonce samotný pojem substance si tvoříme až sekundárně, abstrakcí jednoznačného pojmu „jsoucnost“ z akcidentů a připojením negace nedokonalosti, kterou obnáší ontologická nesamostatnost akcidentů.¹⁶⁹ A dokonce i v případě, kdy k esencím pronikáme, nedaří se nám často rezoluce konfúzního pojmu na jeho formálně konstitutivní složky. Naše „primární“ pojmová výbava, získaná pouhou abstrakcí, je tudíž velmi chudá a nedovoluje příliš dalekosáhlé dedukce virtuálně obsažených atributů (ještě tak nejlépe se to daří v kategorii kvantity, která je v aristotelsko-scholastickém pojetí předmětem matematiky a jejích subalterních věd). Pokud jde o difference, které konstituují nižší rody, nebo dokonce druhy substancí, k těm žádný přímý kognitivní přístup nemáme – a právě zde nastupuje role indukce, a následně argumentace *quia*: Vypozorované pravidelnosti nejprve zobecníme a na základě principu dostatečného důvodu induktivně vyvodíme, že určitá vlastnost je atributem, který nutně (nějak, ale ještě nenahlížíme jak) vyplývá z esence svého subjektu – tuto esenci ovšem ještě neznáme, o daném subjektu máme zprvu pouze nominální definiční vymezení, v lepším případě pomocí atributivních pojmů, v horším případě skrze logické akcidenty. Takto získaný obecný poznatek pak můžeme použít jako východisko argumentace *quia*, s jejímž prostřednictvím odhalujeme stále „bližší“ atributy, až (máme-li štěstí) dospějeme k samotné esenci příslušného rodu či druhu. Nyní teprve máme možnost takto získané poznatky „usoustavit“ ve skutečnou „vědu o sobě“ hodnou toho jména (doposud se jednalo pouze o „vědu pro nás“ neboli naši aproximaci dokonalé vědy)¹⁷⁰ – a to tím, že zpětně v postupu *propter quid* nahlédneme, jak jsou všechny předtím odkryté atributy virtuálně obsaženy v esenci subjektu vědy.

¹⁶⁷ Scotus sice hovoří o abstraktivním smyslovém poznání – *Ord.* 2, d. 3, p. 2, q. 2, n. 323 (ed. Vat. VII, 554); ovšem termín „abstraktivní“ zde obnáší pouze to, že i smyslové mohutnosti (představitost, paměť) jsou schopné poznávat předmět nezávisle na jeho aktuální existenci a přítomnosti; žádná schopnost konceptuální abstrakce se tím smyslem nepřiznává.

¹⁶⁸ Srov. *In Met.* 1, q. 1, n. 136 (ed. Bonav. III, 62): „*Secundo modo tantum potest homo nunc metaphysicam habere (quidquid sit de notitia naturalis Dei beati vel in statu innocentiae), quia nunc omnis nostra cognitio oritur a sensu tantum.*“ Srov. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*, str. 126.

¹⁶⁹ Srov. *Ord.* 1, d. 3, p. 1, q. 3, n. 139–140: (ed. Vat. III, 87): „*Si enim substantia non immutat immediate intellectum nostrum ad aliquam cognitionem sui, sed tantum accidens sensibile, sequitur quod nullum conceptum quidditativum poterimus habere de illa nisi aliquis talis possit abstrahi a conceptu accidentis; sed nullus talis quidditativus abstrahibilis a conceptu accidentis est, nisi conceptus entis. – Quod autem est suppositum de substantia, quod non immutat intellectum nostrum immediate ad actum circa se, hoc probatur, quia quidquid praesens immutat intellectum, illius absentia potest naturaliter cognosci ab intellectu quando non immutatur... et ita naturaliter possit cognosci in hostia altaris consecrata non esse substantiam panis, quod est manifeste falsum.*“ I akcidenty ovšem poznáváme co do jejich esence – neboť nějaké esence poznavat musíme, jinak bychom nepoznávali vůbec nic. I poznání akcidentů je tedy – v jistém ohledu – poznáním nutných, esenciálních rysů reality.

¹⁷⁰ K tomu viz A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 260–262, S. Sousedík: *Jan Duns Scotus* str. 33–34, L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* str. 8.

Skutečně dospět k tomuto cíli se nám ovšem podaří zřídka; indukci obvykle získáváme takové poznatky, které na jednu stranu ještě nejsou evidentní „*ex terminis*“, na druhou stranu je však již nedokážeme redukovat na nějaký vyšší princip, tím, že bychom našli nějaký střední pojem, který by vysvětloval nutnou inherenci atributu v subjektu (kvůli naší nedostatečné schopnosti oba pojmy analyzovat, nebo prostě proto, že esenciální pojem daného druhu vůbec nemáme).¹⁷¹ V takovém případě se ovšem musíme spokojit se znalostí příslušného obecného soudu pouze „na základě zkušenosti“ – tj. na základě indukce. Domnívám se, že Scota je v tomto bodě třeba interpretovat tak, že indukci získáme sice jakýsi habituální obecný poznatek a tedy jakousi vědu, ovšem tento poznatek nemá charakter bezprostředního *náhledu* (*intellectus*): jedná se naopak o „nejnižší stupeň vědeckého poznání“, poznání, které není bezprostřední, nýbrž opírá se o obecný princip dostatečného důvodu a zkušenost.

Scotus tudíž upřesňuje a modifikuje Aristotelovo chápání poznání prvních principů tím, že jasně odlišuje poznání bezprostředním náhledem a poznání ze zkušenosti na základě indukce; přičemž tyto dva „způsoby justifikace“ se přitom navzájem vylučují, nemohou se týkat jednoho a téhož poznatku. Oba tyto způsoby poznání jsou však nutně odkázané na smyslovou zkušenost: poznání induktivní přímo jako na svůj epistemický fundament (takže nejistota týkající se zdrojové zkušenosti by se promítala do nedostatku jistoty induktivně získaného závěru), bezprostřední náhled jako na zdroj pojmového materiálu, o něž se bezprostředně opírá.

Důsledkem tohoto rozlišení je výše zmíněné Aristotelovi neznámé rozlišení dokonalé „vědy o sobě“, odpovídající do důsledku dovedenému ideálu čistě deduktivní, v uvedeném smyslu apriorní vědě postupující *propter quid*, a vědy „pro nás“, která se tomuto ideálu pouze více či méně blíží, spoléhající se na indukci a deduktivní postup *quia*.

¹⁷¹ Srov. A. Zimmermann, *Ontologie oder Metaphysik*, str. 261.

ČÁST II – SCOTOVA METAFYZIKA JAKO ARISTOTELSKÁ VĚDA

4. PROBLÉM INTERPRETACE SCOTOVÝCH *KVESTIÍ K METAFYZICE*

4.1 Úvod

Nyní máme tedy před očima celkový obraz Scotova pojetí vědy. Aplikace této koncepce na metafyziku je však spojena s několika obtížemi, které každý scholastik musel nějakým způsobem řešit.

Prvním problémem je známá otázka samotného předmětného vymezení metafyziky a jejího odlišení od teologie, vyvolaná nejednotností jejího vymezení u samotného Aristotela¹⁷² a následnými protichůdnými interpretacemi zejména u arabských komentátorů. Po této stránce se Scotova nauka a její vztah k předchozí tradici již dočkal značného zájmu badatelů,¹⁷³ přesto ji zde však musíme věnovat pozornost, neboť problém možnosti a způsobu přirozeného poznání Boha stojí v samotném centru našeho tématu; mimoto se ukazuje, že některé výsledky dosavadního zkoumání bude třeba v určitém ohledu korigovat.

4.2 PROBLÉM PŘEDMĚTU METAFYZIKY V *KVESTIÍCH K METAFYZICE*.

Scotovští interpreti se všeobecně shodují charakterizaci Scotova pojetí metafyziky jako *ontologického*, podle něhož je metafyzika vědou o *jsoucnu jakožto jsoucnu*. Jistý problém pro tuto interpretaci ovšem představuje první kvestie Scotova nejdůležitějšího čistě filosofického díla, totiž právě jeho komentáře ve formě kvestií k Aristotelově *Metafyzice*. Celkové vyznění této (strukturně velmi komplikované) kvestie je totiž výrazně *teologické*: ačkoliv Scotus kritizuje jak Avicennovu ontologickou koncepci metafyziky, tak Averroovo teologické pojetí, a jeho vlastní mínění není ze spleti argumentů, námitek, jejich řešení, dalších argumentů a dalších námitek na první pohled patrné, z podrobnější analýzy struktury kvestie, kterou provedli editoři kritické edice,¹⁷⁴ vysvítá nade vší pochybnost, že Scotus skutečně míní v této kvestii hájit tezi, že subjektem metafyziky je Bůh (což je ostatně závěr, k němuž dospěl i autor scholií k této kvestii ve Waddingově vydání Hugo Cavellus¹⁷⁵).

Přístup nejvýznamnějších scotovských badatelů k tomuto interpretačnímu problému je více méně shodný: na základě jednoznačně ontologického pojetí metafyziky, které Scotus zastává ve svých teologických komentářích, se pokoušejí v co nejpodobnějším smyslu vyložit i první kvestii k *Metafyzice*.

Tak A. Zimmermann¹⁷⁶ zjednává prostor pro ontologické pochopení metafyziky v této Scotově kvestii tím, že Scotovy formulace hovořící o Bohu jako o subjektu metafyziky interpretuje v tom smyslu, že „subjektem“ zde Scotus míní vlastně cíl metafyziky, a nikoliv subjekt ve smyslu subjektu vědy, který v sobě virtuálně obsahuje všechny závěry této vědy.¹⁷⁷ Jako hlavní

¹⁷² Viz pozn. 59.

¹⁷³ Hlavní práce v tomto směru jsou výše citované: R. P. Prentice: *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De Primo Principio*, A. B. Wolter: *Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*; L. Honnefelder: *Ens in quantum ens*; též: *Scientia transcendens*, A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*.

¹⁷⁴ Tu však ještě neměli k dispozici níže kritizovaní interpreti A. Zimmermann a L. Honnefelder.

¹⁷⁵ Scholium 9 (ed. Vivès VII, 35a): „Certe, quae in hac quaestione tradit Doctor, videntur humanum ingenium superare; et quamvis firmiter non resolvat cui sententiae inhaerendum sit, colligitur secundum ipsum, probabilem esse sententiam Averrois, quod Deus sit huius scientiae obiectum, pro qua, urgentissima adducit argumenta, eamque ultimo loco ponit. Tenet tamen q. 3. prolog. Et clarius ibi in Report. Ens esse ejus obiectum, et his, quae in Theologia habet, magis standum est; quia tamen rem hanc ex professo in Theologia non tractat, sententiam hic positam iuxta ipsius mentem licet tenere, et quia probabilissima est.“ Srov. A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 245, pozn. 1.

¹⁷⁶ *Ontologie oder Metaphysik*, str. 256n.

¹⁷⁷ A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 256–257: „Aus ihnen [d. h. den Dubitationen] ergibt sich nämlich, daß, wenn man vom Gott als vom Subjekt der Metaphysik sprechen kann, dabei der Begriff des Subjekts etwas ganz anderes bedeutet, als der, den Scotus sonst verwendet und den er in der Quaestio 1 des sechsten Buches zugrundelegt. Gott als

doklad pro svoji interpretaci uvádí právě Scotovy závěrečné odpovědi na šest „pochybností“ (*dubitationes*),¹⁷⁸ které ovšem, jak se zdá, nesprávně interpretuje pokud jde o jejich klíčové implikace.

V odpovědi na první pochybnost¹⁷⁹ Scotus píše:

[14] K prvnímu důvodu této pochybnosti je třeba říci, že ona úvaha, již se uvažují jsoucna o sobě, je dřívější co do původu (jak dokazují uvedené dva důkazy), nikoliv však co do záměru. Za první subjekt se však pokládá to, k čeho poznání se prvotně směřuje, čili to, k čemu je prvotně zaměřen celý soubor mnoha poznatků jakožto k principu.¹⁸⁰

Podle Zimmermanna zde Scotus jednoznačně dává najevo, že „prvním“ subjektem zde míní *cíl* vědy; to však z uvedené pasáže není nijak zřejmé, a stejně dobře by bylo možné ji interpretovat tak, že subjektem je zde míněn jednoduše logický subjekt těch poznatků, k nimž směřuje v této vědě dokazování postupem *quia*. Scotus zde ovšem neužívá definice subjektu vědy, kterou vypracovává v 1. kvestii k 6. knize *Metafyziky* a podle které je subjektem vědy pojem, který v sobě virtuálně obsahuje všechny principy a závěry této vědy a který je logickým subjektem všech jejích závěrů¹⁸¹ – to se zdá nasvědčovat Zimmermannově závěru, že Scotus zde má na mysli zcela jiný pojem subjektu (totiž pojem *cíl*). Tento argument však ztratí na přesvědčivosti, jakmile si uvědomíme, že Scotus zde hovoří o subjektu vědy *quia*, a že „scholasticky rozšířený“ pojem vědy *quia*¹⁸² zahrnuje nejen argumenty, v nichž se o *jednom a téže subjektu* usuzuje ze „vzdálenějšího“ atributu na „bližší“, ale také argumenty, které usuzují z existence *jednoho subjektu* na existenci *jiného subjektu*. Výše provedený výklad o tomto pozměněném scholastickém pojetí argumentu *quia* zde můžeme doplnit charakteristickým citátem z téže Scotovy kvestie, kde Scotus kritizuje společný předpoklad Avicenny a Averroa, že žádná věda nedokazuje existenci svého subjektu:

[15] Věda *quia* dokazuje existenci svého subjektu; neboť o příčině se něco dokazuje prostřednictvím účinku na základě toho, že účinek nemůže existovat, aniž by tuto vlastnost měla příčina. Ale účinek nemůže existovat, aniž má existenci příčina, tudíž příčina existuje. Je také zřejmé, že prvním závěrem o příčině na základě účinku je její existence; věda *quia* však předpokládá, že rozum má nějaký pojem o jejím subjektu; o tomto pojmu pak dokazuje za prvé, že je, a za druhé, že mu něco jiného náleží.¹⁸³

Důsledkem toho je, že v takto scholasticky rozšířeném pojetí vědy *quia* se na rozdíl od původního aristotelského pojetí mohou závěry týkat *různých logických subjektů*. Proto když Scotus vymezuje subjekt vědy *quia*, jakou nutně musí být naše věda o Bohu, nemůže aplikovat striktní

Subjekt der Metaphysik zu bezeichnen, heißt nichts anderes, als ihn als das oberste Ziel metaphysischen Denkens hinstellen. " Ibid. str. 258: „In einer Metaphysik, die neben Schlußfolgerungen über Gott – natürlich nur quia-Schlußfolgerungen – auch solche über andere Gegenstände enthält, kann Gott deshalb Subjekt genannt werden, weil er das Ziel der Erkenntnis darstellt. Er ist aber nicht Subjekt in dem Sinne, daß er alle Wahrheiten einer solchen Wissenschaft virtualiter in sich enthält.“

¹⁷⁸ In Met. 1, q. 1, n. 137n. (ed. Bonav. III, 137n.).

¹⁷⁹ In Met. 1, q. 1, n. 137–139 (ed. Bonav. III, 63–64). Pochybnost představuje vlastně komplikovaný argument ve prospěch ontologického pojetí metafyziky. Scotus zde nechává svého oponenta několika argumenty dovodit, že úvaha o jsoucnech „in se“ je „dřívější“ než úvaha o jsoucnech, nakolik se vztahují k Bohu; z čehož vyplývá, že metafyzika pochopená jako věda o Bohu nemůže být onou hledanou Aristotelovou „první vědou“.

¹⁸⁰ In Met. 1, q. 1, n. 140 (ed. Bonav. III, 64): „Ad primam rationem istius dubitationis dicendum est quod illa consideratio, qua considerantur entia in se, prior est prioritatem originis – sicut probant duae probationes –, sed non prioritatem intentionis. Er primum subiectum ponitur cuius cognitio principaliter intenditur; vel ad quod, ut ad principium, tota aggregatio multarum cognitionum principaliter ordinatur.“

¹⁸¹ Na druhou stranu, termín „*aggregatio multarum cognitionum*“ jasně odkazuje na rozlišení mezi vědou ve striktním slova smyslu a vědou v širším slova smyslu (viz výše kap. 3.1.1), které Scotus v této kvestii provedl a na něž se výslovně odkazoval již dříve v 1. kvestii k 1. knize – k tomu viz pozn. 61.

¹⁸² Viz výše kap. 3.2.2.

¹⁸³ In Met. 1, q. 1, n. 112 (ed. Bonav. III, 54): „Scientia quia demonstrat suum subiectum esse, quia per effectum demonstratu aliquid de causa sic: ex hoc enim quod effectus non potest esse sine tali conditione in causa. Effectus non potest esse sine esse causae; ergo causa est. Patet etiam quod primum conclusum de causa per effectum est esse; sed scientia quia praesupponit conceptum aliquem apud intellectum de subiecto, et de illo conceptu arguit primo quod sit, secundo quod alia sibi insunt.“ Na místě tečky stojí v kritické edici čárka, která však máte celkové vyznění argumentu (ve prospěch závěru *quia* dokazuje existenci svého subjektu), neboť v daném místě se nachází předěl mezi jeho první a druhou premisou.

aristotelskou definici subjektu vědy *propter quid*, a musí navíc hovořit nikoliv o pouhém „subjektu vědy“, nýbrž o *prvním* subjektu vědy¹⁸⁴ – totiž tom subjektu, o jehož poznání v poslední jde a kterého by se týkala tatáž věda ve formě *propter quid*, kdybychom si ji ovšem takto dokázali osvojit. Vcelku však mezi pojmem subjektu vědy *quia* a subjektu vědy *propter quid* není podstatný rozdíl; odlišnost v definici vyplývá pouze z nedokonalosti metody jeho poznání, kterou obnáší věda *quia*.

Scotova skutečná koncepce, která podkládá jeho první kvestii k *Metafyzice*, vysvitne ještě jasněji z analýzy jeho odpovědi na třetí pochybnost. Pochybnost sama i odpověď na ni jsou stručné, proto je můžeme uvést celé:¹⁸⁵

[16] Proč nemůže být metafyzika prvotně zaměřena k poznání prvního jsoucna jako ke svému cíli, přece se však týkat jsoucna jakožto jsoucna jako své látky? Vždyť „látko a cíl nespádají v jedno“. Odpovídám: Není to možné proto, že látka, o níž prvotně pojednává věda, je jejím cílem co do svého dokonalého poznání; předpokládá se pouze její nominální definice, čili alespoň nějaký pojem o ní.

Tato pochybnost je zajímavá tím, že zde Scotus odmítá přesně tu myšlenku, která se stane hlavní charakteristikou jeho pozdějšího chápání metafyziky: totiž že předmětem (subjektem, látkou) metafyziky je *ens inquantum ens*, nicméně posledním cílem, k němuž je zaměřena, není poznání tohoto předmětu, nýbrž poznání Boha. Máme zde tudíž závažný doklad *neslučitelnosti* pozdější Scotovy ontologické koncepce s míněním, které zastává v této kvestii. Důvod, proč toto své pozdější mínění Scotus nyní odmítá, je ten, že podle jeho současného přesvědčení subjekt (neboli látka) vědy ve skutečnosti *spadá* v jedno s cílem vědy – totiž nakolik je uvažován jakožto dokonale poznatý. Důvody, které Scota vedou k tomuto stanovisku, uvádí v závěru *Prologu* ke celému komentáři:

[17] Že pak je [subjekt] cílem ve vztahu k vědě, je jasné, protože předmět vůle je cílem, tedy i předmět vědy. Důkaz vyplývá: co je cílem cíle, je cílem toho, co je k cíli zaměřeno; úkon vůle je cílem úkonu rozumu. Mimoto, poznání subjektu je to, k čemu je věda prvotně zaměřena, jinak by nebyla jedna. Mimoto, cílem je to, od čeho každá věc přijímá svoji denominaci, věda ji však přijímá od subjektu, tudíž atd.¹⁸⁶

Dodejme, že Scotus zde hovoří o *přirozeném* cíli vědy. Kdokoliv může použít jakoukoliv vědu k libovolnému cíli či účelu, ptáme-li se však na *cíl dané vědy jako takové*, míníme tím cíl, k němuž je tato věda zaměřena *přirozeně*, tedy *svojí povahou*. A takovým cílem je u každé vědy jednoduše její předmět/subjekt – vždyť věda je habitus, a každý habitus je jako k cíli zaměřen k dokonalé realizaci činnosti, k níž subjekt uschopňuje, již je v tomto případě poznání předmětu habitu.

Zimmermann ovšem také Scotovu odpověď na třetí pochybnost interpretuje jako doklad své interpretační teze, že říká-li Scotus, že Bůh je subjektem metafyziky, míní tím pouze to, že Bůh je jejím cílem:

¹⁸⁴ Zdá se, že termínu *první subjekt* Scotus užívá především v kontextu „naší“ vědy *quia*, právě proto, že ve scholastickém chápání může taková věda jednat o více logických subjektech.

¹⁸⁵ *In Met.* 1, q. 1, n. 147–148 (ed. Bonav. III, 67): „*Quare non potest metaphysica ordinari principaliter ad cognitionem primi entis ut ad finem, et tamen esse circa ens in quantum ens, ut circa materiam, cum materia et finis non coincident?* Respondeo quod hoc ideo est quia materia, circa quam principaliter agit scientia, est finis eius quantum ad cognitionem perfectam eius, praesupposito quid dicitur, sive quantum ad aliquem conceptum.“

¹⁸⁶ *In Met.* 1, prol., n. 29 (ed. Bonav. III, 14): „*Quod autem sit finis respectu scientiae, videtur, quoniam obiectum voluntatis est finis; ergo et scientiae. Probatio consequentiae: quod est finis finis, est finis ordinati ad finem; actus voluntatis est finis actus intellectus. – Item, cognitio subiecti principaliter intenditur, alioquin esset scientia plures. – Item, a fine denominatur unumquodque, et a subiecto scientia, ergo etc.*“ Tato pasáž pochází ze Scotova dodatku k původnímu textu *Prologu* („Extra“), v němž Scotus podrobně probírá otázku, charakter jaké příčiny má vzhledem k vědě její subjekt (podle Scota je subjekt v nějakém smyslu jak formální, tak materiální, tak eficientní i finální příčinou vědy). Zdá se mi pravděpodobné, že tento dodatek je *pozdější* než text „pochybností“ z první kvestie; a to jednak proto, že pokud by řešení této otázky *předcházelo*, pochybnost by do značné míry pozbyla svého opodstatnění; mimoto by se Scotus pravděpodobně na toto řešení odvolal, pokud by již existovalo. Naopak, důvodem doplnění oné pasáže do *Prologu* mohly být právě úvahy o vztahu subjektu a cíle vědy vyvolané „pochybnostmi“ na konci první kvestie. Viz též níže diskusi problému chronologie, kap. 4.3.

[18] Na třetí námitku Scotus opáčí, že předmět, jímž se nějaká věda v první řadě zabývá, je její cíl. Předmět zde v tomto smyslu znamená subjekt. Bůh je tedy jakožto cíl této vědy jejím subjektem.¹⁸⁷

Zde je však třeba dobře rozlišovat mezi různými významy výroku „subjekt vědy je cíl vědy“. Zimmermannova interpretační teze, kterou právě obhájí, zní, že výraz „subjekt vědy“ *zna-mená totéž*, neboli *má týž smysl*, jako výraz „cíl vědy“.¹⁸⁸ To, co však vyplývá ze Scotovy odpo-vědi na třetí pochybnost, je něco jiného: ne že mají výrazy „subjekt“ a „cíl“ stejný smysl (vyjad-řují týž pojem), nýbrž že *jejich referenty koincidují*. Paradoxně je tomu tak, že různost smyslu těchto výrazů je naopak podmínkou netriviálnosti problému, který zde Scotus řeší¹⁸⁹ – takže pasáž, o níž se Zimmermann ve své interpretaci opírá, ve skutečnosti svědčí v její nepro-spěch.¹⁹⁰ Zimmermannovi je jistě třeba přiznat, že Scotus v této kwestii pokládá (poznání) Boha za cíl metafyziky. Když však Scotus o Bohu navíc říká, že je také jejím *subjektem*, nemíní tím *totéž*, ale ještě něco jiného – totiž že Bůh je vlastním námětem této vědy, látkou, které týká a k jejímuž poznání zaměřuje své úsilí.¹⁹¹ Navíc – tím, že Scotus v této kwestii věcně ztotožňuje cíl vědy a její subjekt, nezůstává samozřejmě žádný prostor pro předpoklad, že by metafyzika kromě subjektu-cíle, kterým je Bůh, měla ještě nějaký subjekt-nikoliv-cíl, kterým by bylo jsoouco jakožto jsoouco.

L. Honnefelder se ve svém výkladu¹⁹² této Scotovy kwestie souhlasně odvolává na Zimmer-manna, navíc však oslabuje dopad Scotových výroků, které dokládají jeho teologické chápání metafyziky, jinou interpretační tezí, a sice že Scotus tuto kwestii nemínil jako definitivní zaujetí vlastního stanoviska k otázce po subjektu metafyziky, nýbrž pouze jako objasnění způsobu, jakým by bylo možné považovat Boha za subjekt metafyziky.¹⁹³

Honnefelder to dokládá citací, která uvozuje závěrečný *ex professo* Scotův výklad o Bohu jako subjektu metafyziky:

[19] Po těchto [kritických] poznámkách [na adresu Averroa a Avicenny] je již třeba se zabývat naší úvodní tezí a vysvětlit, jak může být Bůh subjektem metafyziky.¹⁹⁴

Ovšem tato Scotova slova nejsou programem zkoumání celé kwestie, nýbrž, jak již bylo řečeno, právě jen úvodem k výkladu jeho vlastního stanoviska, jehož hlavní rysy již postupně vykrystalizovaly v průběhu předchozí detailní analýzy Avicennovy a Averroovy koncepce. Ono „*propositum principale*“, na něž se Scotus odkazuje, není „hlavní záměr“ celé kwestie, nýbrž Scotova *odpověď* na celou kwestii, která je vyjádřená v úvodu její závěrečné části (která tak tvoří jakýsi *corpus quaestionis*). Tato část se skládá jednak z definitivního Scotova stanoviska k Avi-cennovi a Averroovi (připraveného předchozími podrobnými analýzami), a jednak z výkladu jeho vlastní verze teologického pojetí metafyziky:

¹⁸⁷ A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 257: „Auf den dritten Einwand erwidert Skotus, der Gegenstand, von dem eine Wissenschaft in erster Linie handelt, sei deren Ziel. Gegenstand in diesem Sinne bedeutet hier das Subjekt. Gott ist also als Ziel dieser Wissenschaft ihr Subjekt.“

¹⁸⁸ A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 257: „Gott als Subjekt der Metaphysik zu bezeichnen, **heißt nichts anderes**, als ihn als das oberste Ziel metaphysischen Denkens hinzustellen.“ (tučné zvýraznění L.N.)

¹⁸⁹ Čtenáři zde jistě vytane na mysli Fregova argumentace pro rozdílnost smyslů výrazů „Večernice“ a „Jitřenka“.

¹⁹⁰ Pro přesnost dodejme, že Zimmermannovy interpretace uvedených textů lze jistě číst tak, že tlumočí jejich smysl věrně; problém je však v tom, že potom nepředstavují žádný argument pro jeho interpretační tezi, která tak zůstává nezdůvodněna.

¹⁹¹ Proti Zimmermannově interpretaci bychom mohli uvést ještě další argumenty; chtěl bych však zmínit pouze jediný, ovšem podle mého mínění definitivní: Zimmermann se výslovně hlásí (str. 248, citováno výše v pozn. 177) k nutnému důsledku své interpretace, že totiž Scotus používá termín „subjekt“ v 1. kwestii k 1. knize ve zcela jiném významu než v 1. kwestii k 6. knize (která obsahuje výklad jeho obecné teorie vědy). To je však v rozporu s faktem, že se Scotus v „korpusu“ 1. kwestie k 1. knize, na začátku výkladu svého vlastního stanoviska, výslovně hlásí k teorii vědy vyložené v 1. kwestii k 6. knize (*In Met.* 1, q. 1, n. 131, ed. Bonav. III, 60). Je tedy zřejmé, že oba texty spolu výkladově souvisí a že tedy v jejich rámci lze předpokládat terminologickou jednotu. (Tento výklad v 1. kwestii je označen jako „extra“, tj. doplněný později – zřejmě bezprostředně v souvislosti s výkladem v 6. knize. Viz níže kap. 4.3.)

¹⁹² L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*, str. 101; srov. též str. 107–111.

¹⁹³ *Ibid.*: „Ziel dieser Erörterung ist nicht eine abschließende eigene Stellungnahme zur Frage nach dem Subjekt der Metaphysik, sondern eine Klärung der Frage, in welcher Weise Gott Subjekt der Metaphysik sein kann.“

¹⁹⁴ *In Met.* 1, q. 1, n. 130 (ed. Bonav. III, 59): „His pertractis, videndum est de principali proposito, quomodo scilicet Deus potest esse subiectum metaphysicae.“

[20] Majíce za to, že subjektem je zde Bůh, musíme to vyložit jinak, než jak to vyložil Averroës. V té věci je pak třeba podniknout dvojí: za prvé ukážeme chyby v míněních Averroa a Avicenny, za druhé řekneme, jakým způsobem může být Bůh kladen v metafyzice jako subjekt.¹⁹⁵

Programem pro celou kvestii, který Scotus jasně deklaruje na jejím začátku, je naopak *právě* řešení otázky, co je subjektem či předmětem metafyziky:

[21] Pokud jde o předmět této vědy, bylo výše ukázáno, že tato věda se zabývá transcendentáliemi, bylo též ukázáno, že se týká nejvyšších příčin. Avšak na otázku, co z toho má být pokládáno za její vlastní předmět, existují různé názory.

V této věci proto nejprve vznáším otázku, zda je vlastním subjektem metafyziky jsoucno jakožto jsoucno (jak tvrdil Avicenna), anebo Bůh a Inteligence (jak tvrdil komentátor Averroës).¹⁹⁶

Mám tudíž za to, že jakkoliv je tento závěr překvapivý a interpretačně obtížný, musíme připustit, že v 1. kvestii svého *Komentáře k Metafyzice* si Scotus vskutku klade otázku, co je subjektem metafyziky, a na základě velmi detailní analýzy ji nakonec zřetelně (i když snad, nikoliv zcela bez pochybností) zodpovídá ve smyslu nikoliv ontologického, nýbrž *teologického* pojetí metafyziky,¹⁹⁷ a že v tomto bodě tento jeho výklad protirečí jeho stanovisku v ostatních pramenech.¹⁹⁸

4.3 PROBLÉM CHRONOLOGIE A INTERPRETACE ROZPORU

Kromě *Komentáře k Metafyzice* vyjadřuje Scotus ve všech ostatních pramenech známou ontologickou koncepci metafyziky.¹⁹⁹ Pro správnou interpretaci jeho názorů je tudíž důležité stanovit, jaký je vlastně vztah mezi oběma verzemi Scotova chápání metafyziky. Teoreticky přicházejí v úvahu tři hlavní možnosti, jak existenci různých pojetí u Scota vysvětlit:

1. Obě pojetí jsou výrazem jedné a téže koherentní teorie, rozdíl spočívá pouze v rozdílných důrazech a úhlech pohledu, v jádře se však obě pojetí shodují.
2. Scotus neměl pojetí metafyziky ujasněné, žádná jedna konsistentní Scotova koncepce metafyziky neexistovala.
3. Obě pojetí jsou skutečně různá, pocházejí však z různých fází vývoje Scotova myšlení.

První z těchto možností představuje standardní přístup A. Zimmermanna, L. Honnefeldera, ale např. i A. Woltera,²⁰⁰ kteří se všichni pokoušejí Scotův výklad v první kvestii k *Metafyzice* 1 uvést do souladu s jeho ostatními výroky a nalézt hlubší jednotu obou pozic. Z důvodů věcných které byly uvedeny výše, a z důvodů textově-chronologických, které budou zmíněny níže, však mám za to, že rozpor mezi naukou vyjádřenou v této kvestii a ostatními Scotovými díly je reálný a nelze vysvětlit pouze rozdílností akcentů. První alternativu je tedy třeba zamítnout.

Pokud jde druhou možnost, mám za to, že připustit synchronní nekonsistenci v takto zásadní otázce v případě tak pronikavého myslitele jako je Duns Scotus by měla být až ta poslední interpretační možnost, k níž se přikloníme teprve tehdy, nebude-li možné textovou situaci rozumně vysvětlit jinak. Z tohoto důvodu se domnívám, že je třeba se jednoznačně

¹⁹⁵ *In Met.* 1, q. 1, n. 110 (ed. Bonav. III, 53): „Tenendo quod Deus sit hic subiectum, aliter est hoc ponendum quam ponit Averroës. Circa quod duo sunt facienda. Primo ostendetur quomodo peccant Averroës et Avicenna in opinionibus suis, et secundo dicetur modus quo Deus potest poni subiectum in metaphysica.”

¹⁹⁶ *In Met.* 1, q. 1. incip. (ed. Bonav. III, 14): „De isto autem obiecto huius scientiae ostensum est prius quod haec scientia est circa transcendentia; ostensum est autem (licet etiam?) quod est circa altissimas causas. Quod autem istorum debeat poni proprium eius obiectum, variae sunt opiniones. Ideo de hoc quaeritur primo utrum proprium subiectum metaphysicae sit ens in quantum ens (sicut posuit Avicenna) vel Deus et intelligentiae (sicut posuit Commentator Averroës).”

¹⁹⁷ Scotovy výhrady k Averroovi jsou v tomto ohledu nepodstatného charakteru – Scotus mu vyčítá především zahrnutí inteligencí do subjektu metafyziky či některé nepřesnosti (jistěže v porovnání se Scotovou detailně propracovanou koncepcí) v obecné teorii vědy. Viz *In Met.* 1, q. 1, n. 111n (ed. Bonav. III, 54n).

¹⁹⁸ Toto L. Honnefelder výslovně popírá: *Ens in quantum ens*, str. 111–112.

¹⁹⁹ Viz Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 266. Vlastnímu výkladu ontologického pojetí se budeme věnovat níže.

²⁰⁰ A. Wolter: *Transcendentals*, str. 176n., viz zejm. str. 178, pozn. 8.

přiklonit k alternativě třetí, která, jak se pokusím ukázat, poskytne velmi přijatelné vysvětlení celé situace.

Jestliže Scotova 1. kvestie k 1. knize *Metafyziky* představuje jinou fázi vývoje Scotových názorů na povahu metafyziky, jsou myslitelné dvě možnosti: Buď se jedná o *raný* Scotův názor, zatímco ostatní texty představují jeho pozdější změnu, anebo se naopak jedná o velmi *pozdní* stanovisko, k němuž Scotus došel až na sklonku své kariéry.

Mám za to, že všechny indicie svědčí pro možnost první, a naopak vylučují možnost druhou – jinými slovy, že pojednání o předmětu metafyziky v 1. kvestii k 1. knize *Metafyziky* pochází z *rané* fáze Scotovy myslitelské dráhy. O jaké indicie se jedná?

Za prvé, je zde vyjádření editorů kritické edice Scotových *Kvestií k Metafyzice*, podle nichž byly sepsány v průběhu poměrně dlouhého časového období, přičemž poslední dvě, nebo spíše tři knihy pocházejí nepochybně z velmi pozdní doby²⁰¹ – 9. kniha dokonce cituje traktát *De primo principio*, pokládáný dnes, jak bylo řečeno,²⁰² za jedno z posledních Scotových děl.²⁰³ Již z tohoto předpokladu (a z předpokladu, kteří editoři rovněž sdílejí, že Scotus postupoval v komentování jednotlivých knih více méně popořadě) vyplývá, že 1. kvestie k 1. knize nemůže pocházet z pozdní doby; předpokládáme-li tudíž synchronní konsistenci Scotových názorů, musí naopak pocházet z doby *před* sepsáním ostatních textů vyjadřujících se k problematice předmětu metafyziky. K uvedenému obecnému závěru editorů, který je podložen vícero solidními textovými argumenty, lze doplnit další podpůrná zjištění. Za prvé, Richard Cross argumentuje, že 5. kniha *Metafyziky* předcházela všechny verze komentářů k Sentencím;²⁰⁴ předchozí knihy tudíž zřejmě pocházejí ještě z dřívější doby.²⁰⁵

K témuž závěru vede i porovnání charakteru textu jednotlivých knih: zatímco kvestie k 9. knize představují sebevědomý, promyšlený a uspořádaný výklad daného problému, bez jakýchkoliv pozdějších vsuvek a dodatků (a této jistotě podání se blíží i charakter většiny kvestií z 6.–8. knihy, ačkoliv zde se s pozdějšími dodatky ještě setkáváme), úvodní knihy budí spíše dojem, jako by Scotus „myslel s perem v ruce“, k danému tématu se několikrát vracel a svůj výklad doplňoval, upřesňoval nebo dokonce měnil jeho vyznění. Toto je mj. případ právě 1. kvestie 1. knihy, která pravděpodobně původně končila odstavcem 96, v němž Scotus řeší dilema mezi averroistickým a avicennovským pojetím metafyziky ve prospěch *substance* jako subjektu této vědy – tato pasáž (n. 91–96, ed. Bonav. III, 46–49) má skutečně charakter závěrečné *determinatio quaestionis*. Teprve později²⁰⁶ Scotus na toto řešení navázal „*sed contra*“ a doplnil celou dlouhou diskusi dalších argumentů ústící v přijetí teologického pojetí.

Aporetické, nedostatečné či alternativní řešení otázek (které pro editory ze Scotovské komise pracující na vatikánské edici *Opera omnia* představovalo argument pro *ranou* dataci *celé* Scotovy *Metafyziky*²⁰⁷) nacházíme ovšem v celém díle; ovšem v pozdějších kvestiích Scotovo podání budí mnohem spíše dojem promyšleného referátu o obtížném problému,²⁰⁸ zatímco v úvodních knihách přicházejí alternativy spíše jako nové nápady či dodatky.

²⁰¹ Ed. Bonav. III, *Introduction*, str. xlii, xlii.

²⁰² Viz Úvod a pozn. 7.

²⁰³ Q. 3-4, n. 25 (ed. Bonav. IV, 545): „*Quomodo vero quattuor causae concurrant in causando idem, et quomodo ordinantur essentialiter in causando, patet conclusione 9 secundum in tractatu De primo principio.*“ Viz též ed. Bonav. III, *Introduction*, str. xliii–xliv.

²⁰⁴ Richard Cross: *The Physics of Duns Scotus*, Oxford: Oxford University Press 1998, str. 245.

²⁰⁵ Alespoň všeobecně řečeno – 5. kniha snad předchází alespoň kvestiím 1–2 knihy 4. (které spolu úzce souvisí), neboť 2. kvestie 4. knihy (týkající se vztahu jsoucna a jeho atributu transcendentální jednoty) obsahuje explicitní reference k několika kvestiím 5. knihy (viz n. 55, 74, 107, 133, 151). Ačkoliv poslední tři tyto odkazy pocházejí z části doplněné později („*extra*“), v níž Scotus vlastně probírá celý problém znovu mnohem uspořádanějším způsobem a vnáší do výkladu pojem „*continentia unitiva*“, první dva se nalézají v původním textu. Viz pozn. 217.

²⁰⁶ Viz ed. Bonav. III, str. 49, pozn. 184.

²⁰⁷ Viz ed. Vat. XIX, str. 45*–46*, srov. ed. Bonav. III, *Introduction*, str. xiv.

²⁰⁸ Typická je v tomto směru např. alternativní odpověď na problém ontologického statusu *possibiliti* v 9. knize, q. 1–2, n. 27n. vs. n. 35n (ed. Bonav. IV, 518n; 522n) – k tomu srov. J. Boler: „The Ontological Commitment of Scotus's Account of Potency in his *Questions on the Metaphysics, Book IX*“, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, str. 152–153.

O tomtéž konečně svědčí i samotný obsah prvních 4–5 knih Scotovy *Metafyziky*: jak si všímá např. A. Vos,²⁰⁹ naukový obsah těchto knih je často odlišný od „myšlenkového světa“, který známe jako „scotistický“.²¹⁰ Kromě rozdílu v pojetí metafyziky se jedná především o zásadní rozdíl v pojetí jsoucná – v 1. kvestii 4. knihy Scotus oproti svému stanovisku v „teologických“ spisech rozhodně hájí *analogii* jsoucná a kritizuje Avicennovy argumenty pro jednoznačnost.

V dochované textové podobě Scotovy *Metafyziky* máme též zajímavý doklad o Scotově vůli k revizi jeho stanoviska k předmětu metafyziky: je jím 4. kvestie 6. knihy „*Utrum metaphysica sit de ente*“, která se dochovala více méně ve formě pouhého konceptu²¹¹ a měla s největší pravděpodobností nahradit 1. kvestii 1. knihy²¹² jednající o předmětu metafyziky, novým, „avicennovským“ výkladem.²¹³ Tato 4. kvestie 6. knihy je přitom zřejmě jedním z posledních Scotových doplňků k *Metafyzice*, ani ne tak proto, že (jak si všímají editoři²¹⁴) ještě v 15. kvestii 7. knihy odkazuje Scotus na 3. kvestii 6. knihy jako na poslední v této knize, nýbrž především proto, že zde Scotus odkazuje na 5. kvestii 9. knihy, kterou je tudíž již třeba pokládat za napsanou; 5. kvestie 9. knihy je však pozdější než traktát *De primo principio*, na nějž Scotus odkazuje v kvestii 3–4 9. knihy.²¹⁵

Určité náznaky Scotovy nespokojenosti s „teologickým“ závěrem jeho úvodní kvestie k *Metafyzice* můžeme konečně načerpat i ze samotného textu této kvestie. Ona později doplněná pasáž, obracející celé vyznění kvestie od substance jako předmětu metafyziky k Bohu, totiž sice podává jednoznačnou „*resolutio*“ kvestie ve prospěch teologického pojetí metafyziky, závěrečná sada „pochybností“²¹⁶ (v nichž zaznívají snad poprvé argumenty, které Scotus později uvádí na podporu svého ontologického pojetí metafyziky) nicméně nekončí jejich jasným odmítnutím: odpověď na poslední z pochybností se Scotovi „zvrhává“ do nové diskuse celého problému, která nevede k žádnému závěru, ale je více méně abruptně ukončena – zřejmě proto (jak lze tušit na základě směru, který tato diskuse nabrala), že Scotus přestal být spokojen s podanou „averroistickou“ odpovědí na otázku a začal vážně uvažovat o příklonu k Avicennovi. Vzhledem k tomu, že by to už bylo *podruhé*, co by v jedné a téže kvestii zásadně změnil podanou odpověď, rozhodl se Scotus nezpracovávat tento svůj změněný názor do kvestie (která už tak působila dojemem nastavované kaše) formou dalšího dodatku, nýbrž celou kvestii přepracovat od základů. Nárys tohoto nového zpracování se nám zřejmě dochoval jako již výše zmíněná 4. kvestie 6. knihy.

Zdá se tudíž, že veškerá evidence ukazuje jedním směrem – a sice že teologické pojetí metafyziky v 1. kvestii 1. knihy představuje ranou verzi Scotových názorů; originální text Prologu a této kvestie je pravděpodobně první, který Scotus na téma metafyziky vůbec napsal.²¹⁷

²⁰⁹ A. Vos: *The Philosophy of John Duns Scotus*, str. 43. Vos hovoří o prvních čtyřech knihách, ale o rané dataci 5. knihy a její souvislosti s předchozími knihami svědčí jednak důvody R. Crosse (viz pozn. 204) a jednak vnitřní odkaz 4. knihy na knihu 5. (viz pozn. 205 a 217).

²¹⁰ Je rovněž mnohem pravděpodobnější, že nauka, kterou Scotovi žáci dějinám zprostředkovali jako „scotismus“ a která je charakteristicky obsažena ve Scotových teologických dílech, představuje zralou podobu Scotových názorů, kterou již nepodrobil žádné podstatné revizi, a nikoliv později opuštěnou ranou formu jeho názorů.

²¹¹ Ed. Bonav. IV, str. 85–88; srov. ed. Bonav. III, *Introduction*, str. xxxv. Editoři pokládají kvestii za pouhou „rekapitulaci mínění Averroa a Avicenny“, ale jak název kvestie, tak samotný fakt, že Scotus cítil potřebu o tématu jednat znovu, tak konečně i celkově pro-Avicennovské vyznění obsahu svědčí jednoznačně pro Scotův úmysl *zásadně revidovat* své předchozí stanovisko. Viz pozn. 213.

²¹² Scotus na tuto kvestii odkazuje, ale zdá se, že pouze jako na zdroj nově doceněných „principálních argumentů“, ve prospěch Avicenny, které by v náčrtu kvestie bylo zbytečné vypisovat znovu: viz *In Met.* 6, q. 4, n. 1 (ed. Bonav. IV, 85).

²¹³ „*Tenetur ergo Avicenna...*“ – *In Met.* 6, q. 4, n. 10 (ed. Bonav. IV, 87). O příklonu k Avicennovi svědčí též samotný úvod kvestie, kde Scotus upozorňuje na význam Avicennových argumentů: „*Nota rationes alibi Avicennae...*“ – *ibid.* n. 1 (ed. Bonav. IV, 85).

²¹⁴ Ed. Bonav. III, *Introduction*, str. xxxv.

²¹⁵ Viz pozn. 203.

²¹⁶ N. 137–163 (ed. Bonav. III, 63–72).

²¹⁷ Jistý problém pro výše nastíněnou chronologii představují následující skutečnosti: Ve 2. kvestii 4. knihy, která, jak se zdá, navazuje na kvestii první, kde Scotus hájí *analogii* jsoucná, řeší Scotus problém distinkce mezi jsoucнем a jeho transcendentálním atributem – jednotou. V jeho výkladu hraje klíčovou roli pojem *continentia unitiva*, avšak Scotus vůbec nezmiňuje pojem *formální distinkce*, který poté zavádí v 19. kvestii 7. knihy; v „*extra*“ pasáži této kvestie (n. 45–48, ed. Bonav. IV, 370–371) výslovně zmiňuje, že formální distinkci lze aplikovat také poměr jsoucná a jeho atributy (n. 45, ed. Bonav. IV, 370),

Toto pojetí však Scotus později opustil. Relevance této nauky pro interpretaci zralých Scotových názorů (zachycených v jeho teologických dílech, v samostatné kvestii „*An Deus sit primum subiectum in metaphysica*“²¹⁸ a v traktátu *De primo principio*) je tudíž velmi nízká a neměla by být jednoduše integrována do výkladu „Scotova pojetí metafyziky“, míní-li se tímto pojetím jeho zralá nauka, tak, jak to činí např. L. Honnefelder²¹⁹ či A. Wolter.²²⁰

4.4 SCOTOVA CESTA K ONTOLOGICKÉMU POJETÍ METAFYZIKY

Jsou-li výše uvedené závěry správné, musíme připustit, že Scotovo pojmání metafyziky a jejích základních otázek prodělalo zásadní vývoj, který snad nejlépe můžeme charakterizovat

a nauka o formální distinkci mezi jsoucnem a jeho atributy je standardní součástí jeho zralé koncepce. Z toho bychom mohli učinit závěr, že Scotus pro vysvětlení různých případů „nejednoty v jednotě“, jako je například právě případ jsoucna a jeho atributů, nejprve vypracoval pojem *continentia unitiva*; teprve později objevil pojem *formální distinkce*, s jehož pomocí dále prohloubil výklad tím, že formální distinkci použil jako nástroj pro vysvětlení vzájemného poměru formalit „unitivně obsažených“ v jednom celku. Tomuto závěru silně nasvědčuje i Scotův způsob výkladu o formální distinkci v 19. kvestii 7. knihy (n. 44 a 49), kde se výslovně odvolává na na pojem *continentia unitiva* jako již známý a vysvětlený právě ve 2. kvestii 4. knihy, a pojem *formální distinkce* prezentuje jako jeho doplnění a precizaci: „*Sed realis differentia ponitur habere gradus. Est enim maxima naturalium et suppositorum; media naturalium in uno supposito; minima diversarum perfectionum sive rationum perfectionum unitive contentarum in una natura*. Izde je vložena pasáž *extral De qua differentia quaere in IV, in quaestione „De uno“...*“

S touto hypotézou je však v ostrém rozporu závěr Stephena D. Dumonta v jeho článku „The Question on Individuation in Scotus's *Quaestiones super Metaphysicam*“, in: *Medioevo. Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scoticistico Internazionale. Roma 9–11 Marzo 1993*, vol. 1, Eoma: PAA – Antonianum 1995. Dumont argumentuje, že Scotova 13. kvestie k 7. knize *Metafyziky*, týkající se principu individuace, je *pozdější* než paralelní pojednání o individuaci v *Lectuře a Ordinatio*, ale naopak *předchází* paralelní pasáž z pařížské *Reportatio*. Jedním z Dumontových argumentů je právě skutečnost, že zatímco v *Lectuře a Ordinatio* Scotus vysvětluje vztah individuální difference ke společné přirozenosti v termínech *formální distinkce*, v *Metafyzice* pojem *formální distinkce* na problém individuace vůbec neaplikuje, nýbrž explikaci namísto toho opírá o pojem *continentia unitiva*. V pařížské *Reportatio* pak Scotus oba pojmy kombinuje. Dumont proto dochází k právě opačnému závěru, než jaký byl naznačen výše: a sice že pojem *formální distinkce* jako výkladový princip je u Scota chronologicky *dřívější* než pojem *continentia unitiva*. To by však činilo z 2. kvestie 4. knihy (a všech pasáží, kde se pojem *continentia unitiva* vyskytuje – k tomu viz Dumont, *op. cit.* str. 214, pozn. 41) poměrně pozdní text, což odporuje naší klasifikaci prvních 5 knih *Metafyziky* jako raných.

Při bližším prozkoumání textové situace se však tento konflikt ukáže jako méně vážný, než se zprvu jevil. Ukazuje se totiž, že výklad o *continentia unitiva* se vyskytuje povětšinou v doplněných *extra* pasážích, což platí bez výjimky o „raných“ knihách. Můžeme tedy předpokládat, že se jedná o poměrně pozdní dodatky; pro to svědčí v případě 2. kvestie 4. knihy jednak skutečnost, že zdejší doplněný výklad o *continentia unitiva* odkazuje na q. 5-6 knihy 5 (n. 133, ed. Bonav. str. 352), ale především odkaz na Scotovu *Expositio* k 10. knize *Metafyziky* (n. 127, ed. Bonav. str. 350). Scotova *Expositio*, neboli textový výklad k Aristotelově *Metafyzice* byla dlouho pokládána za ztracenou a teprve nedávno byla objevena G. Pinim (viz T. Williams: „The Works of John Duns Scotus“, online, URL = <http://shell.cas.usf.edu/~twilliam/dunsscotus/works.html>); podle Piniho (viz A. Vos: *The Philosophy of John Duns Scotus*, str. 133, srov. též *ibid.* str. 112) pasáže *Expositio* k *Metafyzice* původně *prokládaly* příslušné *Quaestiones*. Je-li to pravda, pak lze předpokládat, že Scotus sepsal *Expositio* k 10. knize *později* než *Quaestiones* k 9. knize; odkaz na 10. knihu *Expositio* v *extra* pasáži 2. kvestie 4. knihy by pak svědčil pro velmi pozdní původ této pasáže, což je v souladu s Dumontovým názorem o pozdním původu nauky o *continentia unitiva*.

Na druhou stranu, zpětný odkaz na tuto pasáž z 19. kvestie 7. knihy při výkladu formální distinkce (n. 44 a 49, ed. Bonav. IV, 370–371) se nenachází v doplněné pasáži, ale v původním textu. Znamená to tedy, že i originální text této kvestie je *pozdější* než celá 9. kniha? To se zdá být nepravděpodobné. Spíše musíme předpokládat, že Scotus sepsal *Expositio* k 10. knize o něco dříve, než *Quaestiones* ke knize 9 – zhruba v době, kdy doplňoval *extra* dodatky týkající se *continentia unitiva* do předchozích kvestií a krátce předtím, než sepsal *Quaestio* 19 k 7. knize, která se již o tyto dodatky opírá. O tom, že Scotus byl s *Quaestiones* vůči *Expositio* poněkud „pozadu“, svědčí fakt, že zatímco *Expositio* existuje i ke knize 10 a 12, *Quaestiones* Scotus dovedl pouze ke knize 9. Tento závěr dobře souhlasí s Dumontovým stanoviskem ohledně časového zařazení výkladu o *continentia unitiva* po *Ordinatio* (která, alespoň pokud jde o doposud kriticky vydané části, představuje redakci Scotových „*oxfordských*“ názorů – viz A. Wolter: „Reflections About Scotus's Early Works“, in: L. Honnefelder – R. Wood – M. Dreyer (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, str. 37–58, zvl. str. 41n.), avšak *před* pařížské *Reportace*. Víceméně ve shodě je uvedený scénář i s hypotézou G. Piniho („Scotus on Individuation“, in: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 5 (2005), online, URL = <http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/SMLM/PSMLM5/PSMLM5.pdf>), str. 50–69, zvl. str. 65n.), podle které lze ve 13. kvestii k 7. knize (o principu individuace) rozlišit 2 vrstvy: starší, *předcházející* jak *Ordinatio* tak *Lecturu*, a mladší, představující nedokončenou revizi a zahrnutou do kritické edice ve formě dodatků *extra*, kde Scotus mimo jiné zavádí pojem *continentia unitiva* a která je *pozdější* než *Ordinatio*. (Ačkoliv s touto chronologickou hypotézou G. Piniho lze víceméně souhlasit, jeho obsahově-interpretací závěry o skutečném smyslu Scotovy nauky o principu individuace jsou podle mého mínění nepřijatelné – viz pozn. 85).

²¹⁸ Ed. C. Harris, in: *Duns Scotus*, vol. 2: The Philosophical Doctrines of Duns Scotus, Oxford: 1972, str. 371n. (Tento text jsem neměl k dispozici; viz A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 258–266).

²¹⁹ Viz zejm. *Ens inquantum ens*, str. 112–118.

²²⁰ *Transcendentals*, str. 181: „What Scotus actually attempted in the opening question of his *Metaphysics* is to synthesize Avicenna and Averroes, or better, to weld the heterogeneous elements of Aristotle's *Metaphysics* into an organic whole. And if this be true, must not De Primo Principio be considered in a new light?“ Viz též *ibid.* str. 178, pozn. 8.

jako cestu *od Averroa k Avicennovi*; přičemž v úvodních knihách *Kvestií k Metafyzice*, které Scotus vesměs nestihl revidovat, zůstaly zachycené jeho rané, později opuštěné názory. V tomto vývoji je především patrný přesun Scotových sympatií od *teologické koncepce metafyziky* (která hrozí konfliktem se sebepochopením křesťanské zjevené teologie jako vědy) spojené s *analogickým chápáním jsoucna*, k důsledně *ontologickému pojetí metafyziky* postavenému naopak na *jednoznačnosti pojmu jsoucna*. Právě toto pojetí metafyziky známe běžně jako pojetí „scotistické“, a právě ono zásadně ovlivnilo celý další filosofický vývoj.²²¹

Je ovšem třeba zdůraznit – a samotný traktát *De primo principio* je toho výsostným dokladem –, že i ve Scotově zralé koncepci metafyziky je patrná neochota jakkoliv oslabit těsný vztah metafyziky k poznání Boha. Ve svém myšlenkovém vývoji jako by Scotus od počátku hledal způsob, jak metafyziku „zachránit“ jakožto jedinou možnou přirozenou vědu o Bohu, nepřipustit rozpad metafyziky na „ontologii“ a „přirozenou teologii“,²²² zároveň se však vyhnout nepřijatelnému averroistickému chápání metafyziky²²³ – a tento zápas se odráží již v první kvestii jeho *Komentáře k Metafyzice*. Východiskem se Scotovi stal příklon sice k důsledně *ontologickému* pojetí metafyziky, které však zároveň neponechává žádný prostor pro přirozenou teologii jako samostatnou vědu, nýbrž zcela ji integruje.

Tuto zralou Scotovu koncepci lze shrnout v myšlence, kterou Scotus ještě v komentáři k *Metafyzice* nejprve zamítá:²²⁴ a sice že předmětem metafyziky je jsoucno jakožto jsoucno, jejím cílem je ovšem poznání Boha.²²⁵ Již v diskusi poslední 6. pochybnosti však Scotus vlastně zneškodnil výše uvedený argument, který proti tomuto pojetí byl vznesl, když ve víru střídání argumentů a protiargumentů víceméně přistupuje na tezi, že dokonalé poznání jsoucna jakožto jsoucna spočívá v poznání Boha:

[22] Cílem metafyzického poznání je poznání jsoucna v nejvyšší [míře] – a to nastává u prvního jsoucna. Metafyzikovi tudíž přísluší zabývat se prvním jsoucnem... Nechceme-li tudíž připustit čtyři spekulativní vědy²²⁶ a tvrdíme-li, že tato se týká Boha, pak vše, co je o Bohu přirozeně poznatelné, jsou transcendentálie. Cílem této vědy je dokonalé poznání jsoucna, což je poznání prvního [jsoucna]. Tím, co rozumu vytane jako první a co je mu nejznámější, je však jsoucno obecně: z něho se dokazuje prvenství a ostatní [pravdy o Bohu], v nichž dochází [metafyzika] svého naplnění.²²⁷

V kontextu této rané diskuse ovšem Scotovi nejde o to, aby ukázal, že poznání Boha je cílem ontologicky pojaté metafyziky, ale právě naopak – že metafyzika *teologicky pojatá*, jejímž subjektem je Bůh, nemůže jinak než jednat o jsoucnu jako jsoucnu, aby našla Boží atributy. Tento „teologický“ rozměr – a to je třeba A. Wolterovi, L. Honnefelderovi aj. připustit, se ze Scotova pojetí metafyziky nikdy neztratil: ba právě naopak, našel své nejplnější vyjádření v jediném systematickém metafyzickém díle, které nám Scotus zanechal, totiž právě v jeho traktátu *De primo principio*.

Tomuto rozměru Scotovy metafyziky se však budeme podrobněji věnovat v závěru této práce. Cílem následujících kapitol této části bude analýza „ontologického“ rozměru Scotovy

²²¹ K tomu viz L. Honnefelder: *Scientia transcendens*, zejm. str. 317–325.

²²² Tento motiv zaznívá už v závěrečné šesté „pochybnosti“, již končí Scotova úvodní kvestie k *Metafyzice*: viz n. 159–161 (ed. Bonav. III, 70–71). Viz citát [22].

²²³ Již ve svém „teologickém“ řešení 1. kvestie 1. knihy *Metafyziky* Scotus zdůrazňuje, že „*aliter est... ponendum quam ponit Averroes*“ – viz výše citát [20].

²²⁴ Viz výše citát [16].

²²⁵ Pro zralou Scotovu formulaci tohoto stanoviska viz *Reportata Parisiensia*, prol., q. 3, a. 1 (ed. Vivès 22, 46a–47b), přeložený v: S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 215–217. Ke Scotovu ontologickému pojetí metafyziky jinak viz zejm. L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*, str. 119–143; též: *Scientia transcendens*, str. 3–182; A. Zimmermann: *Ontologie oder Metaphysik*, str. 258–274; P. King: „Scotus on Metaphysics“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 15–21, S. Sousedík: *Jan Duns Scotus* str. 29–43, 71–108; M. Chabada: *Ján Duns Scotus*, str. 116–144.

²²⁶ Těmito čtyřmi vědami by byly: fyzika, matematika, věda o jsoucnu jako jsoucnu (Wolffovským termínem „ontologie“) a přirozená věda o Bohu (Wolffovsky „přirozená teologie“).

²²⁷ *In Met.* 1, q. 1, n. 160–161 (ed. Bonav. III, 71): „*Contra: finis cognitionis metaphysicae est cognitio entis in summo, et hoc est in primo ente; ergo ad metaphysicum pertinet de primo ente considerare. ... Ideo vitando quattuor esse scientias speculativas, et hanc ponendo de Deo, omnia naturaliter cognoscibilia de ipso sunt transcendentia. Finis huius est perfecta cognitio entis, quae est cognitio primi. Sed primum occurrens et notissimum intellectui est ens in communi, et ex ipso probatur primitas et alia, in quibus est consummatio.*“

metafyziky a teoretických předpokladů, na nichž spočívá: naše zkoumání tudíž bude směřovat k objasnění povahy pojmu *jsoucna* jako předmětu metafyziky. Dříve než se však (v kapitole 7) budeme moci pustit do samotné analýzy Scotova chápání pojmu *jsoucna* jako takového, bude třeba vyložit obecné předpoklady této Scotovy koncepce: a to jeho obecnou teorii pojmu (v kapitole 5), a jeho teorii modalit (v kapitole 6). Teprve tím si otevřeme cestu ke správnému pochopení Scotovy metafyziky jako aristotelské vědy o *jsoucnu jakožto jsoucnu*.

5. SCOTOVA TEORIE POJMU

5.1 FORMÁLNÍ A OBJEKTIVNÍ POJEM

Ještě než se pustíme do výkladu Scotova chápání *jsoucna* jako předmětu metafyziky, je třeba vyložit Scotovo chápání *pojmu* *jsoucna*; předpokladem tohoto výkladu je však alespoň stručná rekapitulace Scotovy teorie pojmu vůbec.²²⁸

Duns Scotus bývá často pokládán za jistého „revolucionáře“ v teorii pojmu,²²⁹ neboť provedl zásadní inovace v dosavadní aristotelské teorii, jejichž jádru (tj. v zásadě teorii vzájemných vztahů *formálního pojmu*, *objektivního pojmu* a *inteligibilní species*) se dostalo v podstatě univerzálního přijetí nejen ve scotistické škole, ale v celé realistické části pozdní scholastické tradice.²³⁰

Tradiční „předscotistická teorie pojmu, založená především na Aristotelových výkladech ve spisech *O duši* a *O vyjadřování*, nabízela poměrně jednoduché vysvětlení toho, co je to *pojmem*: Poznání podle Aristotela spočívá v jakémisi *ztotožnění* poznávajícího a poznaného; k tomuto ztotožnění dochází tak, že poznáný předmět, resp. jeho forma, nějak *vstoupí do* poznávací mohanosti poznávajícího, a to v podobě jakéhosi intencionálního obrazu – *species*.²³¹ Pojem tudíž není nic jiného, než forma předmětu, takto přijatá v rozumu; mít pojem nějakého předmětu znamená mít formu tohoto předmětu jakožto jakýsi mentální akcident.²³²

Duns Scotus tuto elementární aristotelskou koncepci (která samozřejmě u různých autorů nabývala větší či menší počet detailnějších rysů) podstatným způsobem proměnil zavedením jistých zásadních distinkcí a upřesnění. V těchto inovacích lze přitom rozlišit jistý fundamentální motiv: a to snahu po zachování základní aristotelské realistické intuice, že předmětem našeho poznání jsou *věci samy* (a nikoliv nějaké jejich obrazy či reprezentace), při současné zachování možnosti vysvětlit *mechanismus* mentální reprezentace, a to i v případě, kdy pojímaný předmět není reálně přítomen či vůbec neexistuje.²³³

²²⁸ Následující výklad Scotovy teorie jednoznačného pojmu částečně vychází z mých článků „The Scotist Theory of Univocity“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 1, str. 17–27, a „Analogický pojem po Scotovi?“, in: *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007, str. 141–162.

²²⁹ Např. Peter King: „Duns Scotus on Mental Content“, online, URL = http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Scotus_on_Mental_Content.pdf, str. 20. Naproti tomu R. Pasnau nepokládá Scotův inovativní vklad v této oblasti za tak významný a vyzdvihuje jej spíše pro hloubku jeho analýzy tradiční aristotelské teorie – viz R. Pasnau: „Cognition“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 285. Podle mého mínění lze dát v určitém smyslu za pravdu oběma stanoviskům: Scotus jistě nepřichází s žádnou revoluční myšlenkou, která by jen tak „spadla z nebe“, nýbrž jeho inovace, jako například objev distinkce mezi formálním a objektivním pojmem, vycházejí z hluboké analýzy tradičních předpokladů sdílených aristotelskou tradicí. Zřejmě proto také byly tyto inovace ve svém jádru touto tradicí v podstatě univerzálně převzaty. Vzhledem k tomu, že často míváme sklon hledět na starší scholastické autory brýlemi pozdější precizace jejich teorií v rámci škol, které na jejich odkazu vznikly (což platí zejména o Tomášovi a tomismu), nám může tato všeobjímající recepce Scotových objevů v pozdější tradici zakrýt jejich skutečnou novost ve své době.

²³⁰ Tím je míněn kromě scotismu především tomismus a později suarezianismus; rozdíly v některých – nikoliv zcela nevýznamných – detailech ovšem existují – viz pozn. 235.

²³¹ Jedná se vlastně o latinský překlad Aristotelova termínu *εἶδος*, tj. jednoduše *forma*, který ve scholastickém užití nabyl výsoce technického významu.

²³² K tomu podrobněji viz P. King: „Duns Scotus on Mental Content“, str. 2–5. Srov. např. Tomáš Akvinský: *Scriptum super Sententiis* I, d. 27, q. 2, a. 2a: „Sed conceptus intellectus nullus est nisi species intelligibilis formata in intellectu.“; *ST* I, q. 14, a. 5, ad 2: „...intellectum est perfectio intelligentis non quidem secundum suam substantiam, sed secundum suam speciem, secundum quam est in intellectu, ut forma et perfectio eius, lapis enim non est in anima, sed species eius.“

²³³ K problematice Scotovy revize aristotelské teorie pojmu viz zejm. následující práce: P. King: „Duns Scotus on Mental Content“; Dominik Perler: „What Are Intentional Objects? A Controversy Among Early Scotists“, in: Dominik Perler (ed.): *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 76. Leiden,

Scotova teorie pojmu rozlišuje přinejmenším mezi následujícími čtyřmi entitami.²³⁴

1. *inteligibilní species* neboli jakýsi obraz či forma předmětu vtištěná rozumu;
2. *formální pojem* neboli úkon rozumu, jímž pojímá svůj předmět;
3. *objektivní pojem* neboli předmět tohoto úkonu, *nakolik je tímto úkonem pojat*;²³⁵
4. *reálný předmět* neboli pojatá věc, tak jak reálně existuje.

Naprosto klíčovým rysem této Scotovy teorie je, že předpokládá za prvé *netotožnost* mezi prvními třemi zmíněnými entitami, a za druhé *reálnou totožnost* entity třetí a čtvrté (objektivního pojmu a reálného předmětu). Co to konkrétně znamená?

Za prvé, *inteligibilní species*, neboli inteligibilní intencionální obraz předmětu, abstrahovaný činným rozumem ze smyslového fantasmatu, který hraje roli vlastního vnitřního „média“ pojmového poznání, nelze ztotožnit ani s *úkonem poznání*, tj. pojímajícím aktem rozumu, nazývaným později všeobecně *formálním pojmem*, ani s *předmětem* tohoto aktu. Role inteligibilní species je čistě instrumentální, její vytvoření v rozumu je podmínkou a (částečnou) účinnou příčinou²³⁶ formálního pojmu, ona sama však není ani aktem pojímání, ani tím *co* se

Boston, Köln: E. J. Brill 2001, str. 203–226; týž: „Duns Scotus on Signification“, in: *Medieval Philosophy and Theology* 3 (1993), str. 97–120; týž: „Duns Scotus's Philosophy of Language“, in: *the Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 161–192. P. King, a částečně i D. Perler, však do jisté míry zamlžují právě onen silně realistický motiv ve Scotově teorii pojmu – jak ještě na svém místě upozorním. Není náhodou, že dva ze čtyř citovaných článků se netýkají Scotovy „filosofie mysli“, nýbrž „filosofie jazyka“. Ve scholastickém pojetí je vazba mezi sémantickou teorií jazyka a teorií mentálních aktů velmi těsná, dokonce se dá říci, že obě teorie splývají. Je tomu tak proto, že v závislosti na boëthiovské interpretaci Aristotelovy teorii významu ze spisu *O vyjadřování* je jazyková reprezentace chápána jako principiálně závislá na reprezentaci mentální (viz Aristotelés: *De int.* 1, 16a4–9).

²³⁴ Žádný z citovaných autorů kupodivu neuvádí výčet v této úplnosti.

²³⁵ Termíny „formální pojem“ („*conceptus formalis*“) pro kognitivní akt a „objektivní pojem“ („*conceptus obiectivus*“) pro jeho intencionální předmět se staly standardními teprve v pozdější tradici, jsou však jasně odvozeny ze Scotova pozdního způsobu vyjadřování: *Reportata Parisiensia* 1, d. 22, q. un., n. 11 (ed. Vivès XXII, 267a) „*Unde non est de conceptu, sicut de lapide iacente in terram, qui nihil repraesentat; conceptus enim est actus intellectus, vel obiectum, ut praesens est intellectui*“; *Theoremata*, p. 3, A, def. 1, n. 1 (ed. Bonav. II, 609): „*Conceptum dico quod actum intelligendi terminat. – Hoc obiectum autem dicitur vel intelligibile vel intellectum vel intentio. Primum communissimum est, quia ad omnes potentias. Secundum commune, quia ad obiectum intellectus in potentia vel in actu. Tertium proprium. ... Sicut autem intentio aequivoce dicitur de obiecto et de actu, ita et conceptus. Hic autem sumitur pro obiecto*“; *ibid.* p. 3, B, def. 1, n. 31 (ed. Bonav. II, 615): „*Conceptum dico obiectum actu intellectum, prout scilicet est in intellectu, non ut forma sed ut actu cognitum. Hic autem 'esse in' non est nisi habere relationem actualem ad intellectum sive intellectum ad ipsum vel utrumque ad utrumque*“ (ohledně donedávna zpochybňované autenticity *Theoremata* viz pozn. 503 na str. 134); *Ord.* 1, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 71 (ed. Vat. III, 49): „*Conceptum vero simplicem sed 'non-simpliciter simplicem' voco, quicumque potest concipi ab intellectu actu simplicis intelligentiae, licet posset resolvi in plures conceptus*“ K tomu srov. M. Forlivesi, *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, (<http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>), 2002.

V pozdější scotistické tradici se pro intencionální rozumový akt „prostého postřehu“ užívají synonymně termíny „*conceptus formalis*“, „*conceptus mentis*“, „*intellectio*“, „*actus intellectus*“, „*notitia*“, či „*species (intelligibilis) expressa*“ (v protikladu ke „*species impressa*“, což je synonymum „*species intelligibilis*“). K tomu ze scotistické tradice srov. např. C. Frassen: *Philosophia academica*, Venetiis: Apud Nicolaum Pezzana 1734, tom. 2, Physica, p. 4., disp. 4, q. 4, n. 2, str. 429a: „*In qualibet intellectione reperiri tria: nempe actionem, per quam intellectus denominatur productivus intellectionis: passionem, per quam intellectus dicitur receptivus intellectionis, seu speciei expressae, et qualitatem vitalem intellectionis, per quam intellectus denominatur formaliter intelligens. Unde intellectio, verbum mentis, conceptus mentis, operatio, vel actus intellectus, notitia, sunt synonyma...*“ Bartholomaeus Mastrius – Bonaventura Bellutus: *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, Tomus primus continens disputationes in Aristotelis Logicam*, Venetiis: apud Nicolaum Pezzana 1727, disp. 10, q. 2, a. 1, n. 6, str. 288a: „*In qualibet intellectone tria praecipue, ut ad praesens spectat, interveniunt, adest intellectio ipsa, quae dicitur conceptus formalis: est obiectum cognitum, ut cognitum, et terminans intellectionem, et dicitur conceptus obiectivus: et adest obiectum in se consideratum...*“

Tomistická tradice navíc dále rozlišila kognitivní akt od formálního pojmu (= *species expressa*) jako jím vytvořeného předmětu (což působí zamlžení rozdílu mezi objektivním a formálním pojmem – formální pojem či *species expressa* nabývá rysy předmětu poznání spíše než aktu poznání): viz J. Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, vol. 1, n. 7, str. 16: „*Conceptus formalis est species expressa a mente et in mente seu imago intentionalis, in qua contemplamur obiectum; conceptus vero obiectivus est ipsum obiectum formale intellectus... Obiectum igitur formale intellectus est res, prout est per se primo intellecta, seu res secundum illam rationem obiectivam, secundum quam immediate observatur intellectui*“ *Ibid.* n. 473, str. 396: „*Species igitur expressa est ipsum obiectum cognitum, secundum quod in cognoscente habet «esse cognitum» diversum ab esse rei in se*“ *Ibid.* n. 476, str. 399: „*Actus cognitionis, species impressa, species expressa realiter inter se differunt*“

²³⁶ Srov. M. Chabada: „Abstraktivne poznanie podľa Jána Dunsu Scota – základné prístupy“, str. 53.

pojímá – ale spíše to *díky čemu a prostřednictvím čeho* se pojímá to, co se pojímá.²³⁷ Inteligibilní species v rozumu může přetrvat i tehdy, když právě aktuálně nezakládá úkon poznání – prostřednictvím inteligibilní species Scotus vysvětluje naše *habituální* vlastnění určitých poznatků, naši *dispozici* k aktuálnímu poznání. Psychologicky vzato tudíž *vědy* nejsou nic jiného, než inteligibilní species:

[23] Onen habitus, který nazýváme „vědou“, je inteligibilní species prvního předmětu [této vědy]. Ta se týká jak bezprostředních, tak zprostředkovaných pravd [o tomto předmětu] – ne sice formálně, nýbrž v důsledku; formálně je jejím adekvátním předmětem kvidita, již je to species. Co je tedy divného na tom, že předmět jakožto poznáný obsahuje poznatky týkající se věcí, k jejichž pojmání inteligibilní species tohoto předmětu – byť zprostředkovaně – hýbe [rozum]?²³⁸

Uvedený citát jasně ukazuje vzájemnou odlišnost *species* jakožto dispozice, aktuálního poznatku (*notitia*), a „předmětu jakožto pojatého“ neboli objektivního pojmu.

Za druhé, *formální pojem*, vlastní akt, *jímž* rozum aktuálně uchopuje nějaký předmět, neboli reálná individuální akcidentální forma rozumu působící (formálně) jeho aktuální *intencionální zaměření* na určitý předmět, nelze ztotožňovat ani s inteligibilní species, která je pouze předpokladem a důvodem „vyšlehnutí“ tohoto úkonu, ale ani s *pojatým předmětem*:²³⁹ *intencionální* bytí nějaké věci „v rozumu“ na způsob *pojatého předmětu* je něco zcela odlišného od *reálné inherence* kognitivního aktu v rozumu na způsob akcidentu.

Za třetí, mezi intencionální předmět kognitivního aktu neboli *objektivní pojem* na jedné straně a reálný předmět, který má být tímto aktem reprezentován na straně druhé naopak *nelze* klást reálnou distinkci: jedná se *jeden a týž reálný předmět*, ovšem uvažovaný ve dvou různých aspektech, neboli, jak říká Scotus, co do dvou různých *způsobů bytí*. Je to *jeden a týž* předmět, který *zároveň reálně existuje*, a *zároveň* je v určitém aspektu *poznán*, resp. uchopen kognitivním aktem. Tento velmi důležitý aspekt Scotovy epistemologie, totiž reálná identita intencionálního a reálného předmětu, je tím, co umožňuje Scotovi zachovat aristotelský realismus a vyhnout se jakékoliv verzi reprezentacionismu novověkého stříhu. Podle Scota rozumem neuchopujeme nějaké *reprezentace* předmětů, na způsob Lockových idejí apod., ale *věci samy*. Objektivní pojmy, bezprostřední předměty našich rozumových kognitivních aktů (tj. formálních pojmů), nejsou nic jiného, než reálná jsoucna – ovšem reprezentovaná (zpřítomněná) pro náš rozum pouze *v určitém aspektu*.

Z uvedeného vyplývá, že ačkoliv věc, která existuje v reálném bytí, a věc, která existuje v bytí intencionálním jako objektivní pojem, je jedna a tatáž, přesto ji s ohledem na tato různá bytí doprovázejí různé vlastnosti; jinými slovy, reprezentující akt rozumu pojímanou věc určitým způsobem „transformuje“ (proto je vůbec třeba zavádět objektivní pojmy jako zvláštní entity). Tato transformace ovšem není *reálná*, nýbrž toliko *intencionální, pomyslná*: věc nepodstupuje žádnou reálnou změnu, stane-li se předmětem poznání, neboť poznání není činností tranzitivní, nýbrž imanentní. Proto je také vznikající objektivní pojem *jako takový* pouze něco

²³⁷ Srov. *Reportatio* 1-A, d. 3, q. 4 (cit. dle P. King: „Duns Scotus on Mental Content“, str. 7): „*Dico quod intellectus patietur secunda passione, sicut potentia organica vel sensus organicus: primo realiter recipiendo speciem, licet non sit realis sicut passio materiae; et, hac praemissa, sequitur passio cognoscibilis sive intentionalis qua patitur ab obiecto in specie intentionaliter, et ideo intelligere est motus ad animam, quia ab obiecto ut in specie. Prima ergo passio est in intellectu, secunda est ab obiecto ut in specie relucente.*“ Srov. též D. Perler: „What Are Intentional Objects? A Controversy Among Early Scotists“, str. 208. K roli *inteligibilní species* viz podrobněji (kromě citovaných prací P. Kinga a D. Perlera) L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*, str. 182–190, M. Chabada: *Ján Duns Scotus* str. 58–69; týž: „K niektorým argumentom ve prospech jendoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsu Scota“, in: *Analogie ve filosofii a teologii*, str. 125–127; týž: „Abstraktivne poznanie podľa Jána Dunsu Scota – základné prístupy“, zvl. str. 40–54.

²³⁸ „*Ille habitus qui dicitur scientia est species intelligibilis primi obiecti; ille respicit veritates immediatas et mediatas, non formaliter sed ex consequenti, et suum obiectum adequatum formaliter est quiditas cuius est species. Quid igitur mirum si obiectum ut cognitum continet notitiam illorum ad quae considerata sua species intelligibilis, licet mediate, movet?*“ – Ord. prol. p. 3, q. 1–3, n. 145 (ed. Vat. I, 98).

²³⁹ Na radikální novost tohoto Scotova rozlišení *formálního* a *objektivního pojmu* upozorňuje P. King: „*Scotus's idea — to distinguish acts of thinking from their content — is new and startling. There is no room for it on the traditional account of Aristotelian psychology, which takes both the occurrence of an act of thinking and the content of that act to be given by one and the same thing, namely the form's presence or inherence in the soul.*“ – „Duns Scotus on Mental Content“, str. 11.

pomyslného, nikoliv reálného, stejně jako specifické vlastnosti, které jej (pomyslně) odlišují od výchozí reálné věci.

Tato intencionální transformace pojímaného předmětu není nic jiného, než Scotova interpretace aristotelského pojmu *abstrakce*.²⁴⁰ Vlastnosti, které předmět díky abstrakci získává, charakterizují specifický způsob *rozumového* poznání; mezi nejdůležitější z nich patří právě jeho *jednota, obecnost a abstraktnost*; – vlastnosti, o nichž bude řeč v následující kapitole.

Výše uvedený třetí bod – totiž reálnou totožnost *reálného a intencionálního předmětu*, zásadně odmítá P. King. V rámci svého výkladu o Scotově objevu „intencionálního“ či „objektivního“ bytí (tj. bytí věcí jakožto poznáných předmětů, jakožto objektivních pojmů – King hovoří o „mentálním obsahu“) King píše:

[24] Co za bytí je objektivní bytí? Nebo vyjádřeno současnou terminologií: jaký je ontologický status mentálního obsahu? Jednu odpověď můžeme vyloučit ihned: Jak jsme viděli, Scotus dává jasně najevo, že onen „dům v mysli“, ať už se ukáže, že je čímkoliv, je naprosto odlišný od domu mimo mysl. Mentální obsah je vnitřním komponentem mentálních aktů, a tudíž se kategoriálně liší od extramentálních věcí. Objektivní bytí domu tudíž není rysem či vlastností domu mimo mysl – tj. není to rys či vlastnost toho jediného domu, který ve skutečnosti existuje. Takže to není například nějaký nový modus bytí, který by tento dům získal. Ani to není nepřímý způsob vyjadřování o skutečném domě, jeho vnější denominace, protože kdyby tomu tak bylo, objektivní bytí by nebylo vnitřní součástí myšlenkového aktu.²⁴¹

Podobným, ač ne tak vyostřeným způsobem se vyjadřuje i D. Perler ve své práci z roku 1993:

[25] „Věc nakolik je pojata“ tedy není identická ani s věcí, nakolik existuje, ani s mentální species této věci. Co je to? Scotus bohužel na tuto otázku, která je nasnadě, nedává jednoznačnou odpověď.²⁴²

Perlerův další výklad v témže článku však vyznění této jeho teze značně zeslabuje, a ve svém příspěvku do *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, týkajícím se však nikoliv teorie intencionálních předmětů jako takové, nýbrž sémantiky,²⁴³ Perler jasně zastává a pronikavě zdůvodňuje *identitu* reálného a intencionálního předmětu (o němž zde hovoří jako o „reprezentačním obsahu“):

[26] Svoji terminologií dává Scotus jasně najevo, že reprezentační obsah není žádná speciální entita (nějaká raně novověká „idea“), která by byla zcela odlišná od extramentální věci. Reprezentační obsah je spíše přirozenost nějaké věci – právě ta a ne jiná přirozenost, která se může vyskytovat mimo intelekt. Takže když někdo má inteligibilní species stromu, reprezentační obsah této species je tatáž přirozenost, která se vyskytuje i ve fyzických stromech v lese. V tomto případě tu nejde o dvě různé entity, jednu v rozumu a jedna mimo rozum, nýbrž o dva různé způsoby bytí jedné a téže přirozenosti.²⁴⁴

²⁴⁰ Pozdější tradice hovoří přesněji o abstrakci totální, v protikladu k abstrakci *formální*, která spočívá v přechodu od zaměření intencionálního aktu na subjekt nějaké určitosti na zaměření na samotnou tuto určitost. Formální abstrakci zde ponecháme stranou. Pro výklad rozdílu mezi formální a totální abstrakcí viz L. Novák – P. Dvořák: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, str. 64–65; L. Novák: „The Scotist Theory of Univocity“, str. 22–23; srov. též Josef De Vries: *Základní pojmy scholastiky*, str. 9–16, ale viz pozn. 143.

²⁴¹ P. King: „Duns Scotus on Mental Content“, str. 13–14: „What is the being of objective being? Or in contemporary terms: What is the ontological status of mental content? One answer can be ruled out immediately. As we have seen, Scotus is clear that the ‘internal house,’ whatever it may prove to be, is completely different from the external house. Mental content is an intrinsic component of mental acts, and therefore categorically different from nonmental items. Hence the objective being of the house is not a feature or property of the external house, that is, it is not a feature of the only house there is. Thus it is not, for instance, a new mode of being that the real house might have. Nor is it an oblique way of talking about the real house, an extrinsic denomination of it, since if it were, objective being would not be an internal component of the act of thought.“

²⁴² D. Perler: „Duns Scotus on Signification“, str. 109–110: „The ‘thing as it is understood,’ then, is identical neither with the thing as it exists nor with a mental species of the thing. What is it? Unfortunately, Scotus does not give a detailed answer to this obvious question.“ Srov. též D. Perler: „What Are Intentional Objects? A Controversy Among Early Scotists“, str. 209–210.

²⁴³ Viz pozn. 219.

²⁴⁴ D. Perler: „Duns Scotus’s Philosophy of Language“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 168: „In using this terminology, Scotus makes it clear, that the representational content is not a special entity (an early modern ‘idea’) that is completely distinct from the extramental thing. The representational content is rather the nature of a thing – the very same

A. Wolter zase reálně ztotožňuje „mentální obsah“ či předmět v objektivním bytí s kognitivním aktem, když mezi ně klade pouze „mentální distinkci“²⁴⁵ – z čehož vyplývá, že objektivní pojem nemůže být totožný s reálným předmětem, neboť ten je samozřejmě obecně reálně odlišný od kognitivního aktu.

Důvody pro zamítnutí Kingovy interpretace a přijetí právě uvedené interpretace Perlerovy jsou velmi zásadní. Především, jak už bylo řečeno a jak Perler správně zdůrazňuje (nejen v citovaném úryvku), jakékoliv reálné rozlišování bezprostředního intencionálního předmětu mentálního aktu a reálné věci by mělo za následek upadnutí do reprezentacionismu raně novověkého stříhu, podle nějž to, co poznáváme, není realita samotná, nýbrž pouhá její mentální reprezentace. Taková nauka, podle níž bychom byli kognitivně zcela uzavřeni ve vnitřním světě svých mentálních obsahů, je zcela cizí nejen myšlení Dunse Scota, ale celé aristotelsko-scholastické tradici.

U Dunse Scota je však toto přímočaře realistické přesvědčení o bezprostřední poznatelnosti reality samotné zvláště zřetelné. Jako doklad tohoto tvrzení lze uvést například jeho detailní a rozhodnou argumentaci ve prospěch formální distinkce jako nutné podmínky možnosti abstrakce, která tvoří náplň 19. kvestie k 7. knize *Metafyziky*. Celá tato argumentace je v posledku postavena na realistickém předpokladu, že předmětem našeho poznání je *realita sama*; právě kvůli konfliktu s tímto předpokladem Scotus odmítá nové a nové pokusy obhájit dostatečnost nějaké distinkce slabší. Jako charakteristický si můžeme uvést následující citát:

[27] [K]dyž druh působí dva pojmy, totiž rodu a difference, nepůsobí v rozumu pouze dva numericky odlišné akty, ale působí dva (ať už aktuální či habituální) poznatky), které mají různé vlastní předměty, a to tak odlišné, jako by byly dvěma různými vnějšími věcmi. Ptám se tedy, zda těmito poznatky rozum poznává něco skutečného tak, že to pojme jako předmět? Pokud ne, jedná se o fikci. Pokud totéž, je i předmět v rozumu tentýž – leda bys řekl, že jedna vnější věc působí formálně v rozumu dva předměty; pak se však zdá, že předmětem nebude věc nebo něco z věcí, nýbrž něco věci způsobeného. A pokud různé věci, máme kýžený závěr, neboť je to různé dříve, než to bylo pojato.²⁴⁶

Klíčová z tohoto citátu je předposlední věta: „*pak se však zdá, že předmětem nebude věc nebo něco z věcí, nýbrž něco věci způsobeného*.“ V našem kontextu není důležité, zda je tento důsledek z předpokladu vyvozen platně. Podstatné je, že Scotus pokládá tuto možnost – že by totiž předmětem našich poznatků nebyly věci samy, nýbrž cosi jimi způsobeného k jejich podobě – za natolik absurdní, že jej ani nepokládá za nutné jakkoliv vyvracet. Skutečnost, že pojatý předmět a „vnější věc“ („*res extra*“) jsou totožné, neboli že jedna a táž věc má dvojí bytí, reálné a objektivní, je samozřejmým předpokladem celé diskuse v této kvestii. Scotus to říká i zcela výslovně, byť v pasáži, kde hovoří za svého oponenta, zastávce intencionální distinkce; jedná se nicméně předpoklad sdílený oběma stranami sporu:²⁴⁷

nature that can also be present outside the intellect. Thus, when someone has an intelligible species of a tree, the representational content of this species is the very same nature that is also present in the material trees in the forest. There are not two different entities in this case, one inside the intellect and one outside, but two ways of being of one and the same nature.“ Obdobný výklad viz též Th. Kobusch: *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1987, str. 105–115; srov. též M. Chabada: „K niektorým argumentom ve prospěch jendoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsca Scota“, str. 126.

²⁴⁵ A. Wolter: *Transcendentals*, str. 15: „*In this sense the 'thing' is simply the content of a concept, an ens diminutum. In its character as an esse obiectivum, it is set over against the knowing intellect, as it were. To this extent one can speak of a corresponding relation between the thought of the mind (act of intellection) and the content of the thought. This relation is obviously only an ens rationis, since the thought content is only mentally distinct from the thought.*“ Ohledně *ens diminutum* viz výklad níže, pozn. 252 a citát [30].

²⁴⁶ *In Met.* 7, q. 19, n. 28 (ed. Bonav. IV, 365): „...species, formando duos conceptus generis et differentiae, non tantum causat duos actus in intellectu distinctos numero, sed causat duas notitias actuales vel habituales, habentes obiecta propria distincta, et hoc ita distincta sicut si illa duo obiecta essent duae res extra. Quaero igitur an istis notitiis cognoscat intellectus obiective aliquid in re? Si nihil, fictio est. Si idem, ergo idem obiectum est. Nisi dicas quod una res extra facit formaliter duo obiecta in intellectu, et tunc non videtur quod res vel aliquid rei sit obiectum, sed aliquid factum a re. Si aliud, habetur propositum, quia differentia an conceptus.“

²⁴⁷ *In Met.* 7, q. 19, n. 34 (ed. Bonav. IV, 367): „...sicut potest idem habere esse in re et in intellectu, ex quaestione praedicta, ita potest habere unum esse in re et duo in intellectu...“

[28] Podobně jako může jedna a tatáž věc mít jak bytí reálné, tak bytí v rozumu (jak víme z předchozí kvéstie),²⁴⁸ může mít i jedno bytí reálné a dvojí bytí v rozumu...

Scotus dále nijak neprotestuje proti tvrzení „oponenta“, že nauku o možném dvojím bytí téhož předmětu (totiž reálném a objektivním) sám hájil v předchozí kvéstii; a vskutku, v kvéstii 18. nacházíme i následující pasáž:

[29] Pokud jde o druhou část otázky, totiž zda [obecnina] existuje reálně, odpovídám: být v rozumu... neznamená nic jiného, než mít pomyslný vztah k rozumu. Avšak to, co existuje reálně, zajisté má takový vztah; tudíž to, co je obecné, existuje ve skutečnosti. Potvrzení: jinak bychom tím, že bychom něco věděli o obecninách, nevěděli nic o věcech, ale pouze o našich pojmech... Obecné tudíž může existovat reálně, takže tatáž přirozenost, která je v [reálné] existenci vymezená gradem singularity, je v rozumu – tj. nakolik má vztah k rozumu jako poznané k poznávajícímu – nevymezená.²⁴⁹

Tato ocitovaná pasáž nejen že potvrzuje správnost Perlerovy a naší interpretace, ale zároveň také odpovídá na Kingovu otázku, jaký je ontologický status objektivního bytí: jedná se o pomyslný vztah „poznání k poznávajícímu“, což je víceméně totéž, jako Kingem zamítnutá možnost, že by toto bytí spočívalo ve vnější denominaci reálného předmětu od aktu poznání – pomyslný vztah totiž „fingujeme“ v nějakém předmětu právě na základě toho, že je termínem opačného reálného vztahu (jako je například vztah poznání), od něhož tento předmět tímto získává vnější denominaci (např. „být poznán“).²⁵⁰ Výkladu *objektivního bytí* jako *vnější denominace* se budeme podrobněji věnovat níže.²⁵¹

Objektivní bytí v rozumu je podle Scota určitým případem tzv. *zmenšeného bytí*, „*esse deminutum*“, což je jakékoliv „bytí reprezentován (nějakým znakem)“ – ať už rozumovým intencionálním aktem, nebo např. nějakou fyzickou reprezentací (obrazem, sochou).²⁵² Rozumové „*esse deminutum*“ pokládá Scotus za předmět logiky – vědy, která nezkoumá vlastnosti jsoucna, nakolik *reálně* existuje, nýbrž právě nakolik je předmětem rozumu, nakolik má toto *esse deminutum* či *esse cognitum*. Jinými slovy, logika podle Scota zkoumá vlastnosti a různé vzájemné vztahy *objektivních pojmů* (*druhé intence*).²⁵³ Přitom však Scotus klade důraz na to, že se jedná stále o *jedno a totéž* jsoucno, jak je zcela zřejmé z následujícího citátu:

[30] *[Z]menšené jsoucno... je ve vlastním slova smyslu jsoucno logické. O takovém jsoucnu se tudíž vypovídají všechny druhé intence, a proto ve vlastním smyslu nespádá do oboru zájmu metafyzika. V určitém ohledu je však přece s [reálným] jsoucnem konvertibilní, neboť logik se zabývá vším tím, čím se zabývá metafyzik. Liší se však jejich způsoby zkoumání: totiž zkoumání po reálné stránce a zkoumání po stránce druhých intencí – jakou je např. právě konvertibilita jsoucna naprosto vzatého*

²⁴⁸ Editoři identifikují odkaz jako týkající se n. 44–54, avšak příslušná teze je mnohem spíše jasně vyjádřena teprve v n. 58–59 (viz citát [29] níže).

²⁴⁹ *In Met. 7, q. 18, n. 58–59* (ed. Bonav. IV, 354): „*Quoad secundum membrum quaestionis, scilicet an sit in re, responsio: esse in intellectu primo modo vel secundo non est nisi habere relationem rationis ad intellectum. Illud autem, quod est in re, bene habet istam relationem; ergo illud quod est universale, est in re. Confirmatur: aliter in sciendo aliqua de universalibus, nihil sciremus de rebus sed tantum de conceptibus nostris... Potest igitur universale esse in re, ita quod eadem natura est, quae in existentia per gradum singularitatis est determinata, et in intellectu – hoc est ut habet relationem ad intellectum tamquam cognitum ad cognoscens – est indeterminata.*“

²⁵⁰ Předpoklad identity intencionálního a reálného předmětu je rovněž jedinou konsistentní interpretací Scotovy *sémantické* teorie. Jak referuje Perler v citovaných pracích, Scotus řeší v jeho době žhavou otázku, zda jazykové termíny signifikují prvotně mentální pojmy („*passiones animae*“ – což je nauka odvozená z Aristotelova spisu *O vyjadřování*), anebo věci, v posledku ve prospěch *věcí* – v tomto ohledu je považován za významného předchůdce Ockhamovy *sémantické* teorie. Ovšem „*věci*“ míní Scotus právě věc v *objektivním bytí*; předmět v objektivním bytí neboli objektivní pojem tudíž nelze považovat za nějakou pouze intramentální entitu, jinak by celé Scotovo řešení problému ztratilo smysl, kolabovalo by jen do jiné verze v zásadě aristotelské teorie. V *jistém smyslu* lze nicméně přesto připustit, že Scotova *sémantická* teorie představuje jakési upřesnění „dvoustupňové“ teorie aristotelské: roli „prvního“ stupně (bezprostředního signifikátu výrazu) zde ovšem nehraje nějaká mentální entita ve smyslu entity existující v rozumu *subjektivně* (jako inherující forma – tj. formální pojem nebo fantasma), nýbrž *objektivně* (jako předmět – tj. objektivní pojem). Prostřednictvím objektivního pojmu je pak signifikován předmět jakožto reálně existující – ovšem nikoliv proto, že by snad objektivní pojem byl *znakem* reálného předmětu (zde je rozdíl oproti Aristotelovi), ale proto, že objektivní pojem je s reálným předmětem *totožný*.

²⁵¹ Kap. 7.1.2, str. 107n.

²⁵² K tomu viz P. King: „Duns Scotus on Mental Content“, str. 14.

²⁵³ K tomu viz výše pozn. 77 a dále níže kap. 6.3.2 a 7.1.2.

a jsoucna zmenšeného. Ani jedno totiž nemá větší rozsah než druhé, neboť cokoliv je jsoucnem naprosto, může být jsoucnem zmenšeným.²⁵⁴

Je tedy zřejmé, že předmětný obor logiky, která zkoumá objektivní pojmy jako takové, podle Scota tvoří nějaký jiný druh předmětů, než jsou reálna jsoucna, která zkoumá metafyzika, ani jím není nějaký podobor reálných jsoucen (např. nějaké modifikace supervenující na mentálních aktech), nýbrž obor předmětů logiky je *koextenzivní* s oborem předmětů metafyziky.²⁵⁵ Jsoucna v objektivním či „zmenšeném“ bytí a jsoucna reálna jsou tudíž *tytéž* entity.²⁵⁶

Jak ale zodpovědět Kingovy argumenty proti ztotožnění intencionálního a reálného předmětu? Kingovy argumenty jsou v podstatě dva: První, citovaný výše,²⁵⁷ vychází z toho, že „mentální obsah“ (neboli předmět v objektivním bytí, objektivní pojem) je *vnitřním komponentem* mentálního aktu (přesněji by bylo říci, že je jeho formální příčinou; v každém případě se však zdá, že je lokalizován „uvnitř“ mysli, neboť je rozumem uchopován jakožto „prosvítající“ nejprve ve smyslovém fantasmatu, a následně v inteligibilní species²⁵⁸). Nemůže prý tedy být totožný s vnějším předmětem. Omyl této Kingovy argumentace spočívá v tom, že právě to, co mu přijde jako nemožné – totiž aby jedna a tatáž věc existoval zároveň „vně“ a zároveň „uvnitř“ mysli – je základním předpokladem realistické teorie poznání vůbec. Právě proto, že věci o sobě mohou nějak „vstupovat“ do naší mysli, můžeme poznávat realitu o sobě. Duns Scotus na tomto fundamentálním aristotelském východisku nic nezměnil, pouze nahradil jednu teorii způsobu *jak* věci vstupují do naší mysli teorií jinou – zatímco předchozí myslitelé chápali přítomnost věci v mysli na způsob *fyzické* (byť např. u Tomáše *nemateriální*) inherence její formy v poznávací mohutnosti, Scotus hovoří o přítomnosti *objektivní*, na způsob předmětu, která je sice zprostředkována nějakou fyzickou formou (inteligibilní species), ale od fyzické inherence akcidentu je bytostně odlišná. Zdá se tedy, že první Kingova námitka pouze odhaluje jeho hluboké nepochopení realistických fundamentů Scotovy teorie pojmu.²⁵⁹

King má však ještě druhou námitku:

[31] Vlastně lze podat rychlý a trochu podpásový argument ve prospěch závěru, že objektivní bytí nemůže být nijak svázáno s bytím reálného předmětu: na reálný předmět totiž můžeme myslet (a tedy mít příslušný mentální obsah) i poté, co byl zničen.²⁶⁰

Ani tato námitka však není fatální: této skutečnosti si je Scotus samozřejmě vědom; a vysvětlení způsobu, jak může být nějaká *reálná* věc předmětem poznání, i když neexistuje, je obsahem jeho detailně vypracované teorie abstraktivního poznání. Specifikem abstraktivního poznání (na rozdíl od poznání intuitivního) je totiž právě skutečnost, že při něm dochází k *abstrakci od aktuální existence*, takže předmětem zůstává pouze esenciální aspekt poznávaného jsoucna („společná přirozenost“ – „*natura*“).²⁶¹ Právě díky této indiferenci „*natury*“ vůči existenci či neexistenci mohou mít jsoucna objektivní bytí v rozumu nezávisle na tom, zda mají současně také aktuální reálné bytí. Instrumentálním „vehikulem“, které tuto možnost zajišťuje,

²⁵⁴ In Met. 6, q. 3, n. 71 (ed. Bonav. IV, 83): „*Tertium est ens deminutum, et est ens logicum proprie. Unde omnes intentiones secundae de tali ente praedicantur, et ideo proprie excluditur a metaphysico. Convertitur tamen cum ente aliquid, quia logicus considerat omnia, ut metaphysicus; sed modus alius considerationis, scilicet per quid reale, et per intentionem secundam, sicut convertibilitas entis simpliciter et deminuti, quia neutrum alterum excedit in communitate, quidquid enim est simpliciter ens, potest esse ens deminutum.*”

²⁵⁵ K tomu srov. Theo Kobusch: *Sein und Sprache*, str. 106n.

²⁵⁶ Jako další doklad pro tento závěr srov. též citát [60] na str. 101.

²⁵⁷ Citát [24] na str. 66.

²⁵⁸ Viz výklad M. Chabady: „Abstraktivne poznanie podľa Jána Duns Scota. Základné prístupy“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 1, str. 40n.

²⁵⁹ K tomu viz též doplňující výklad na str. 114.

²⁶⁰ P. King: „Duns Scotus on Mental content“, str. 14: „*In fact, there is a quick and dirty argument to the conclusion that objective being cannot be tied in any fashion to the being of the real item, since we can think of the real item (and so have the appropriate mental content) even after it has been destroyed.*”

²⁶¹ Ke Scotově rozlišení mezi intuitivním a abstraktivním poznáním viz citované Chabadovy práce; dále M. Chabada: „Rozumová intuícia podľa Jána Duns Scota – základné prístupy“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) / 1–2, str. 85–100; S. Sousedík: *Jan Duns Scotus* str. 50–53; C. Bérubé: *La connaissance de l'individuel au moyen age*, str. 185–188; L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*, str. 218–231.

je právě inteligibilní species, jejíž (reálná a aktuální!) existence není vázána na reálnou a aktuální existenci předmětu, který reprezentuje; objektivní bytí samo však není bytím této species, ani nějaké na ní supervenující vlastnosti,²⁶² ani jakékoliv jiné mentální entity: je to bytí samotné vnější věci, neboť *ta* je předmětem (objektem) intencionálního aktu, a může jím být, i když neexistuje.

Termín „*pojem*“ je tudíž u Dunse Scota (nejprve zřejmě nereflektovaně, později reflektovaně²⁶³) systematicky dvojnásobný: může referovat jak k mentálnímu aktu, tak k jeho intencionálnímu předmětu. Tato dvojnásobnost však nepůsobí žádné závažné interpretační problémy, vzhledem k silně realistickému charakteru Scotovy epistemologie, který se projevuje vysokou měrou konformity řádu poznání k řádu bytí.²⁶⁴ Na úrovni pojmů se tato konformita projevuje více méně dokonalým paralelismem mezi intencionálními akty a jejich předměty, daným na jedné straně vysokým stupněm ontologické závislosti intencionálních aktů na svých předmětech co *identity* těchto aktů – intencionální akt je svým předmětem *specifikován*, bere od něj svoji bytostnou určitost –, a na druhé straně naprostou závislostí intencionálních předmětů *jakožto intencionálních předmětů* na intencionálních aktech *co do bytí*.

Důsledkem této koncepce je skutečnost, že každému formálnímu pojmu odpovídá příslušný pojem objektivní a naopak, přičemž specifická určitost formálního pojmu není ničím jiným, než odrazem určitosti jeho předmětu. Veškeré logické vlastnosti pojmů tudíž můžeme, *mutatis mutandis*, analogicky vztahovat jak na formální, tak na objektivní pojmy.

Z hlediska metafyzického však má přece jen větší význam rovina pojmů objektivních (a na ni také klade Scotus důraz ve svých pozdních dílech²⁶⁵). Hovoříme-li totiž o objektivním pojmu, hovoříme *eo ipso* o realitě samotné – neboť objektivní pojem není ničím jiným, než touto realitou samotnou, uchopenou v určitém aspektu naším kognitivním aktem. Zkoumáme-li tudíž povahu pojmu jsoucna, nakolik je jeho prostřednictvím vymezen předmět metafyziky jakožto aristotelsky koncipované vědy, budeme mít na mysli především pojem *objektivní*.

5.2 JEDNOZNAČNOST JAKO JEDNOTA POJMU

Základní podmínkou toho, aby se jsoucno jako takové vůbec mohlo stát předmětem aristotelsky koncipované vědy, je podle Scota *jednota* jeho pojmu. *Jedna* věda vyžaduje totiž *jeden* subjekt-předmět, neboť jednota vědy se odvozuje od jednoty subjektu, jak bylo výše objasněno.²⁶⁶ Po logické stránce však *jednota* pojmu znamená jeho *jednoznačnost*, jak to Scotus vyjadřuje ve své slavné definici jednoznačnosti:

[32] A abych zabránil sporům o význam termínu „jednoznačnost“, nazývám jednoznačným takový pojem, který je natolik jeden, že jeho jednota postačuje ke kontradikci, pokud je tvrzen a popírán o téže předmětu, a postačuje také pro to, aby mohl hrát roli středního termínu v sylogismu tak, aby se spojení krajních termínů v závěru prostřednictvím pojmu, který je takto jeden, vyvozovalo bez logické chyby ekvivokace ve středním termínu.²⁶⁷

Z uvedeného citátu je bezprostředně zřejmá těsná souvislost mezi jednotou, resp. jednoznačností pojmu, a jeho schopností figurovat platně v rámci vědeckého poznání: pouze pojem, který má takovou jednotu, která vyhovuje výše uvedeným kritériím, je schopen správně fungovat v *logických vztazích*, jako jsou vztahy *kontradikce* a *vyplývání*, a pouze takto jednotný pojem tudíž může být materiálem platné deduktivní argumentace, která tvoří podstatu aristotelsky pojaté vědy.

²⁶² Jak říká P. King: „Duns Scotus on Mental Content“, str. 17.

²⁶³ Výslovné aplikace termínu „*conceptus*“ nejen na kognitivní akt, ale také (nebo dokonce výlučně) na jeho *předmět*, se vesměs nacházejí v pozdějších Scotových dílech: *Ordinatio*, ale zejména *Reportata Parisiensia* a *Theoremata* (citace viz pozn. 235).

²⁶⁴ Viz pozn. 96.

²⁶⁵ Viz pozn. 263 a 235.

²⁶⁶ Viz kap. 3.1.1.

²⁶⁷ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 26 (ed. Vat. III, 18): „*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.*”

Vezmeme-li si nějaký běžný obecný pojem, např. pojem *živočich*, můžeme si povšimnout, že zatímco existuje *mnoho* různých reálně existujících živočichů, *pojem živočicha* je pouze *jeden*: řekneme-li „Šemík je živočich“ a „Horymír je živočich“, vypovídali jsme o obou hrdinech *totéž*, a to přesto, že Šemík a Horymír jsou *dva*, a nikoliv *jeden* živočich. V čem však tato jednota spočívá? Výše uvedené vymezení jednoty či jednoznačnosti pojmu bylo pouze formální – neodpovídá na otázku, jaké musí mít pojem *vnitřní* charakteristiky, aby splňoval uvedená formálně-logická kritéria.

Pro pochopení některých velmi obecných pojmů, mezi něž patří pojem jednoty, bývá užitečné kontrastovat je s pojmem opačným. Vyjděme proto při zkoumání, v čem spočívá jednota pojmu, od jejího opaku, od ne-jednoty.

V čem spočívá nejednota Šemíka a Horymíra? Scotova odpověď zní, že tato nejednota je způsobena *přítomností navzájem nekompatibilních formalit – konkrétně diferencí – v obou individuích*. Jak Šemík i Horymír jsou oba materiální jsoucna – jinými slovy, jednou stránkou jejich bytí či jednou z jejich metafyzických částí je generická formalita *těleso*. Tato metafyzická část však nemůže být žádným způsobem příčinou jejich vzájemné odlišnosti, netotožnosti či nejednoty, neboť je naopak příčinou jejich *shody*: co do své tělesnosti se Šemík a Horymír naprosto nijak neliší. Totéž platí formalitě *živočich*, která je jim též „společná“ (v jakém smyslu, bude v zápětí objasněno). Ovšem kromě toho lze na Horymírovi a Šemíkovi identifikovat i aspekty či metafyzické části, v nichž se liší. Především je tu odlišnost co do druhu: Horymír je živočichem *rozumovým*, zatímco Šemík je živočichem – řekněme *koňovitým*; a poté i odlišnost *individuální* – Horymír se navíc liší nejen od Šemíka, nýbrž i od Křesomysla a od každého jiného individua vůbec zcela zvláštní metafyzickou částí, totiž svojí *individuální diferencí* (kterou bychom snad mohli nazvat *horymírovitostí*). A také Šemík (a Křesomysl) má svoji individualitu.

Jsou to právě tyto různé difference, které jsou příčinou nejednoty či netotožnosti Šemíka a Horymíra: tak jako jsou totiž difference principem *jednoty* rodu, druhu či individua, které *konstituují*,²⁶⁸ tak jsou také principem jeho *oddělenosti* od rodů, druhů či individuí odlišných (totiž odlišných skrze jiné difference). Ale nejen to: díky reálné totožnosti Šemíkovy generické formality *živočich* s jeho druhovou a individuální diferencí, a reálné totožnosti Horymírovy metafyzické části *živočich* zase s jeho differencemi, je i tato – sama o sobě jedna – metafyzická část *živočich* v různých individuích různě specifikována a individualizována, čímž svoji jednotu ztrácí a *stává se mnohou*: Šemík a Horymír nejsou *jeden* živočich, nýbrž *dva* živočichové, metafyzickou část *živočich* mají každý svou *vlastní*.²⁶⁹

Právě jsme si ujasnili, že generická, specifická a individuální nejednota reálných individuí je dána vlivem rozlišujících metafyzických částí, které daná individua konstituují a působí, rozlišenost i těch metafyzických částí, které samy v sobě důvod nejednoty daných individuí neobsahují, a to díky své „srostlosti“ („*konkrétnosti*“) s nimi. Nyní se však vraťme k původní otázce: v čem tedy spočívá naopak *jednota* objektivního pojmu, např. pojmu *živočich*?

Víme, že objektivní pojem není nic jiného, než samotná reálná věc, která prošla intencí – nální transformací skrze úkon abstrakce a existuje jako předmět formálního pojmu v objektivním či intencionálním bytí. Rovněž již víme, že jednota objektivního pojmu (např. *živočich*) je vlastnost, která nepochází z reálných předmětů tohoto pojmu (např. Horymír a Šemík), neboť ty jsou mnohé, nýbrž je vlastní objektivnímu pojmu právě výlučně *nakolik je objektivním pojmem*, tj. *nakolik* prošel transformací skrze abstrakci. Z toho je zřejmé, že *příčinou jednoty pojmu je abstrakce, jednota pojmu je způsobena jeho abstrahovaností* Pro odhacení nejhlubšího kořene této jednoty tedy zbývá zodpovědět otázku, v čem abstrakce spočívá.

²⁶⁸ Viz výše kap. 3.1.2.

²⁶⁹ Touto tezí se obecně liší realismus *umírněný* od *ultrarealismu*, který specifikaci a individualizaci, a tím numerickou rozlišenost, „společných“ metafyzických částí v reálných individuích popírá. Onu výše (kap. 3.1.2) vykládanou „menší“ jednotu druhů a rodů (ve smyslu reálně existujících formalit, nikoliv abstrahovaných objektivně existujících obecných pojmů!) tudíž nelze chápat jako nějakou jednotu či slabou totožnost *napříč* individuí, ale pouze jako jednotu formality *v rámci* numericky jednoho a téhož individua.

Odpověď na tuto otázku je však již nasnadě: jestliže příčinou *nejednoty* reálných individuí, která jsou reprezentována v jednom objektivním pojmu, je přítomnost různých formalit či metafyzických částí, pak transformace, jejímž výsledkem je jednota objektivního pojmu, nemůže spočívat v ničem jiném než ve *zrušení* této přítomnosti, tj. v *odstranění příslušných rozlišujících metafyzických částí z objektivního pojmu*. Jinými slovy: jestliže objektivní pojem je pojata věc sama, *nakolik je pojata*, abstrakce spočívá čistě v tom, že kognitivní akt „pojme“, tj. učiní svým předmětem *jen některé* z metafyzických částí svého předmětu, zatímco ostatní ponechá stranou – jak ilustruje již výše uvedený citát [29].

Například skrze formální pojem *živočicha* rozum činí rozum svým předmětem toliko metafyzickou část *živočich* (a všechny její části) obsaženou v Horymírovi, zatímco ostatní metafyzické části, kterým Horymír vděčí za svoji rozumovost a individualitu, ponechá stranou. Takto abstrahovaná metafyzická část *živočich* ovšem už není o nic více metafyzickou částí Horymíra, než Šemíka či Křesomysla, a proto formální pojem, jehož je bezprostředním předmětem, reprezentuje pro naše poznání nejenom Horymíra, nýbrž vůbec každé individuum, v němž se taková metafyzická část nalézá. Tuto vlastnost vztaženosti k mnohým – u formálního pojmu na způsob reprezentace, u objektivního pojmu na způsob identity („*esse in multis*“) – nazýváme *obecností* pojmu, a jedná se o jeden z dalších důsledků jeho *abstrahovanosti*, tj. zbavenosti specifikujících a individualizujících diferencí.²⁷⁰ Prvotním důsledkem abstrahovanosti je však samotná *jednota* pojmu.²⁷¹

Právě provedeným výkladem jsme si připravili půdu pro pochopení Scotovy koncepce pojmu jsoucna jako dokonale abstrahovaného, jednotného objektivního pojmu. V následující kapitole se budeme věnovat Scotově teorii potenciality, která je nutná pro pochopení modálního charakteru Scotova pojmu jsoucna.

6. MODÁLNÍ TEORIE V POZADÍ POJMU JSOUCNA

6.1 MODÁLNÍ ROZMĚR METAFYZIKY

Předmětem metafyziky je podle definitivního Scotova mínění *jsoucno jakožto jsoucno* – neboli to, co lze na realitě zachytit skrze obecný objektivní pojem *jsoucna* a skrze atributy, které jsou v tomto pojmu virtuálně obsaženy. Metafyzika je tudíž, jako ostatně každá lidská věda, založena na *pojmovém* poznání; pojmové poznání má však podle Dunse Scota *abstraktivní* charakter: to mimo jiné znamená, že pojmové poznání neumožňuje uchopit předměty v jejich aktuální existenci zde a tady, ale *pouze s abstrakcí* od aktuální existence, toliko v jejich *esenčním* či „*kviditativním*“ aspektu.²⁷²

Z uvedeného vyplývá, že ani scotisticky chápaný pojem jsoucna nemůže zachycovat aktuální existenci věcí, a tudíž nemůže být quasi-definován jako *to, co je*, ale mnohem spíše jako *to, co být může*:

[33] Jsoucno, neboli to, čemu neodporuje být.²⁷³

– tak zní proslavená Scotova quasi-definice jsoucna. Je-li tomu však tak, pak to znamená, že celé Scotovo pojetí metafyziky je nerozlučně spjata s modálními pojmy: a to nejen s pojmem možnosti metafyzické, tj. možnosti reálných jsoucen, té, která je podle Scota „konvertibilní se

²⁷⁰ Obecný formální pojem se pak nazývá *universale in repraesentando*, obecný objektivní pojem pak *universale in essendo*.

²⁷¹ Proces, při němž rozum odstraňuje z objektivního pojmu difference, nazývá pozdější tradice *objektivní precizí* („*praecisio obiectiva*“); právě přiznání schopnosti objektivní precize našemu rozumu a interpretace abstrakce na způsob objektivní precize je nauka, která vymezuje *realistické* teorie pojmu od teorií *nominalistických* resp. *konceptualistických*, které abstrakci vysvětlují výlučně v termínech formálních pojmů a existenci „precizovaných“ objektivních pojmů popírají. Svým rozlišením objektivního a formálního pojmu tudíž Scotus poskytl technický aparát, který je pro přesné rozlišení umírněného realismu a konceptualismu nezbytný.

²⁷² K pojmu abstraktivního poznání viz výše kap. 5, zvl. str. 69; literatura viz pozn. 261.

²⁷³ „...ens, hoc est cui non repugnat esse“ – *Ord.* 4, d. 8, q. 1, n. 2 (ed. Vivès XVII, 7b).

jsoucnem“,²⁷⁴ ale vzhledem k tomu, že Scotus tuto metafyzickou možnost či metafyzickou potenci jsoucna charakterizuje logickým vztahem *non-repugnance*, tj. absence rozporu, je třeba do výkladu Scotovy metafyzické koncepce zahrnout i možnost logickou a její vztah k možnosti metafyzické – což znamená vlastně objasnit Scotovo chápání modalit a jejích různých druhů vůbec.

Problematika metafyzických a logických modalit a otázka po povaze pojmu jsoucna jsou dva problémy, které jsou spolu navzájem úzce provázány, takže ani jeden z nich v posledku nelze řešit nezávisle na druhém. Přesto se však zdá, že problém první je do jisté míry základnější, neboť ačkoliv pochopení pojmu metafyzické modalit není možné bez alespoň povšechného rozumění pojmu *jsoucna*, vyjasnění pojmu jsoucna *nad* toto pouze povšechné porozumění nutně vyžaduje již vypracovanou teorii modalit. Proto se v této kapitole 5 budeme podrobně věnovat právě této teorii, a v kapitole následující se teprve zaměříme na pojem jsoucna jako takový.

6.2 POJEM POTENCE A DRUHY POTENCE

6.2.1 Úvod

Scotova teorie potence a potenciality je komplexní a mezi badateli nepanuje shoda v její interpretaci, a to někdy i v zásadních ohledech. Jeden z typických sporných interpretačních bodů, v němž docházelo ke sporům již mezi samotnými pozdně středověkými a barokními příslušníky scotistické školy, je problém ontologického statusu *possibiliti* (možných jsoucen), a to zejména otázka, zda a v jakém ohledu závisejí na Bohu (konkrétně Božím intelektu).²⁷⁵ Ačkoliv věcně jde jistě o závažný metafyzický problém, zdá se, že pro otázku po samotné *povaze* metafyziky je způsob jeho vyřešení méně relevantní; proto jej zde ponecháme spíše stranou. Naším cílem nyní bude především základní určení smyslu, v němž Scotus užívá termíny jako „*possibile*“ či „*potentia*“ a zachycení celkového obrazu jeho teorie potence, abychom poté byli schopni porozumět, jakou roli hrají modální pojmy ve vymezení předmětu metafyziky.

Ani na této fundamentální úrovni nicméně nepanuje shoda interpretů: zatímco někteří²⁷⁶ hájí stanovisko, že všechny různé typy potence či možnosti, které Scotus rozlišoval, lze nějakým způsobem redukovat na jeden typ fundamentální, a prohlašují tak Scota za „modálního monistu“, jiní²⁷⁷ možnost takové redukce popírají a připisují Scotovi „modální pluralismus“.

²⁷⁴ Viz níže, citát [36], str. 77.

²⁷⁵ Za standardní interpretaci bývá považována odpověď, že *possibilia* nějakým způsobem na Božím intelektu závisejí – to je stanovisko většiny pozdně středověkých a barokních interpretů včetně nejvýznamnějšího z nich B. Mastria (1602–1673), a mnoha moderních interpretů: např. A. Wolter („Scotus on the Divine Origin of Possibility“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), str. 95–107; T. Hoffman: *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilia bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Matrius*. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F., vol. 60, Münster: Aschendorff, 2002. Opačné mínění hájil v 17. století J. Poncius (1603–1672/3), v moderní době se k němu přihlásil např. S. Knuuttila („Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities“, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, str. 127–143; *Modalities in Medieval Philosophy*, London – New York: Routledge 1993) a P. King („Duns Scotus on Possibilities, Powers and The Possible“, in: Thomas Buchheim, Corneille Henri Kneepkens & Kuno Lorenz (eds.): *Potentialität und Possibilität*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 2001, str. 175–199). Ke sporu Mastria a Poncia přímo: S. Sousedík: „Der Streit um den wahren Sinn der Scotistischen Possibillienlehre“, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, str. 191–204; a J. Coombs: „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. Přehled různých interpretací Scota viz T. Hoffman: *Creatura intellecta*, str. 201–205. Mám za to, že práce Sousedíka, Hoffmana (op. cit. str. 205n) aj. přesvědčivě vyvrátily interpretační tezi o naprosté nezávislosti ať už logické či metafyzické možnosti na Bohu, a z tohoto předpokladu budu vycházet níže (viz str. 91).

²⁷⁶ Calvin. G. Normore: „Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present“, in: L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, str. 161–174. Pokud jde o C. G. Normora, ten podle sdělení Petra Dvořáka v soukromé komunikaci s ním připustil, že již byl svoji interpretaci Scotova pojetí modalit nucen v určitých ohledech korigovat.

²⁷⁷ P. King: „Duns Scotus on Possibilities, Powers and The Possible“; srov. též Ria van der Lecq: „Duns Scotus on the Reality of Possible Worlds“, in: Bos E. P. (ed.): *John Duns Scotus (1265/6–1308): Renewal of Philosophy*, Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). Amsterdam: Rodopi 1996, str. 89–99.

Je-li proto naším cílem porozumět Scotovu chápání potenciality, musíme se obrátit k jeho vlastním textům.

Impozantní soustavné pojednání o pojmu potenciality či možnosti²⁷⁸ nacházíme ve Scotově kvestiích k 9. knize *Metafyziky*. Jedná se o nejdelší souvislý Scotův text věnovaný potenci (v kritickém vydání zabírá bezmála 200 stran), přičemž současní interpreti se již bez výjimky shodují na tom, že 9. kniha Scotových *Kvestií k Metafyzice* je textem velmi pozdním²⁷⁹ – dokladem toho je konečně mimo jiné i výslovný odkaz na traktát *De primo principio*.²⁸⁰ V každém případě se zdá, že se jedná o nejzralejší Scotovo zpracování dané problematiky, proto se i my budeme ve výkladu Scotova pojetí potenciality opírat především o tento text.²⁸¹

Není sporu o tom, že Scotus rozeznává tři pro metafyziku důležité významy,²⁸² v nichž se termín „potence“ užívá, a to:

- (i) *logická potence*;
- (ii) *potence jako modus jsoucna*;
- (iii) *potence jako princip*;

přičemž druhý a někdy i třetí význam v protějšku k významu prvnímu na některých místech charakterizuje jako *metafyzickou* potenci, a jinde oba druhé významy nazývá *reálnou potenci*.²⁸³ V zájmu jasnosti a stručnosti budu v dalším textu používat termín „metafyzická potence“ pouze pro potenci ve smyslu *modus jsoucna*; termín „reálná potence“ pak ponechám pro obecné označení obou posledních typů potence. Vzhledem k tomu, že Scotus někdy nazývá potenci-princip „*potentia naturalis*“,²⁸⁴ vzhledem k neohrabanosti výrazu „potence-princip“ a vzhledem k tomu, že potence tohoto typu jsou elementárními principy *změny*, tedy formálního předmětu „fyziky“, budu tento typ potence označovat v protějšku k metafyzické potenci též jako „fyzickou potenci“ (což je překlad „*potentia naturalis*“ založený na souznačnosti termínů „*natura*“ a „*φύσις*“).

6.2.2 Potence jako bezrozpornost: logická potence

Potenci *logické* neboli *logické možnosti* v komentáři k *Metafyzice* Scotus (pochopitelně) věnuje nejméně prostoru. Logická potence totiž nespadá do oboru metafyziky; netýká se *reálného* jsoucna, nýbrž vyskytuje se na rovině *intencionální*, na rovině *objektivního bytí*. Jedním slovem můžeme logickou potenci charakterizovat jako *bezrozpornost*: Scotova vlastní formule zní, že

²⁷⁸ Scotus používá termín *possibile* jako konkrétní korelát termínu *potentia*; vedle *potentia* používá též synonymně termín *possibilitas*, a to zejména pro potenci logickou a metafyzickou v užším smyslu (viz klasifikace potenci níže).

²⁷⁹ Viz úvod ke kritické edici, dále pak např. P. King: „Duns Scotus on Possibilities, Powers and The Possible“, pozn. 4 str. 2, či C. G. Normore: „Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present“, str. 166; J. Boler: „The Ontological Commitment of Scotus's Account of Potency in his *Questions on the Metaphysics, Book IX*“, str. 152–153. K chronologickému zařazení Scotových *Kvestií k Metafyzice* viz výše kap. 4.3.

²⁸⁰ Viz pozn. 203.

²⁸¹ Nauka o potenci obsažená v jiných Scotových dílech ovšem nevykazuje žádné podstatné odlišnosti, Scotus pouze ne vždy vypočítává všechny dále uvedené typy potence a nerozlišuje je navzájem s takovou jasností (to se týká především rozdílu mezi potenci metafyzickou a logickou). K tomu viz pozn. 292.

²⁸² Nechávám stranou význam čtvrtý, který Scotus pouze okrajově zmiňuje s ohledem na výskyt v Aristotelově textu (*Metafyzika*, 1019b 33), a sice „metaforickou potenci“ zvanou též „*potentia geometrica*“, již je víceméně míněna matematická (obvykle druhá) *mocnina* (nikoliv samozřejmě „možnost matematických vět“ („*possibility of mathematical claims*“), jak uvádí C. G. Normore: „Duns Scotus's Modal Theory“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 151).

²⁸³ V komentáři k *Metafyzice* Scotus vztahuje termín metafyzická potence výslovně pouze na potenci ve smyslu *modus jsoucna*: „*Hic ergo videndum est de potentia communius accepta, videlicet ut importat modum quaendam entis in se sine ratione principii. Et quia metaphysicus considerat ens et passiones eius, ideo potentia sic sumpta ad considerationem metaphysici pertinet. Et ideo propter brevitatem in sermone potest dici ‚potentia metaphysica‘*“ – In *Met.* 9, q. 1–2, n. 16 (ed. Bonav. IV, 512–513); jinde ovšem termín metafyzická potence vztahuje i na potenci jako princip – *Lect.* 1 d. 20 q. un. n. 10 (ed. Vat. XVII, 285).

²⁸⁴ Viz níže citát [43] na str. 88.

[34] Tato potence je určitý modus složení, které provádí intelekt; modus, který je způsobený povahou termínů tohoto složení, totiž tím, že si neodporují.²⁸⁵

Co se míní oněmi „termíny“ a oním „skládáním“? Někteří interpreti předpokládají, že jde o skládání subjektu a predikátu v soudu, a činí z toho závěr, že logickou potenci Scotus chápe jako vlastnost *soudů* či *propozic*.²⁸⁶ Tato interpretace se může zdát na první pohled pravděpodobnou: termín „*compositio*“ se ve středověku všeobecně používal pro označení „druhé činnosti rozumu“, tj. skládání pojmů v soudu, a rovněž „*termini*“ je typické označení pro subjekt a predikát, a navíc v paralelní formulaci definice v *Ordinatio*.²⁸⁷ Scotus ihned uvádí *propozice* jako příklad toho, co je logicky možné. Přesto se domnívám, že tato interpretace zcela správná není, a to z následujících důvodů.

Za prvé, hovoří-li se kdekoliv ve scholastickém textu o *compositio* ve smyslu souzení, obvykle bývá zároveň zmínka o *divisio*, neboť existují jak kladné, tak záporné soudy. Scotus nepochybně připouští existenci možných *záporných* soudů; proto kdyby chtěl definovat logickou potenci obecně pro *soudy* či *propozice*, nemohl by ji omezit toliko na soudy, v nichž dochází ke *compositio*. Za druhé, použití termínu „intelekt“ („*intellectus*“) naznačuje, že Scotus nemá na mysli *druhou* činnost rozumu, *souzení*, ale spíše *první* činnost rozumu – *prostý postřeh* či *pojmotvorbu* (*simplex apprehensio, intellectus indivisibilium*). V opačném případě by totiž ve scholastické latině neužil termínu „*intellectus*“, nýbrž mnohem spíše termínu „*ratio*“. Za třetí, jak ještě bude níže lépe objasněno,²⁸⁸ Scotus často hovoří o jakési *korespondenci* mezi reálnou a logickou potenci;²⁸⁹ reálná potence se však týká jsoucen a jejich složek, to pak, co bezprostředně odpovídá jsoucňům v logickém řádu, jsou pojmy, nikoliv soudy. Za čtvrté, Scotus, jak se zdá, uvádí možnost *propozic* pouze jako *jeden z příkladů* logické možnosti – existují tudíž i jiné oblasti aplikace tohoto pojmu.²⁹⁰ Za páté, Scotus sám příležitostně aplikuje tento pojem *nepropozičně*.²⁹¹ Zdá se proto, že ačkoliv Scotus nepochybně připouští aplikaci pojmu logické potence na *propozice* a také ji obvykle právě na *propozicích* manifestuje, tato aplikace je pouze druhotná; prvotní „zdroj“ logické potence či logické možnosti je třeba hledat na úrovni *pojmu*: logická potence je především *bezrozpornost pojmu*²⁹² – přesněji řečeno, je to vlastnost *složení* („*compositio*“) *pojmových známek*.²⁹³ Toto složení můžeme samozřejmě rozvinutě vyjádřit v *propozici*, takovým vyjádřením však ono složení a jeho příslušná modalita (logická možnost či

²⁸⁵ In *Met.* 9, q. 1–2, n. 18 (ed. Bonav. IV, 514): „Et illa potentia est modus quidam compositionis factus ab intellectu, causatus ex habitudine terminorum illius compositionis, scilicet quia non repugnant.“ Bezprostřední pokračování citátu viz citát [44] na str. 88.

²⁸⁶ Např. P. King: „Duns Scotus on Possibilities, Powers and The Possible“, str. 7n. King komentuje výše citovanou definici: „Two elements of this definition call for further comment. First, logical possibility or potency is a feature of propositions...“. Srov. též Roberto Hofmeister Pich, *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, sv. I, str. 143–144: „Die logische Möglichkeit betrifft eine Art modaler Sätze, nämlich Sätze ‚de possibili‘ oder mögliche Sätze, die vom Verstand zusammengesetzt werden und deren Termini miteinander kompatibel sind...“

²⁸⁷ Citováno níže, citát [35] na str. 76.

²⁸⁸ Viz kap. 6.3.2.

²⁸⁹ Viz např. *Lect.* 1, d. 39 q. 1–5 n. 49–51 (ed. Vat. XVII, 494–496) – celá pasáž je přeložena v citátu [54] na str. 97.

²⁹⁰ In *Met.* 9, q. 1–2 n. 16 (ed. Bonav. IV, 513): „Iuxta istam potentiam [scil. realem metaphysicam – L.N.] proprie transumitur nomen potentiae ad significandum ‚potentiam metaphoricam‘, quae est in mathematicis, et etiam ‚potentiam logicam‘ sive quae est in logicis, ut in propositionibus possibilibus.“ Formulace s „ut“ má obvykle smysl „jako například...“, nejedná se tudíž vyčerpávající výčet.

²⁹¹ Pro příklady „nepropoziční“ aplikace logické potence viz citáty [36] a [38], především však citát [47], související výklad na str. 89 a pozn. 353. Srovnej dále výklad C. G. Normora (viz pozn. 292).

²⁹² V tomto smyslu jednoznačně vykládá pojem logické potence C. G. Normore ve své stati „Duns Scotus's Modal Theory“, str. 129–160, zvl. str. 145n.; zdá se však bohužel, že upadá do opačného extrému, když v podstatě nerozlišuje mezi logickou potencí a potencí jakožto modem jsoucná. Výše zmíněná scotovská *korespondence* mezi řádem logickým a reálným tak v jeho výkladu kolabuje v *identitu* (srov. zejm. *op. cit.* str. 146, citováno níže v pozn. 343). Na str. 151 pak Normore ztotožňuje Scotovo dělení potence z *Ordinatio* 1, d. 7, q. 1, n. 27 na (i) *potenci logickou*, (ii) *potenci jako opak aktu* a (iii) *potenci jako princip činnosti z dělením z Kvestií k Metafyzice*, aniž si všímá, že bod (ii) z *Ordinatio* odpovídá pouze *jednomu* ze *tří typů* samotné metafyzické potence z *Metafyziky* – viz níže kap. 6.2.3 a citát [37]. Takto Normorovi z klasifikace vypadne mimo jiné právě ten typ metafyzické potence, který je koextenzivní se jsoucňem a který znamená kompatibilitu s existencí – neboli právě ta metafyzická možnost, která sice *nějak* koresponduje s možností logickou, jak budeme níže tvrdit, přesto však je od ní odlišná.

²⁹³ V této odvozenosti logické možnosti *propozic* z logické možnosti *pojmu* můžeme spatřovat paralelu k odvozenosti virtuální obsaženosti mezi soudy z virtuální obsaženosti mezi pojmy.

nemožnost) nejsou *konstituovány*: kombinace pojmových známek jsou logicky možné či nemožné již na úrovni prostého, nepropozičního uchopení oněch známek, nakolik jsou takto sjednoceny v jednom pojmu.

Jak přesně rozumět této vnitřní bezrozpornosti, „*non-repugnantia*“, pojmu? Můžeme ji jednoduše ztotožnit s nepřítomností kontradiktorních známek v pojmu? Z paralelní definice v *Ordinatio* by se zdálo, že ano:

[35] *Logicky možné* je modus takového složení, které provádí intelekt, jehož termíny neobsahují kontradikci; a takto možné jsou propozice *že Bůh je, že Bůh může být produkován a že Bůh je Bůh...*²⁹⁴

Ovšem je zde určitý problém: jak máme chápat onu *obsaženost* či *přítomnost* známek v pojmu? Víme, že v rámci Scotovy teorie pojmu lze rozlišit minimálně dva způsoby, jak může jeden pojem být součástí jiného (tyto typy „logické“ *obsaženosti* odpovídají příslušným typům „reálné“ *obsaženosti*): a sice jednak *formálně*, a jednak *virtuálně*.²⁹⁵ Je tudíž nasnadě otázka: *ktelé* známky rozhodují o logické možnosti daného pojmu? Jedná se pouze o známky *obsažené* v pojmu *formálně*, nebo i o známky, které pojem obsahuje toliko *virtuálně*? Přijmeme-li pak jednu nebo druhou odpověď, lze za takového předpokladu reduktivně vysvětlit onu kompatibilitu jako nepřítomnost kontradiktorních známek? A pokud ne, jak *jinak* ji lze vysvětlit?

Zodpovědět tuto otázku není snadné. Uvědomme si proto nejprve, co by znamenalo přijetí té či oné odpovědi. Zdá se, že pouze pokud budeme za relevantní pokládat *jak* formálně, *tak* i pouze virtuálně *obsažené* známky, můžeme logickou možnost redukovat na absenci rozporu, absenci kontradiktorních známek. Neboť v případě, že bychom za relevantní přijali pouze známky formálně *obsažené*, museli bychom za logicky možné pokládat i ty pojmy, které vykazují rozpor ať už mezi jednou virtuálně a jednou formálně *obsaženou* známkou, nebo i mezi dvěma pouze virtuálně *obsaženými* známkami – tedy pojmy, které běžně pokládáme za vnitřně rozporné.

Příkladem takového pojmu může být pojem *kulatý čtverec*. Pokud bychom za kritérium jeho vnitřní logické možnosti vzali pouze známky v něm formálně *obsažené*, nemohli bychom jej prohlásit za vnitřně rozporný, neboť čistě definiční analýzou jeho obsahu neodkryjeme žádnou dvojici kontradiktorních pojmů. Znamky *kulatý* a *čtverhranný*, na které narazíme, totiž nejsou ve vztahu kontradikce, jeden není negací druhého; a žádnou definiční analýzou pojmu *kulatý* nedospějeme ke známce *nečtverhranný*, a totéž platí *mutatis mutandis* pro pojem *čtverhranný*. Oba pojmy jsou totiž pozitivní, a neobsahují tedy formálně vůbec negaci. Teprve kdybychom provedli nějakou *deduktivní úvahu*, mohli bychom z pojmu *kulatý* známku *nečtverhranný* vyvodit (za pomoci nějakých matematických principů) jako *nutně implikovanou*. Kdybychom tudíž chtěli podobné pojmy vyloučit z oboru logicky možného výlučně na základě nekompatibility známek, které obsahují *formálně*, nemohli bychom tuto nekompatibilitu chápat čistě jako kontradikci.

Zdá se tudíž, že chce-li se Scotus vyhnout nutnosti buď rozšířit oblast logicky možného za hranice faktické bezrozpornosti, anebo ponechat pojem *kompatibility*, na němž je jeho definice logické možnosti založena, nepřístupný další analýze v termínech bezespornosti, takže by se kritériem kompatibility nejspíše stala jakási naše základní intuice této kompatibility, měl by jako relevantní pro otázku kompatibility připustit nejen formálně *obsažené* známky pojmu, nýbrž i známky *obsažené* virtuálně. Činí tak?

Pro odpověď na tuto otázku ocitujme charakteristickou pasáž, která se nalézá jak v *Ordinatio*, tak v *Traktátu*, a která je typickým příkladem praktické aplikace kritéria logické možnosti, a sice v rámci argumentace pro tvrzení, že pojem *nekonečné jsoucno* je bezrozporný:

²⁹⁴ „*Possibile logicum est modus compositionis formatae ab intellectu cuius termini non includant contradictionem, et ita possibilis est haec propositio 'Deum esse', 'Deum posse produci' et 'Deum esse Deum'.*” – *Ord.* 1, d. 2, p. 2, q. 1–4, n. 262 (ed. Vat. II, 282). Ono „*posse produci*” „může být produkován” se zde vztahuje na vycházení druhé a třetí božské Osoby v Nejsvětější Trojici.

²⁹⁵ Viz výše, kap. 3.1.3.

[36] Stejně jako je třeba pokládat za možné vše, v čem není patrná nemožnost, tak je také slučitelné vše, u čeho není patrná neslučitelnost. Zde však žádná neslučitelnost patrná není, neboť konečnost nenáleží ani k obsahu pojmu jsoucna, ani není z obsahu pojmu jsoucna zřejmé, že by konečnost byla konvertibilní vlastností jsoucna. Aby však nastal zmíněný rozpor, muselo platit buď jedno, nebo druhé; o prvotních konvertibilních vlastnostech jsoucna se pak zdá být dostatečně zřejmé, že jsoucna náležejí.²⁹⁶

Na uvedené pasáži si můžeme všimnout, že Scotus si je vědom toho, že pro posouzení bezrozpornosti nějakého pojmu *nestačí* uvážít pouze známky v pojmu obsažené *formálně* (pouze o takových znacích Scotus říká, že „náleží k obsahu pojmu – *ratio* – jsoucna“). Jestliže totiž zkoumáme, zda je pojem *nekonečné jsoucno* bezrozporný, *nestačí*, když známku *konečný*, která je kontradiktorním opakem známky *nekonečný*, nenalezneme „uvnitř“ obsahu pojmu jsoucna, tj. mezi známkami, které pojem jsoucna obsahuje *formálně*, nýbrž nesmí se nalézat ani mezi *atributy* či *konvertibilními vlastnostmi* jsoucna, jejichž pojmy *jsoucno* obsahuje *virtuálně*.²⁹⁷

Domnívám se tudíž, že můžeme učinit závěr, že Scotus chápe logickou možnost v zásadě jako *nepřítomnost kontradikce v obsahu pojmu*, tj. *nepřítomnost dvou známek, z nichž jedna by byla negací druhé*; a to nepřítomnost nejen mezi známkami obsaženými v pojmu *formálně*, nýbrž i *virtuálně*.²⁹⁸ Scotus má za to, že takovouto bezrozpornost pojmu nelze striktně vzato apriori dokazovat; jedná se o jakousi primitivní vlastnost, kterou pojmy mají díky svému obsahu a která ničím jiným než poukazem právě na tento obsah, tj. na známky, z nichž se skládá, nelze hlouběji zdůvodnit.²⁹⁹ A s tímto zjištěním ohledně povahy logické možnosti či logické potence se prozatím spokojíme.

6.2.3 Potence jako modus jsoucna: metafyzická potence.

Zatímco logická potence je jistý modus entit na rovině *intencionálního* či *objektivního* bytí,³⁰⁰ potence *metafyzická* se týká *jsoucen*, tj. entit v oblasti bytí *reálného*.³⁰¹ Duns Scotus rozlišuje tři stupně šířky významu, v nichž se termín „metafyzická potence“ užívá: V nejširším významu zahrnuje vše, kromě toho, co je nemožné, v užším významu se z jeho rozsahu dále vylučuje to, co je nutné – v tomto smyslu můžeme metafyzickou možnost ztotožnit z metafyzickou kontingencí – a v nejužším smyslu se vymezuje i vůči tomu, co je skutečné:

[37] Tato potence se pojímá trojím způsobem: Za prvé, nakolik je opakem nemožnosti; ne ovšem ve smyslu nějakého modu složení, jako je tomu u druhého člena dělení [tj. u logické potence], nýbrž ve

²⁹⁶ DPP 4.9 (4.64|78) „Sicut quodlibet ponendum est possibile cuius non apparet impossibilitas, ita et compossibile, cuius non apparet impossibilitas. Hic nulla apparet, quia de ratione entis non est finitas, nec apparet ex ratione entis quod finitum sit passio convertibilis cum ente. Alterum eorum requiritur ad repugnantiam praedictam; passionem primam entis et convertibiles satis videntur notae sibi inesse.“ Srov. též Ord. I, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 133 (ed. Vat. II, 207). Pasáž je mimochodem jedním z (více) dokladů *nepropoziční* aplikace pojmu logické možnosti.

²⁹⁷ Podrobnější analýzu citované pasáže a širší kontext viz kap. 7.2, str. 119 (citát [70]).

²⁹⁸ Zdá se, že zde se částečně věcně shodují s míněním C. G. Normora, podle něž „Scotus apparently counts the denial of a part of the real definition of a species and the denial of a proprium of a species as cases of repugnantia“ („Duns Scotus's Modal Theory“, str. 146), ačkoliv Normore se vyjadřuje v termínech cizích Scotově myšlení (*reálná definice, nutné pravdy a posteriori* apod.). S Normorem se neshodují v tom, zda je možné každý případ „repugnantia“ redukovat na kontradikci. Normore upozorňuje na to, že podle Scota jsou ve vztahu „repugnance“ či neslučitelnosti také např. pojmy „bílý“ a „černý“, mezi nimiž není vztah kontradikce, nýbrž kontrárnosti, který je dále neredukovatelný (Normore se při tomto výkladu opírá o pasáže z *Ordinatio*, citované níže: citát [45] a [49]). Ovšem pokud naše výše hájené teze o virtuální obsaženosti, pak pojem *bílý* nepochybně obsahuje virtuální známku *ne-černý*, a tudíž pojem *bílý* *nebílý* neobsahuje pouze kontrární známky, nýbrž (virtuálně) i známky kontradiktorní (k tomu srov. Ord. 1, d. 36, q. un., n. 58, ed. Vat. VI, 295). Uvedená definice logické možnosti jako absence kontradiktorních známek v obsahu pojmu je tudíž v pořádku, a to bez ohledu na to, zda lze *repugnantia* na kontradikci *redukovat*, anebo zda každou *repugnantia* nějaká kontradikce toliko nutně *doprovází*. Existuje více míst, kde Scotus chápe neslučitelnost – ať už logickou nebo metafyzickou – jednoduše jako kontradikci: viz citáty [35], [37], [57], [58]. Srov. též T. Hoffman: *Creatura intellecta*, str. 197–198.

²⁹⁹ K tomu viz citát [47] na str. 89.

³⁰⁰ Či, jak říká P. King, jde o *sémantickou* záležitost – intencionální předměty totiž v realistickém scholastickém pojetí vytvářejí sémantiku jazyka (k tomu viz výše pozn. 233 a literaturu zde uvedenou).

³⁰¹ Poněkud matoucí je terminologie, kterou užívá P. King ve svém článku „Duns Scotus on Possibilities, Powers and The Possible“, kde užívá termín „possibility“ pro logickou možnost a „the possible“ pro metafyzickou možnost. Ve skutečnosti „to, co je (metafyzicky) možné“, tj. „the possible“, není „metafyzická potence“, nýbrž její *subjekt*; a na druhou stranu nic nebrání hovořit o *logicky* možném („the logically possible“) – subjektu logické možnosti.

smyslu dispozice něčeho nesloženého – toho se dotýká Aristotelés v kapitole „o nepravdě“ 5. knihy *Metafyziky*, když říká, že nějaké pojmové vymezení je samo v sobě nepravdivé, pokud obsahuje kontradikci. A takto je „možné“ konvertibilní s veškerým jsoucnem, neboť nic není jsoucnem, čehož pojmové vymezení obsahuje kontradikci.

Za druhé se potence pojímá jako opak nutnosti. Takto hovoří o možném Avicenna v 1. knize své *Metafyziky*, a takto se „nutným“ nazývá to, co má entitu, která je o sobě neschopná nedostatku, a možným jsoucnem“ to, čeho entita nedostatku schopná je.

Za třetí se metafyzická potence pojímá v nejužším smyslu, nakolik není slučitelná s aktem vzhledem k témuž. A v tomto smyslu hovoří Aristotelés v 5. kapitole, kde objasňuje, co je to akt, slovy: „akt je, když věc je, a sice ne tak, jako v potenci“.³⁰²

V nejširším uvedeném slova smyslu je tedy podle Scota rozsah metafyzicky možného shodný s rozsahem jsoucná – jsoucno je totiž to, čemu neodporuje aktuální existence. Scotus ovšem upozorňuje, že tento nejširší smysl metafyzické možnosti nelze ztotožňovat s logickou možností³⁰³ – logická možnost se týká logické kompatibility pojmových známek, zatímco metafyzická možnost „*dicitur dispositionem alicuius incomplexi*“, neboli vyjadřuje jakousi dispozici nějakého jsoucná, chápaného jako *jednota*,³⁰⁴ jedná se o jakési *zaměření* takto možného jsoucná³⁰⁵ k jeho *bytí*.³⁰⁶

Rozsah uvedených tří typů metafyzické potence můžeme přehledně znázornit následujícím schématem:

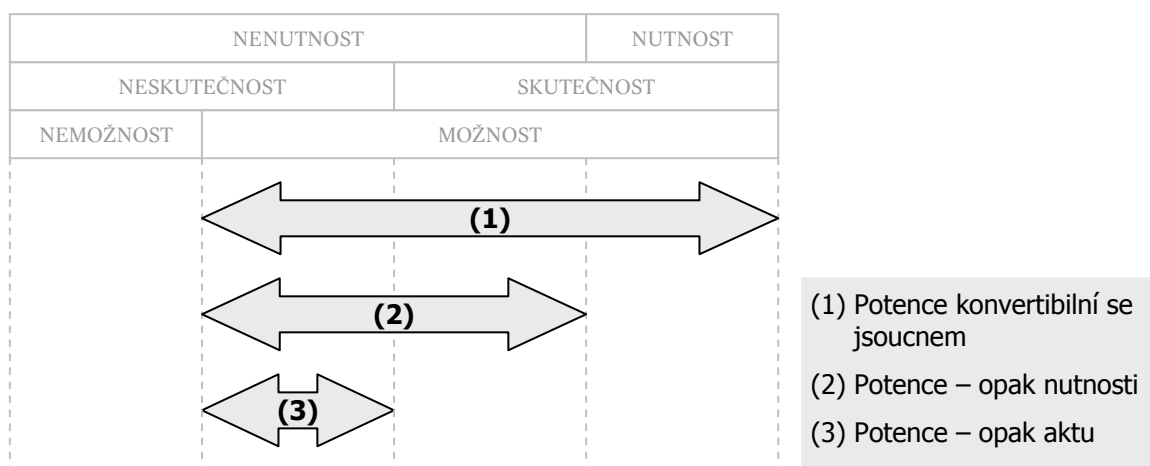


Schéma 9 – Dělení metafyzické potence

Scotus se věnuje především metafyzické potenci v nejužším slova smyslu, tj. potenci, kterou můžeme charakterizovat jako *pouhou možnost*, a která je tudíž neslučitelná s korespondujícím *aktem* – aktem, který je *termínem* této potence, neboť on je tím, k čemu je tato potence vztahově zaměřena. Tuto metafyzickou potenci v nejužším slova smyslu Scotus dále různým způsobem dělí (a mnoho jiných dělení naopak zavrhuje); jako nejdůležitější z těchto dělení se jeví dělení metafyzické potence na potenci *objektivní* a potenci *subjektivní*.

³⁰² In *Met.* 9, q. 1–2, n. 21 (ed. Bonav. IV, 515): „*Ista potentia tripliciter accipitur: Uno modo opponitur impossibili, non quidem ut dicitur modum compositionis, sicut in secundo membro distinctionis [scil. potentia logica – L.N.I.], sed ut dicitur dispositionem alicuius incomplexi; quemadmodum secundum Aristotelem in huius cap. 'De falso', aliqua ratio dicitur in se falsa, quia contradictionem includit. Et sic 'possibile' convertitur cum toto ente, nam nihil est ens cuius ratio contradictionem includit. – Alio modo sumitur potentia ut opponitur necessario, et sic loquitur Avicenna de possibili, I. Metaphysicae suae; et sic dicitur 'necesse' quod ex se habet entitatem indefectibilem; 'ens possibile' quod defectibilem. – Tertio modo strictissime sumitur potentia metaphysica, prout non stat cum actu circa idem. Et sic loquitur Aristoteles cap. 5, ubi notificat actum, quod 'actus est quando res est, non ita sicut in potentia'.*“

³⁰³ Takto věc vskutku někdy bývá zjednodušeně vykládána: jako kdyby se metafyzická možnost (chápaná v nejužším smyslu) lišila od logické možnosti jedině tím, že metafyzická potence zaniká aktualizací, zatímco logická potence trvá.

³⁰⁴ K tomu srov. citát [49] na str. 90 a jeho výklad.

³⁰⁵ Jsoucna „kviditativně pojatého“, tj. vlastně jeho *esence*.

³⁰⁶ Srov. T. Hoffman: *Creatura intellecta* str. 176: „*Möglichkeit sieht Scotus im Kern darin ausgezeichnet, daß einem Sinngehalt die Existenz nicht widerstreitet.*“

Objektivní potence se týká každého jsoucná, jak substancí, tak akcidentů, a jedná se o potenci, již se příslušná (ať už substanciální či akcidentální) esence vztahuje ke *svému vlastnímu* bytí – jejím termínem je aktuální existence jejího subjektu. Jinými slovy, objektivní potence je modus, který „inheruje“³⁰⁷ v každém neaktuálním, avšak možném jsoucnu a činí ho formálně schopným přijmout existenci:³⁰⁸

Subjektivní potence se netýká libovolného jsoucná, nýbrž pouze takového, které kromě svého vlastního bytí může přijmout ještě nějaké bytí jiné: typicky se jedná o substancí, která může být dále zdokonalena akcidentem, který této substancí udělí své vlastní bytí. Nakolik takové jsoucnu ono další, akcidentální bytí ještě nemá, natolik je vůči němu v potenci – a to v *subjektivní potenci*.³⁰⁹

Objektivní potence je tudíž potenci, která neinheruje v žádném reálném subjektu, neboť je možností *toho celého*, čeho je potenci: aktualizace objektivní potence znamená přechod *celého* toho, co bylo v této potenci, do aktuální existence. Naproti tomu subjektivní potence vždy inheruje v nějakém reálném subjektu: typicky v první látce či v substancí. Scotus dále podotýká, že subjektivní a objektivní potence mohou mít stejný termín: jednoho a téhož akcidentu bělosti se týká jako termínu jak objektivní potence, která se nachází v tomto samotném akcidentu, pokud ještě neexistuje, tak subjektivní potence v substancí, která tímto akcidentem může být zdokonalena. A jedná se vskutku o dvě různé potence, neboť mají různé subjekty (potenciálně existující akcident bělosti a potenciálně bílou substancí).³¹⁰

Mimoto Scotus upozorňuje na jistý zvláštní případ subjektivní potence, a sice potence vůči aktu, který nebude formálně inherovat ve stejném subjektu, v němž se tato potence nachází: To je totiž případ jsoucná, které je schopné tranzitivní činnosti, tj. je schopné zapříčinit nějakou dokonalost, nějaký akt, v nějakém *jiném* předmětu. Podle Scota můžeme říci, že i vůči *tomuto* aktu je ono jsoucnu v subjektivní potenci, neboť ačkoliv tento akt onomu jsoucnu nenáleží *formálně*, tj. tak, že by v něm inheroval, přesto jde v jistém smyslu o *jeho* akt, neboť je to akt, který od onoho jsoucná *pochází*, náleží mu (*eficientně*) *kauzálně*. Tak například oheň nejprve *může* udělit vodě jistou teplotu, a tudíž je vůči tomuto aktu (teplotě vody), v subjektivní potenci (nachází se v něm subjektivní potence vůči tomuto aktu). Poté oheň vodu skutečně ohřeje; tím je aktualizována nejen objektivní potence teploty vůči jejímu vlastnímu bytí a subjektivní potence vody vůči témuž bytí (totož bytí teploty, které skrze svoji inherenci akcident teploty vodě udělí, takže pak voda má „bytí teplou“), ale také subjektivní potence *ohně* vůči stále témuž bytí teploty ve vodě.

Když takto chápeme subjektivní potenci, používáme tento termín v širokém slova smyslu, neboť ji aplikujeme nejenom na subjekt, nakolik v něm daný akt může formálně inherovat (*subiectum informabile*), nýbrž i na subjekt, nakolik může od daného aktu přijímat *denominaci*

³⁰⁷ Tento termín je třeba brát s rezervou, neboť ačkoliv to Scotus neříká zcela výslovně, zdá se, že je třeba metafyzickou potenci považovat za případ tzv. *vnitřního modu* jsoucná, které podle Scota ke jsoucnu nepřístupují „zvenčí“ a nepřidávají mu žádnou formální dokonalost, nýbrž modifikují dané jsoucnu jakoby „zvenitř“, jsou jakoby určitým „stupněm intenzity“ jeho esence. Někteří scotisté (Bernard Sannig – viz moji nepublikovanou diplomovou práci *Spor o pojem jsoucná v barokním scotismu*, ÚFaR FFUK 2003, str. 76–77) dokonce interpretovali Scotovu nauku tak, že mezi vnitřním modem a tím, co modifikuje, vůbec není vztah aktu vůči potenci (viz níže výklad o pasivní potenci a odpovídajícím aktu), což je zřejmě nutné pro zabránění nekonečnému regresi, máme-li samotnou *potencialitu* chápat jako modus. Proto lze o *inherenci* metafyzické potence ve jsoucnu hovořit pouze v tom nejširším slova smyslu, který neimplikuje silnější distinkci, než modální.

³⁰⁸ In Met. 9, q. 1–2, n. 41 (ed. Bonav. IV, 524): „Prima scilicet potentia – L. N.1 est cuiuscumque essentiae substantialis vel accidentali ad proprium esse, et fundatur in illa essentia cuius est illud proprium esse. Ita enim essentia accidentis vel albedinis est in potentia ad proprium esse suum, sicut essentia animae creandae est in potentia ad suum esse. Et haec propriissime est differentia entis, et potest dici ‚potentia obiectiva‘, quatenus totum est in potentia ad existentiam, et non in actu, tam subiectum eius quam terminus.“ Ohledně mírně odlišného významu termínu ‚objektivní potence‘ v *Ordinatio* viz pozn. 369.

³⁰⁹ In Met. 9, q. 1–2, n. 42 (ed. Bonav. IV, 525): „Secunda [potentia – L. N.1] non est cuiuslibet entis, quia non est nisi illius quod, praeter esse proprium, natum est recipere aliquod esse ab alio; et ita quando non habet illud, est in potentia ad illud. Verbi gratia, corpus non-album est in potentia ut sit, non simpliciter, sed ut sit album, quod est esse eius secundum quid et extrinsecum. Et ista potest dici ‚subiectiva‘.“

³¹⁰ In Met. 9, q. 1–2, n. 43 (ed. Bonav. IV, 525): „Et sic intelligendo ‚subiectiva potentia‘ et ‚obiectiva potentia‘ non sunt una potentia diversimode considerata, sed duae, licet ad eundem terminum; ac per hoc non ita duae sicut duae obiectivae sunt duae. Alia quippe est potentia in albedine futura fundata ad proprium esse suum; et alia in corpore ad illud idem esse, non ut suum esse, scilicet corporis, nisi quasi secundum quid et extrinsece.“

(pojmenování – *subiectum denominabile*). Věci totiž mohou přijímat pojmenování nejen od inherující formy – například *bílé* od inherující *bělosti* (pak se jedná o tzv. *vnitřní denominaci*), ale i od formy vnější – například *viděné* od *vidění*, které však neinheruje ve *viděném*, nýbrž ve *vidoucím* (to je případ *vnější denominace*). Pokud oheň ohřívá vodu, pak od teploty, kterou vodě postupně uděluje, přijímá denominaci *ohřívající*; a v tomto smyslu je tato teplota určitým způsobem nejen aktem ohřívání vody, ale též ohřívajícího ohně.³¹¹

Ponechme však subjektivní potenci zatím stranou, a věnujme se potenci *objektivní*. Je to právě tato *objektivní metafyzická potence*, kterou Scotus (s jistou licencí) označuje za „diferenci jsoucna“, neboť vzhledem k této, metafyzické potenci v užším slova smyslu, se veškeré jsoucno dělí na jsoucno v aktu a jsoucno v potenci, tato potence je společně se svým aktem jedním z příkladů *transcendentální disjunkce*.

A právě s ohledem na *pouze možná* jsoucna, tzv. „possibilia“, také vyvstávají nejnaléhavěji otázky po ontologickém statusu metafyzické potence. Jestliže jde totiž o nějaký modus, o jakousi dispozici či zaměření, co je *subjektem* tohoto modu či zaměření u jsoucen, která aktuálně neexistují? Není tomu nakonec tak, že jestliže ona postulovaná reálná metafyzická potence nemá žádný reálný subjekt, pak není po věčné stránce vlastně *ničím*, a jediná „skutečná“ možnost neexistujících jsoucen je výše zmíněná možnost logická, spočívající v kompatibilitě pojmových znamének?

Scotus si je vědom obtížnosti této otázky a ve svém zřejmě posledním vyjádření k danému tématu, jímž je příslušná pasáž komentáře k 9. knize *Metafyziky*, na ni nedává zcela jednoznačnou odpověď.³¹² Jistě, jednoznačně odmítá extrémní teorii Jindřicha z Gentu o *esse essentiae*, která předpokládá, že esence samy o sobě, nezávisle na tom, zda existují, mají jakési skutečné bytí.³¹³ Podle Scota jednoznačně platí, že jak *esse existentiae*, tak *esse essentiae* získávají jsoucna teprve svým *vznikem* (ostatně, podle Scota mezi těmito dvěma bytími zřejmě není žádný reálný rozdíl – *být (reálně) člověkem (esse essentiae)* a *existovat (esse existentiae)* je tedy pro člověka totéž³¹⁴). I když však Scotus popírá, že by možné esence měly nějaké skutečné esenciální bytí dříve, než jsou stvořeny, přesto váhá stanout na pozici, že jsou dočista a naprosto *ničím*, nýbrž uvádí dobré důvody, proč by jim jakýsi slabý ontologický status přece jen měl být přiznán.

Zdá se totiž, že jestliže účinné příčiny mají reálnou schopnost³¹⁵ působit svůj účinek, i když ho právě nepůsobí, pak tato schopnost musí mít nějaký předmět, musí se reálně týkat něčeho, co je samo o sobě možné – jinými slovy, musí zde být nějaké jsoucno v reálné, metafyzické potenci. Scotus píše:

[38] Ale proč se tvrdí, že potence něco je, když není něčím existujícím, ani žádný argument nevede k závěru, že tomu, co neexistuje, náleží nějaká jsoucnost či entita? Vždyť duše před svým stvořením není nic – jinak by nebyla *stvořena*.

Mimoto se nezdá, že by metafyzická potence byla něčím víc než pomyslným vztahem, tak že je totiž rozum schopen pojmut esenci, která neexistuje, v jejím vztahu k existenci.

Na první otázku odpovídám, že se zdá, že u každé aktivní potence je nutné předpokládat něco možného, co by jí odpovídalo, neboť k tomu, co není samo v sobě možné, se žádná aktivní potence

³¹¹ In Met. 9, q. 1–2, n. 40 (ed. Bonav. IV, 514): „*Habitudo autem potentiae ad actum, quaedam est ad actum formalem respectu illius in quo est potentia, quaedam non.*“ In Met. 9, q. 3–4, n. 42 (ed. Bonav. IV, 554): „*Et est dicendum de activo, quod licet quando non agit, non sit in potentia subiectiva stricte sumpta – prout scilicet talis potentia est subiecti informabilis –, est tamen in potentia subiectiva, extendendo eam ad subiectum denominabile. Activum enim est denominabile ab actu ad quem est ista potentia, licet illo actu non sit informabile. et hoc modo potest teneri quod potentia opposita actui sufficienter dividitur in obiectivam et subiectivam, intelligendo ‚subiectivam‘ continere sub se utamque praedictam, scilicet stricte et large sumptam.*“

³¹² Srov. T. Hoffman: *Creatura intellecta* str. 177n.

³¹³ Srov. např. *Lectura I*, d. 36 q. un. n. 26: „*Ideo dico quod res ab aeterno non habuit esse verum essentiae vel existentiae...*“

³¹⁴ K tomu viz L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*, str. 265; dále výklad níže na str. 105.

³¹⁵ Jedná se vlastně také o druh potence, a sice *aktivní potenci*, spadající pod „potenci jakožto princip“, o níž bude řeč níže.

nevztahuje. Bůh je ale dříve³¹⁶ schopný tvořit, než tvoří, tudíž to, co je stvořitelné, je možné stvořit – a to ne pouze logickou možností, neboť ta, pokud jde o ni samu, může být bez aktivní potence, jak bylo řečeno dříve. Proto se v možné esenci předpokládá ona metafyzická potence – nějaká entita, která není chimérická. Pokud však jde o její subjekt a to, jakou má entitu dříve, než existuje, v tom tkví velká obtíž, kterou zde nelze řešit – zdálo by se, že je snad ještě rozvláčnější a zdoluhavější než ta, od které jsme při úvaze vyšli.³¹⁷

Na druhou stranu, Scotus se pokouší vypracovat hajitelnou pozici i z alternativy, že by metafyzická potence skutečně byla pouhým pomyslným vztahem, a jsoucno v potenci by tudíž bylo „naprosto ničím“ – „*simpliciter non-ens*“;³¹⁸ zdá se dokonce, že tuto druhou alternativu pokládá za pravděpodobnější.³¹⁹ V tomto pojetí je podle Scota jsoucno v potenci podobné privaci: ačkoliv sama o sobě je privace ničím, je popřením nějaké jsoucnosti, přesto je jakoby něčím více, než pouhou negací: privaci totiž uvažujeme ve vztahu k něčemu reálnému, k nějakému subjektu. Podobně pojmujeme jsoucno v potenci ve vztahu k aktuálnímu jsoucnu: jako by bylo týměž jsoucnem, které později vznikne, zatím však neexistuje. Tato totožnost je však ve skutečnosti pouze pomyslná, reálně zde před vznikem nic z budoucího jsoucna, o čem bychom mohli říci „toto je jsoucno v potenci“, ještě není:

[39] Mínil se to tak, jako kdyby totéž jsoucno následovalo samo po sobě – jako by nejprve bylo fundamentem potence, poté jejím termínem. K tomuto [rozlišení] ovšem dochází pouze v rozumu, který pojímá totéž [různým způsobem]. ... A natolik se zdá, že jsoucno v potenci je více jsoucím než negace jsoucna, stejně jako se zdá privace více jsoucí než negace (proto se také privace pokládá za termín přirozené změny, negace však nikoliv). Tímto způsobem je podle těch, kdo esenci, která aktuálně neexistuje, nepřiznávají vůbec žádnou entitu, třeba rozumět tomu, že [skutečné] jsoucno následuje po jsoucnu v potenci a nikoliv po nejsoucnu absolutně. Tento druhý způsob výkladu se zdá pravděpodobný: zejména za předpokladu, že se esence a existence liší pouze pomyslně.³²⁰

Scotus tedy nečiní jednoznačnou volbou mezi aktualismem a umírněným possibilismem, jak bychom mohli ony dvě popsané pozice moderně charakterizovat; nicméně alespoň pojmově

³¹⁶ Scotus nemá samozřejmě na mysli časovou prioritu, nýbrž prioritu „co do přirozenosti“ – Boží schopnost tvořit je podmínkou jeho aktuálního stvořitelského aktu a v tomto smyslu mu „esenciálně předchází“ – viz níže výklad o esenciálním uspořádání.

³¹⁷ In Met. 9, q. 1–2, n. 31–33 (ed. Bonav. IV, 520): „*Sed quare ponitur potentia esse aliquid, cum non sit existens, nec aliqua ratio concludat entitatem aliquam convenire non-existenti? Et eodem modo de fundamento eius. Anima enim illa nihil est antequam creetur, alias non crearetur. – Item, non videtur nisi relatio rationis, quatenus intellectus potest concipere essentiam quae non existit, in ordine eius ad existentiam. – Ad primum: potentiae cuicumque necesse videtur ponere aliquid possibile correspondens; quia respectu eius quod non est in se possibile, nulla est potentia activa, Deus autem est creativus antequam creetur, ergo creabile est possibile creari, non tantum potentia logica, quia illa quantum est de se posset esse sine activa, ut dictum est prius. – Propter hoc ergo ponitur potentia metaphysica in essentia possibili – aliqua entitas qualis non est in chimaera. Sed de fundamento eius, qualem entitatem habet antequam existat, difficultas est magna, nec hic pertractanda; forte videretur diffusius et prolixius principali.*“. Scotův text dále pokračuje odpovědí na druhou citovanou námitku, která spočívá v popření, že by reálný vztah vždy vyžadoval existující subjekt, a uvádí analogii mezi vztahem možné esence k bytí (= metafyzická potence) a časovým vztahem předchůdnosti, který má minulost vůči přítomnosti a který je reálný (minulost reálně předchází přítomnosti), ačkoliv už neexistuje.

³¹⁸ In Met. 9, q. 1–2, n. 35 (ed. Bonav. IV, 522): „*Aliter dicitur quod ens in potentia simpliciter est non ens, et per consequens relatio fundata in ipso est tantum rationis...*“. Ale srov. níže kap. 7.1.

³¹⁹ Toto stanovisko zastává Scotus i v *Ordinatio* – srov. T. Hoffman: *Creatura intellecta* str. 182n, a dále citát [47] na str. 89.

³²⁰ In Met. 9, q. 1–2, n. 35 (ed. Bonav. IV, 522–523): „*Et intelligitur quasi idem ens sibi succedere, quasi primo fundet potentiam, deinde sit terminus potentiae, quod non est nisi secundum intellectum concipientem idem. ... Et pro tanto videtur ens in potentia magis ens quam negatio entis, sicut privatio videtur magis ens quam negatio. Unde privatio ponitur terminus motus naturalis, negatio non. Sic enti in potentia intelligitur succedere ens; non sic non-enti absolute, secundum illos qui ponunt essentiam nullam habere entitatem omnino nisi quando existit in actu. – Videtur haec via secunda probabilis, et maximesi ponant essentiam et esse non differe nisi ratione.*“ Výše uvedený překlad vyžaduje odlišnou interpunkci od té, již užili editoři. Editorská interpunkce implicitně spojuje mínění těch, kdo nepřisuzují pouze možné esenci žádnou entitu, s tezí, že „jsoucno následuje po absolutním nejsoucnu“. Avšak tato interpretace není plausibilní, neboť „absolutním nejsoucnem“ zde Scotus míní jsoucno nemožné, jak vyplývá z předchozího kontextu; a nauku, že jsoucna jsou nemožná, dříve než začnou existovat, citovaným scholastikům (viz *ibid.*: str. 523, pozn. 52) ovšem přisoudit nelze. Z tohoto důvodu je třeba větu „*secundum illos qui ponunt essentiam nullam habere entitatem omnino nisi quando existit in actu*“ vztáhnout nikoliv ke Scotem zamítnuté tezi, že „jsoucno následuje po nejsoucnu absolutně“, nýbrž ke Scotovu pozitivnímu výkladu, jak je třeba „následování jsoucna po nejsoucnu“ chápat (ostatně, i editoři si všímají, že nauku o naprostém nedostatku entity pouze možné esence hájí jinde Scotus sám). Toho lze docílit nahrazením středníku před „*non sic non-enti absolute*“ čárkou a čárky za tímto spojením středníkem.

rozlišení mezi metafyzickou a logickou možností, jak se zdá, nezpochybňuje ani za předpokladu, že metafyzická *possibilia* jsou *simpliciter non entia*. Ačkoliv se k danému problému v tomto kontextu Scotus výslovně nevyjadřuje,³²¹ zdá se, že i když se postavíme na stanovisko aktualismu, distinkce mezi logickou a metafyzickou potencí zůstává zachována: logická potence se totiž týká pojmů *jakožto pojmů*, jedná se vlastně o *druhou intenci*, zatímco metafyzická potence je *první intencí* (byť pomyslnou), predikuje se o *předmětu pojmu* – a to bez ohledu na to, že tento předmět je reálně vlastně ničím a že ho na způsob jsoucna pouze *pojímáme*. Řečeno zcela prostě: ať už řekneme, že možné jsoucno je vlastně nic, nebo se přikloníme ke stanovisku, že přece jen něčím je, metafyzická možnost se týká tohoto jsoucna, nikoliv jeho pojmu. Spokojme se prozatím s tímto rozlišením logické a metafyzické potence, a dříve než se pustíme do hlubšího zkoumání vzájemných vztahů různých typů potencí, objasňme si třetí ze Scotem rozlišených významů termínu „potence“.

6.2.4 Potence jako princip: fyzická potence

Třetí ze Scotem rozlišených relevantních významů termínu „potence“ je pravděpodobně i ten nejkomplicovanější a nejvíce náchylný nepochopení, neboť ani samotný Scotus nedokázal udržet svůj výklad zcela jasný.³²² Když Duns Scotus sám poprvé v komentáři k Metafyzice rozlišuje fyzickou potenci od metafyzické, vykládá rozdíl následovně: Zatímco metafyzická potence ve výše vyloženém smyslu označuje *modus*, *díky němuž nějaké jsoucno může být formálně*, potence fyzická označuje *princip*, *díky němuž nějaké jsoucno může být kauzálně*. Jinými slovy, zatímco metafyzická potence je *modem*, který činí nějaké jsoucno možným jako *quasi forma*, totiž samotná jeho možnost (podobně jako bělost je to, co činí nějaké jsoucno bílým), fyzická potence označuje obecně *princip*, který nějaké jsoucno *může způsobit* jako jeho příčina.³²³ Jde o dva významy obratu *to, skrze co jsoucno může být, co činí možné možným*: v jednom smyslu se jím míní samotná formální možnost jsoucna (1. význam, výše vyložená metafyzická potence), ve druhém smyslu se jím míní *příčina*, která jsoucno rovněž v nějakém smyslu „umožňuje“, tedy činí možným (2. význam, fyzická potence). V tomto smyslu označujeme podle Dunse Scota jako *potenci* jednak *účinnou příčinu* jsoucna – tu nazýváme *aktivní potencí*, a jednak *materiální příčinu*, kterou nazýváme *pasivní potencí*.

Tento výklad nám ovšem může připadnout jako značně překvapivý, neboť si ihned vynucuje otázku: z jakého důvodu označujeme jako fyzickou potenci pouze materiální a účinnou příčinu, a nikoliv příčiny formální a finální? Vždyť se stejnou logikou bychom mohli říci, že i formální a finální příčina nějakého jsoucna patří mezi to, co je „umožňuje“ – znamená-li tudíž „být potencí ve smyslu principu“ tolik, co „být tím, co kauzálně umožňuje jsoucno“, pak jsou finální a formální příčiny potencemi stejně tak jako příčina materiální a účinná.

Scotus sám si tento problém, který je důsledkem jeho východiska při snaze definovat potenci jako princip, uvědomuje a v rámci pokusů nabídnout přijatelné vysvětlení důvodu, proč finální a formální principy nenazýváme potencemi, vlastně formuluje jiný způsob, jak pojmu *potence jako principu* rozumět:

³²¹ Zajímavá je nicméně následující Scotova formulace, podle níž je pojem metafyzické možnosti v nejširším slova smyslu (tj. nakolik je možné konvertibilní se *jsoucnem*) „dost blízký“ pojmu logické možnosti: „*Ex dictis apparere potest divisio completa potentiae. Exclusa autem potentia metaphorice et logice sumpta et excluso ‚possibili‘ ut convertitur cum ente (cuius ratio videtur satis propinqua rationi ‚possibilis‘ logice sumpti), loquendo de potentia proprie sumpta videtur quod ipsum nomen potentiae videatur importare ordinem, et hoc prioris ad posterius. ... Prius autem in communi dividitur in prius natura et tempore. Iuxta hoc videtur prima divisio potentiae: scilicet ut dicit rationem principii, et ut opponitur actui, vel necessario. ... Potentia-principium dividitur in activum et passivum. Divisio activi dicta est ante, quaestione 12, et divisio passivi in quaestionibus 12 et 13. Divisio etiam utriusque tacta est, quantum ad aliquid, in solutione tertiae quaestionis*“ – In *Met.* 9, q. 13 n. 10–12 (ed. Bonav. IV, 622).

³²² Výklad o aktivní a pasivní potenci je spíše okrajový – doplňuji jej jednak pro úplnost a jednak pro lepší odlišení pojmu potence-principu od pojmu subjektivní potence.

³²³ In *Met.* 9 q. 1–2 n. 14 (ed. Bonav. IV, 512): „*Uno modo potentia dicit modum quandam entis. Alio modo specialiter importat rationem principii. Cui autem istorum fuerit nomen prius impositum, et inde ad aliud translatum, dubium est. Si tamen primo imponebatur ad significandum modum quandam entis, cum iste non conveniat enti tali nisi per aliquod eius principium per quod potest esse, convenienter potest nomen potentiae transferri ad principium tamquam ad illud quo possibile potest esse, non ‚quo‘ formaliter, sed causaliter.*“

[40] Jiným způsobem by bylo možné odpovědět, že... z jedné věci, kterou termín „potence“ označoval, se přenesl i na jinou, a to díky shodě mezi nimi. Žádné jsoucno totiž nemá formálně potenciální modus bytí, pokud neexistuje nějaký vzhledem k tomuto jsoucnu potenciální princip. Princip, který je potenciální vzhledem ke svému principiátu, však může být pouze dvojitý: a sice to, co působí, a látka...

A proto snad termín „potence“, nakolik označuje princip, nebyl zaveden pro označení jakéhokoliv principu či příčiny, nýbrž pouze principu aktivního, což je to, skrze co účinná příčina může vyvolávat své účinky, a principu pasivního, což je to, skrze co se z něčeho něco může stát; přičemž obojí je něčím, díky čemu je principiát v potenci.³²⁴

Všimněme si, jak Scotus v průběhu výkladu posouvá významy používaných termínů – konkrétně termínu „princip“, na němž je definice potence jakožto principu založena: V prvním odstavci citátu se termín „princip“ užívá shodně jako v původní definici potence-principu ve smyslu *příčiny* nějakého jsoucna: korelativním principiátem je tudíž právě toto možné – principem „umožněné“ jsoucno. V druhém odstavci však dochází k těžko postřehnutelnému posunu: říká-li Scotus *aktivní princip, skrze nějž může účinná příčina působit, a pasivní princip, skrze nějž se něco může stát něčím jiným*, nejde již o principy, jejichž principiátem by bylo nějaké možné jsoucno, nýbrž principy, *skrze něž nějaký subjekt může být činný nebo trpný* – jinými slovy, odpovídajícím principiátem zde míněného principu je, přinejmenším v jistém smyslu, *činnost* či *trpnost* nějakého subjektu – jedná se tedy o *princip činnosti* či *trpnosti*.

Tím se ovšem dospívá ke klasičtějšímu chápání aktivní a pasivní potence jakožto principů, skrze něž nějaké jsoucno *může* být *činné* nebo *trpné*. Uvědomme si dobře onen rozdíl: Výše byla fyzická potence charakterizována jako princip, který kauzálně „umožňuje“ nějaké jsoucno; nynější vymezení říká, že jde o princip, který (formálně!) „umožňuje“ činnost nebo trpnost nějakého subjektu.

V tomto chápání nejen že samozřejmě nevzniká vůbec otázka, proč nenazýváme formální či finální příčiny potencemi, ale je zpochybněna původní Scotova teze, že za aktivní potenci je třeba obecně považovat účinnou příčinu: obecně totiž neplatí (a Scotus si je toho v jiné souvislosti dobře vědom³²⁵), že princip, *jímž* je nějaký subjekt schopný činnosti, je s tímto subjektem totožný – za účinnou příčinu však označujeme činný subjekt, nikoliv princip *jímž* je činný – aktivní potenci. Aktivní potence není tedy totéž co účinná příčina, ale spíše je to princip, *jímž* účinná příčina může být činná, ať už se od této příčiny reálně liší či nikoliv. Scotus však ve svém výkladu, vinou svého, jak se zdá, poněkud nevhodně zvoleného úhlu pohledu, toto rozlišení mezi účinnou příčinou a její aktivní potenci spíše zakrývá.

Skutečně: ačkoliv se zdá, že uvedený druhý způsob charakterizace aktivní, resp. pasivní potence jako principu *jímž* něco může („*potest*“) být činné, resp. trpné, je mnohem šťastnější, Scotus přesto preferuje ten pohled na aktivní a pasivní potenci, podle něž se jeví především jako principy nějakého možného jsoucna, nikoliv jako principy činnosti či trpnosti nějakého subjektu. Druhý způsob explikace Scotus spíše než jako definici fyzické potence chápe jako vysvětlení, proč jen uvedené dva vnější „umožňující“ principy jsoucna potencemi vůbec nazýváme.

Uvědomme si přitom, že z obou úhlů pohledu se jedná stále o jednu a touž entitu, ovšem nahlíženou v různých principiačních vztazích vůči různým principiátům: jednou vůči subjektu, v němž se nachází a jemuž uděluje možnost cosi činit či trpět, a jednou vůči *výsledku* této činnosti a trpnosti – i vůči němu jsou tyto potence jistém nějakém slova smyslu principem. První z těchto vztahů stojí však v komentáři k Metafyzice jaksi stranou Scotovy pozornosti (což

³²⁴ In Met. 9 q. 3–4 n. 23 (ed. Bonav. IV, 544): „*Aliter potest dici quod, secundum praedicta supra in principio solutionis primae quaestionis* [viz pozn. 323 – L. N.], *ab uno significato ‚potentiae‘ videtur nomen translatum ad aliud significatum propter convenientiam inter illa, quia scilicet nihil habet modum essendi potentiale nisi quia aliquod principium est potentiale respectu eius. Principium autem potentiale respectu principiati tantum potest esse duplex, scilicet efficiens et materia. Forma enim numquam praecedit compositum; nec per ipsum, tamquam per principium potentiale posset compositum esse in potentia. Similiter, nec finis quantum ad esse in re. Et ideo forte, ut ‚potentia‘ significat principium, non est impositum ad generaliter omni principio sive causae, sed tantum principio activo quod est quo efficiens potest efficere, et principio passivo quod est quo ex aliquo potest fieri aliquid.*“ Termín ‚potence‘ v obratu ‚principiát je v potenci‘ musíme chápat ve smyslu výše vyložené subjektivní metafyzické potence (viz též níže).

³²⁵ Srov. In Met. 9 q. 3–4 n. 19 (ed. Bonav. IV, 541–542).

má za následek výše zmíněné problémy s uchopením povahy aktivní a pasivní potence) – a to i přesto, že Scotus podniká subtilní analýzu různých vztahů, které aktivní a pasivní potenci charakterizují.

V případě *pasivní potence* můžeme podle Scota tyto vztahy, jimiž se tato potence k něčemu v různém smyslu jakožto potence vztahuje, rozlišit celkem tři:

- (i) *vztah pasivní potence vůči odpovídající potenci aktivní* (např. vztah vody co do její schopnosti být ohřáta vůči schopnosti ohně ohřívát³²⁶);
- (ii) *vztah pasivní potence vůči kompozitu, jemuž je materiální příčinou a které je případně výsledkem nějaké trpnosti, kterou díky pasivní potenci kompozitum může prodělat* (např. vztah vody jako části k celku vůči teplé vodě);
- (iii) *vztah pasivní potence vůči formální příčině či aktu, společně s nímž výše zmíněné kompozitum spolukonstituuje* (např. vztah vody jako subjektu k teplotě).

V případě aktivní potence pak Scotus rozlišuje pouze vztahy dva:

- (i) *vztah aktivní potence k odpovídající potenci pasivní* (vztah ohně vůči vodě, nakolik je schopen ji ohřát);
- (ii) *vztah aktivní potence vůči výsledku její činnosti* (vztah ohně k teplé vodě jako výsledku jeho činnosti).

Třetí vztah, který by byl analogický vztahu pasivní potence vůči odpovídajícímu aktu, tj. vztah aktivní potence k aktu, jímž prostřednictvím svojí činnosti „aktualizuje“ pasivní potenci (v našem příkladu by šlo o vztah ohně k teplotě vody), Scotus nepokládá za odlišný od vztahu aktivní potence k celému kompozitu, neboť aktivní potence se k onomu kompozitu vztahuje právě skrze formu, kterou mu uděluje.³²⁷ Scotus svůj výklad shrnuje následovně:

[41] Z řečeného je zřejmý třetí článek, a sice že první dělení potence na aktivní a pasivní je vyčerpávající. „Pasivní“ zde přitom vyjadřuje trojí různý vztah: a sice za prvé vztah k principiátu, který je potenci „pasivně principiován“; za druhé vztah k aktivnímu principu – nikoliv ovšem nakolik je tento schopný „učinit“ svůj předmět, nýbrž nakolik je schopný aktualizovat to, co je aktualizovatelné, neboť v tomto ohledu se i naopak aktivní princip vztahuje k pasivnímu; a za třetí vztah potence k aktuálnímu principu, který společně s ní konstituuje kompozitum a tvoří s ním jedno.

Podobně „aktivní potence“ vyjadřuje dvojí vztah: a sice jednak vztah k principiátu jako ku učinnému předmětu, a jednak vztah k jinému principu jako aktualizovatelnému. Třetí vztah, totiž vztah k formě, by snad nebylo správně rozlišovat, protože podobně jako týž vztah aktivního principu denominuje jak formu aktivního principu jako *to čím*, tak kompozitum jako *to, co*, ... tak lze říci i ohledně principiátu, že týž vztah „být způsoben“ se týká ve vztahu k aktivnímu principu jak kompozita jako *toho co*, tak formy jakožto *toho čím*...³²⁸

³²⁶ Ponechávám stranou otázku, do jaké míry se pasivní potence vody liší od vody samotné, a do jaké míry se aktivní potence ohně liší od ohně samotného (či nějaké jeho kvality – např. teploty).

³²⁷ Můžeme si položit otázku, zda by tento důvod nešlo uvést i v případě vztahu pasivní potence k formě, takže i pasivní potence by ve skutečnosti vykazovala pouze dva vztahy. Mám za to, že tomu tak není a že mezi aktivní a pasivní potenci je zde skutečný rozdíl, jehož si Scotus správně všimá: zatímco se totiž aktivní potence vztahuje ke způsobené formě jako ke svému bezprostřednímu principiátu a *skrze tuto formu*, tj. tímž vztahem, se vztahuje jako k principiátu „konečnému“ k celému kompozitu, vztah pasivní potence k přijaté je od jejího vztahu ke konstituovanému kompozitu zcela odlišný: zatímco tento druhý vztah je vztahem principu k principiátu – pasivní potence je konstitutivním principem kompozita –, vztah pasivní potence k přijaté formě je vztahem mezi dvěma korelativními principy, společně působícími něco třetího (kompozitum). Nelze říci, že by pasivní potence byla principem kompozita *skrze* přijatou formu, tak jako je aktivní potence principem kompozita *skrze* vtištěnou formu. Proto je třeba v pasivní potenci rozlišit skutečně tři, a ne pouze dva vztahy.

³²⁸ *In Met.* 9 q. 3–4, n. 29–30 (ed. Bonav. IV, 548–549): „*Ex dictis apparet tertius articulus, scilicet quod sufficienter dividitur potentia in activam et passivam prima divisione, et hoc intelligendo passivam triplicem aequivocam: scilicet ut dicat relationem primo ad principium passive; et secundo ad principium activum, non in quantum est activum acti, sed in quantum actuativum actuabilis, quia sic e converso refertur principium activum ad passivum; et tertio ad principium actuale, quod secum constituit compositum, faciendo unum cum ipso. – Similiter intelligendo activam duplicem aequivocam, scilicet ad principium actum, et ad aliud principium actuabile. Tertiam, scilicet ad formam, forte non oportet ponere. Quia sicut eadem relatio activi denominat formam agentis ut ‚quo‘ et compositum ut ‚quod‘, secundum dicta in principio secundi articuli, ita ex parte principii potest dici quod eadem relatio geniti convenit composito ut ‚quod‘ respectu agentis et formae ut ‚quo‘, secundum quod tactum est in VII in quaestione ‚De generatione compositi‘*”

Celý komplex vztahů můžeme pro názornost vyjádřit následujícím schématem:³²⁹

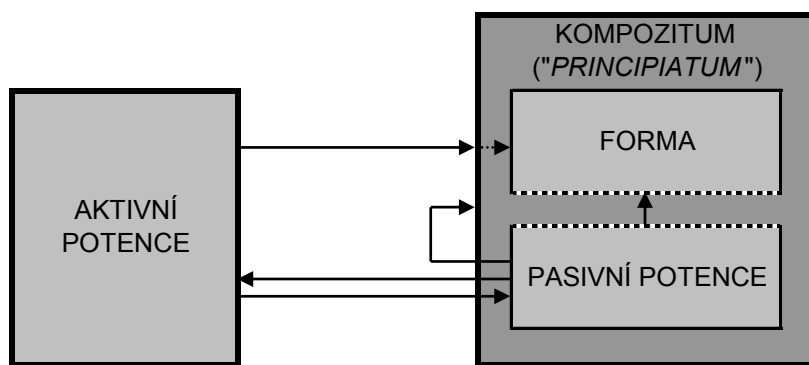


Schéma 10 – Vztahy aktivní a pasivní potence

Z toho, co jsme uvedli, je zřejmé, že pasivní a aktivní potence nejsou žádné *mody* jsoucen: jsou to jednoduše *jsoucna* (ať už skutečná, či pouze možná). Substance *nemá* pasivní potenci, ona *je* pasivní potenci; a totéž platí pro první látku.³³⁰ A tyto potence zůstávají potencemi i tehdy, když se „aktualizují“: substance je pasivní potenci i vůči akcidentu, který aktuálně nese, první látka je pasivní potenci ve vztahu k substanciální formě, která v ní aktuálně inheruje, vůle je aktivní potenci i tehdy, když aktuálně chce, zrak je aktivní potenci i když aktuálně vidí. Nelze tudíž ztotožňovat aktivní a pasivní potence s výše zmiňovanou *subjektivní* potencí: – vztah těchto pojmů je takový, že subjektivní potence je modus, který modifikuje pasivní či aktivní potenci, pokud tato není aktualizována: například voda je nejprve v subjektivní potencí vůči teplotě, a poté v aktu, přitom však sama stále zůstává pasivní potenci. Podobně nějaká účinná příčina je nejprve v subjektivní potencí vůči svému aktu a poté – když aktuálně působí – je v aktu, ovšem stále zůstává aktivní potenci.

Termín „akt“ zde je třeba chápat rovněž ve dvou významech, odpovídajících rozlišeným významům termínu „potence“: když říkáme, že něco „je v aktu“, míníme tím akt jako modus *jsoucna*, protějšek metafyzické potence. Naproti tomu když říkáme, že pasivní potence se spojí se svým aktem (substance s akcidentem, první látka se substanciální formou), používáme termín „akt“ ve smyslu konstitutivního principu, tj. jako protějšek pasivní (a v jistém ohledu i aktivní) potence. Je ovšem pravda, že nějaké *jsoucno* je v „metafyzickém aktu“ vždy skrze

³²⁹ Skutečným smyslem těchto Scotových rozlišení se míjí P. King v již zmiňovaném článku „Duns Scotus on Possibilities, Powers and The Possible“. Zde King prezentuje toto rozlišení různých vztahů aktivních a pasivních potencí jako různé *druhy* těchto potencí samotných: Podle Kinga například aktivní potence ohně má vztah *pouze* k pasivní potencí vody, a je tudíž aktivní potencí prvního druhu, zatímco například aktivní generativní potence otce se vztahuje *pouze* k synovi, tj. účinku jako celku, a je tedy potencí druhého druhu. Že se jedná o různé vztahy *jedné a téže* potence, a nikoliv různé druhy potencí, je zcela zřejmé z dalších míst Scotova kometáře k 9. knize metafyziky, kde s rozlišením těchto vztahů pracuje: viz např. q. 12, n. 5 (ed. Bonav. IV, 612): „Ad quaestionem dicendum quod secundum dicta supra saepe, in materia est triplex respectus: ad materiatum, ad formam, ad agens in quantum actuans ipsam.“; dále q. 11, n. 4 (ed. Bonav. IV, 604): „Ad quaestionem dicendum quod, secundum dicta in solutione tertiae quaestionis huius IX, triplex relatio est potentiae passivae, scilicet ad principiatum, ad efficiens, ad formam.“ Mimoto, celá kvestie 13, „Utrum potentia passiva dividatur in ‚de qua‘ (sive ‚ex qua‘) et ‚in qua‘“ řeší tento problém: *potentia ‚de qua‘* je totiž, jak Scotus vysvětluje, potence chápaná ve vztahu ke kompozitu, které spolukonstituuje, a *potentia ‚in qua‘* je potence uvažovaná ve vztahu k formě, která v ní inheruje. Ve své odpovědi na otázku Scotus k těmto dvěma vztahům zmíněným ve formulaci kvestie přidá ještě třetí vztah k aktivnímu principu, který může být charakterizován jako *potentia ‚in quam‘*, tj. rozumí se *in quam agens agit*, a poté vysvětluje, že jde o distinkci tří různých vztahů *téže* potence vzhledem k různým termínům, a jedině takto lze tuto distinkci ve vztahu k potencí uzнат. Viz *In Met.* 9, q. 13, n. 3–6 (ed. Bonav. IV, 620). Zdrojem Kingova omylu je zřejmě fakt, že Scotus nerozlišuje zřetelně dělení různých významů slova *potence* od dělení potencí samotných: termín *potence* podle něj můžeme mnohoznačně užívat tak, že pokaždé budeme mínit jenom *jeden* z uvedených tří, resp. dvou (u aktivní potence) vztahů: tyto tři různé významy slova *potence* pak ale budou vyjadřovat sice tři různé aspekty, ovšem *jednoho a téhož principu*.

³³⁰ Scotus, jak známo, přiznává i první látce status *jsoucna*, nikoliv zcela čiré potence jako např. Tomáš Akvinský – viz *Lect.* 2, d. 12, q. un., n. 10 (ed. Vat. XIX, 71) „Circa istam quaestionem tria sunt declaranda: primo quod materia est, secundo quale esse habeat et quale ens sit, et tertio quod realiter sit a forma diversa.“; *ibid.* n. 37 (ed. Vat. XIX, 82): „Est igitur scilicet material ens in potentia secundo modo, sicut aliquod ens positivum, quod natum est recipere actum et est ens in potentia ad omnes actus quod potest recipere. Et sic est magis ens in potentia quam quam subiectum accidentis, quia minus in se habens actualitatis et maioris actualitatis capax.“; srov. též *In Met.* 7, q. 5, n. 29 (ed. Bonav. IV, 139): „Si vis habere potentiam puram sine omni actu, habebis nihil, sicut si privationem sine subiecto.“

nějaký „fyzický akt“ jako princip: tak materiální substance je v aktu skrze svoji substanciální formu, kompozitum substance a akcidentu je v aktu skrze tento akcident (akcidentální formu), účinná příčina je v aktu skrze formu, kterou svým působením vtiskuje předmětu.³³¹

6.3 SYNTÉZA: MODÁLNÍ MONISMUS ČI PLURALISMUS?

6.3.1 Shrnutí a formulace teze

Výše provedený výklad různých významů termínu „potence“ můžeme shrnout do následujícího klasifikačního schématu typů potenci; přičemž šrafováním je vyznačena metafyzická potence „konvertibilní se jsoucím“ – což je právě ten typ potence, který konstituuje modální charakter jsoucnosti jakožto jsoucnosti a má tudíž klíčovou roli pro porozumění povaze metafyziky jako vědy o jsoucnu jakožto jsoucnu. Pokud budu dále bez nějakého upřesnění hovořit o „metafyzické možnosti“, budu tím mínit právě tento typ potence. Do schématu zároveň zahrnuji poukaz na trojí, resp. dvojí relační aspekt pasivní, resp. aktivní potence, aby bylo zřejmé, že se nejedná o další dělení těchto potenci, ale pouze o jejich charakterizaci v různých aspektech.

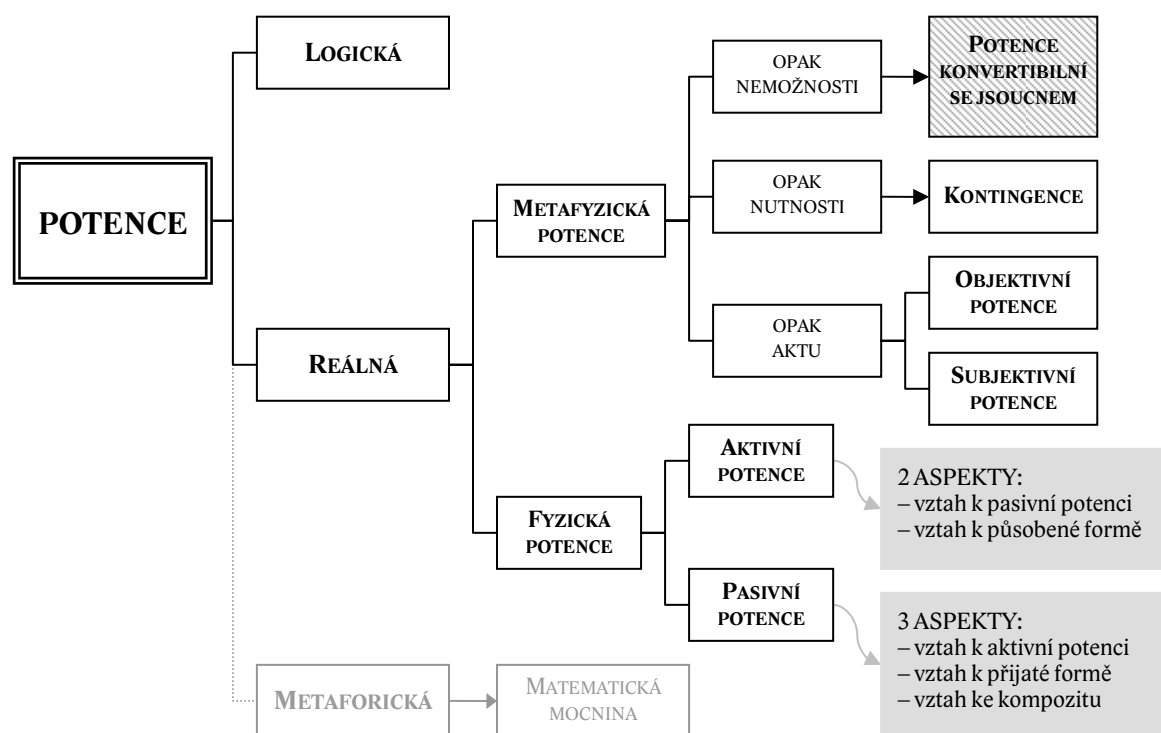


Schéma 11 – Dělení potence

Po tomto vyjasnění jednotlivých typů potence, nebo snad lépe různých významů významy termínu „potence“, jak ho Scotus užívá, se můžeme vrátit k výchozímu problému a pokusit se pokusit odpovědět na otázku: jaký je *vztah* mezi těmito třemi typy potenci? Je některý typ potence v nějakém ohledu základní, takže by ostatní typy bylo možné na něj redukovat, nebo existuje alespoň nějaká pevná vzájemná vazba mezi všemi zmíněnými typy potenciality – anebo máme co do činění s navzájem nepřevoditelnými pojmy? Má pravdu C. G. Normore, že Scotus je „modálním monistou“, anebo P. King, připisující Scotovi „modální pluralismus“?

Moji odpověď, kterou se pokusím následně obhájit, lze zjednodušeně vyjádřit následovně: Pokud jde o *intenzionální* aspekt všech typů potence, máme co dělat vskutku s *různými* pojmy –

³³¹ Viz výše výklad o rozšíření aplikace termínu *subjektivní potence* i na *subiectum denominabile*: této subjektivní potenci samozřejmě rovněž odpovídá příslušný akt – a sice vnější forma, díky níž aktivní potence, nakořím ji způsobila, již není v subjektivní potenci, ale v aktu.

to bylo dostatečně ukázáno předchozím výkladem. V *extenzionálním ohledu* však podle Scotu platí mezi těmito typy potenci v jistém smyslu dokonalá korespondence.³³² Tato korespondence však přesto není *triviální*, nýbrž její prokázání závisí nutně na *důkazu existence Boží* (která je ovšem sama nutná). Celá Scotova koncepce potenciality obsahuje nicméně jeden problém či nedořešený bod, který se týká nejasného statusu *pomyslných jsoucen* ve Scotově teorii modalit.

Svoji obhajobu a podrobnější rozvedení těchto tezí předložím v následujících třech kapitolách, které se budou týkat hlavních sporných interpretačních bodů v rámci celé sítě vzájemných vztahů různých druhů potenci: v první kapitole se budu věnovat vztahu logické potence k metafyzické potenci, ve dalších dvou poté různým aspektům vztahu logické a metafyzické potence k aktivní a pasivní potenci.

6.3.2 Logická potence × metafyzická potence

Z toho, co bylo řečeno výše o logické a metafyzické potenci, se zdá být zřejmé, že se jedná sice o různé, přece však navzájem nerozlučně spjaté pojmy – to ostatně připouští i zastánce „pluralistní“ interpretace P. King, který říká, že:

[42]...něco je možným jsoucnem („objektivní možností“), pokud propozice tvrdící jeho existenci je logicky možná.³³³

Nahradíme-li Kingův pojem logické možnosti, který se vztahuje výlučně na propozice, fundamentálnějším pojmem kompatibility pojmových známek, k němuž jsme dospěli výše, zdálo by se velmi lákavé vyjádřit vztah mezi metafyzickou potencí a logickou potencí jednoduše následovně:

(T1) *X je metafyzicky možné právě tehdy, když pojem X je logicky možný.*

Tento závěr podporuje mnoho různých indicií v rámci Scotova myšlení. Předně, ve svém výkladu v kvěstích k *Metafyzice* Scotus sám spojuje metafyzickou možnost v nejširším slova smyslu s absencí kontradikce v jeho „*ratio formalis*“³³⁴ (pojmovém vymezení)³³⁵ – prostřednictvím absence rozporu však Scotus definuje i potenci logickou.³³⁶

Dále se zdá, že žádný jiný závěr nelze učinit, předpokládáme-li tak silnou korespondenci mezi reálným a intencionálním řádem, jakou předpokládá Scotus³³⁷ a jak o tom již byla několikrát řeč vše.³³⁸ Pokud si uvědomíme, že podle Scotu se logické vztahy (mezi něž patří pojmová kompatibilita, tedy logická možnost) týkají *objektivních pojmů*, a že objektivní pojmy nejsou nic jiného, než reálná jsoucná, nakolik jsou pojata jako předměty rozumu,³³⁹ pak se zdá, že mezi logickou a metafyzickou možností nemůže být jiný rozdíl, než jaký je rozdíl mezi reálným jsoucnem a objektivním pojmem – tj. pouze ve způsobu uvažování daného předmětu. Logická možnost by tak nebyla ničím jiným než metafyzickou možností *jakožto koncipovanou* – tak jako objektivní pojem není nic jiného než reálné jsoucné *jakožto koncipované*.

Konečně, pro tuto interpretaci svědčí i některá Scotova vyjádření (která budou klíčová i pro výklad vzájemného vztahu v rámci ostatních dvojic typů potenci), jako např. následující pasáž z kvěstie 1–2 k 9. knize *Metafyziky*:

³³² V tomto závěru se tedy principiálně shodují s C. Normorem – srov. citát [50] na str. 93.

³³³ P. King: „Duns Scotus on Possibilities, Powers and The Possible“, str. 21: „*Thus something is a possible being (an 'objective possibility') if the proposition declaring its existence is logically possible.*“ King zde ovšem užívá nepřesně termínu „objektivní potence“, který vymezuje pouze tu „nejužší“ oblast metafyzické možnosti, zatímco metafyzická potence odpovídající logické možnosti se týká i aktuálních, a dokonce i nutných jsoucen.

³³⁴ K významu tohoto pojmu viz níže str. 90.

³³⁵ Viz citát [37] na str. 77 a srov. pozn. 298.

³³⁶ Viz citát [35].

³³⁷ Takto velmi přesvědčivě argumentuje C. Normore: „Duns Scotus's Modal Theory“, str. 146. K tomu viz též pozn. 343.

³³⁸ Viz citát [6] na str. 32, dále kap. 3.1.3; srov. též pozn. 96.

³³⁹ Pro výklad Scotovy nauky o objektivním pojmu a podrobnou obhajobu uvedeného tvrzení především proti námitkám P. Kinga viz výše kap. 5.1, srov. zejména citát [30] na str. 68.

[43] Je třeba porozumět tomu, že metafyzická potence v přesném slova smyslu, tj. nakolik abstrahuje od jakékoliv potence fyzické, se zakládá výlučně v esenci, o níž platí, že může být, a jedná se o zaměřenost této esence k bytí jako k termínu.³⁴⁰

Scotus v tomto citátu zdůrazňuje, že metafyzická potence jako taková („*praecise sumpta*“) neříká nic o nějakém vztahu k aktivní potenci: říká, že je něco metafyzicky možné, ještě neznamená tvrdit (pokud jde o samotný *mysl* toho, co se říká, neboli o „formální obsah“ výpovědi bez ohledu na její virtuální implikace³⁴¹), že existuje nějaká aktivní potence, která je schopna to způsobit. Avšak přesně toto je způsob, jak na jiných místech Scotus charakterizuje *logickou* potenci:

[44] A ačkoliv jí [tj. logické potenci] všeobecně v realitě odpovídá nějaká potence reálná, přesto to o sobě nepatří k pojmovému vymezení této potence. A tímto způsobem by bylo bývalo možné, že svět bude, před jeho stvořením, za předpokladu, že by tehdy existoval rozum, který by složil propozici *svět bude*, a to i kdyby tehdy neexistovala pro bytí světa ani pasivní potence, ani potence aktivní – což předpokládám *per impossibile*, s výhradou, že by aktivní potence k tomu musela alespoň moci začít existovat.³⁴²

Citovaná pasáž je nesmírně důležitá pro správné pochopení vztahu všech tří základních druhů potenci (logické, metafyzické a fyzické) a její interpretaci se budeme ještě podrobněji věnovat v následující kapitole. V tomto okamžiku však slouží pouze jako doklad skutečnosti, že Scotus přiznává logické potenci, stejně jako v předchozím citátu potenci metafyzické, jistý typ nezávislosti na potenci fyzické, přesně vzato, na aktivní potenci (povahu této nezávislosti bude ovšem nutno níže upřesnit), což opět svědčí ve prospěch nerozlučné spjatosti těchto dvou typů potence ve smyslu teze (T1).

Tyto úvahy můžeme ilustrovat pasážemi z *Ordinatio*, v nichž Scotus výslovně opírá metafyzickou potenci o vnitřní konsistenci, což vede C. Noromora přímo k identifikaci logické a metafyzické potence, resp. zpochybnění existence metafyzické možnosti jako zvláštního typu potence.³⁴³ Zřetelné je to v *quaestio unica* 43. distinkce *Ordinatio* 1. Scotus zde řeší *ex professo* otázku, co je posledním důvodem nemožnosti věcí, a odpovídá, že tímto kořenem je *vnitřní nekonsistence*:

[45] „Naprostě nemožné“ obsahuje neslučitelné [reality], které jsou neslučitelné ze své formální povahy... [P]odobně jako Bůh svým rozumem produkuje to, co je možné, do možného bytí, tak produkuje také dvě [reality], které jsou formálně jsoucný (a to obě do možného bytí), a které jsou ze své povahy formálně neslučitelné, takže nemohou být společně jednou [věcí], ani z nich nemůže být něco třetího. Tuto neslučitelnost však mají formálně ze své povahy, kdežto tak říkajíc principiativně od toho, kdo je produkuje. Z této jejich neslučitelnosti vyplývá nemožnost celého konstruktu, který je

³⁴⁰ In *Met.* 9, q. 1–2, n. 27 (ed. Bonav. IV, 518): „*Intelligendum quod potentia metaphysica praecise sumpta, scilicet ut abstrahit ab omni potentia naturali, fundatur praecise in essentia, quae dicitur possibilis esse, et est ordo illius essentiae ad esse tamquam ad terminum...*”

³⁴¹ K formální a virtuální obsaženosti propozic viz výše, kap. 3.1.4; ohledně smyslu tohoto Scotova tvrzení nezávislosti metafyzické a logické potence na aktivní potenci viz níže, kap. 6.3.3.

³⁴² In *Met.* 9 q. 1–2, n. 18 (ed. Bonav. IV, 514): „*Et licet communiter correspondeat sibi in re aliqua potentia realis, tamen hoc non est per se de ratione huius potentiae. Et sic possibile fuisset mundum fore ante eius creationem, si tunc fuisset intellectus formans hanc compositionem ‚mundus erit‘, licet tunc non fuisset potentia passiva ad esse mundi, nec etiam activa, posito hoc per impossibile, dum tamen sine contradictione posset fore potentia ad hoc activa.*” (Pro bezprostředně předcházející text viz citát [34] na str. 75.) L. Honnefelder chápe pasáž zcela jinak: a sice ve smyslu „ačkoliv logické potenci obvykle v realitě odpovídá nějaká potence reálná, přesto to není nutné, jinak by mohl svět vzniknout i čistě jen tak, že by jej Bůh myslel.“ („...doch ist dieser Zusammenhang nicht zwingend. Anderfalls würde die Welt allein dadurch, daß Gott sie denkt, auch entstehen können.“ – *Scientia transcendens*, str. 12). Ve světle paralelních pasáží v *Ordinatio* i jinde týkajících se nezávislosti logické možnosti na Bohu jde ovšem o zjevnou dezinterpretaci založenou na chybném překladu (porovnání paralelních pasáží viz níže str. 93).

³⁴³ C. Normore: „Duns Scotus' Modal Theory“, str. 146: „*If this is right, the distinction between semantic incompatibility and metaphysical incompatibility vanishes, and with it the distinction between logical necessity and metaphysical necessity found in some late-twentieth-century modal theories. Thus, Scotus's potentia logica can be identified with logical possibility in a late-twentieth-century sense only with reservation.*” Odlišný výklad těchto pasáží viz P. King: „Duns Scotus on Possibilities, Powers and the Possible“, str. 19n.

obsahuje, a z vnitřní nemožnosti konstruktů a neslučitelnosti jeho částí pochází jeho nemožnost pro jakéhokoliv činitele...³⁴⁴

Je nepochybné, že v pasáži se jedná o nemožnost jako opak *metafyzické* potence, neboť jde o *nemožnost, aby věc vznikla*, jak je řečeno v titulu kwestie, a tedy nemožnost přijmout bytí – což je opak metafyzické možnosti:

[46] ...kladu otázku, zda poslední důvod nemožnosti, aby věc vznikla, je na straně Boha, anebo věci, která má být stvořena.³⁴⁵

Rovněž *neslučitelnost*, na které se tato metafyzická nemožnost podle Scota zakládá, musíme zde chápat primárně *metafyzicky*: jako nezpůsobitost dvou *možných entit* či metafyzických částí (Scotus má zřejmě na mysli formality) být jedním jsoucнем. Přesto se zdá, že Scotus sotva rozlišuje mezi touto „metafyzickou“ neslučitelností možných formalit a „logickou“ neslučitelností jejich pojmů. Je nepochybné, že logická neslučitelnost musí implikovat neslučitelnost metafyzickou (nechceme-li připustit metafyzické možnosti mimo sféru platnosti logických zákonů); a je těžko připustit, že by implikace neměla platit i opačným směrem – leda bychom připustili, že nějaké případy metafyzické neslučitelnosti formalit se nepromítnou do logické neslučitelnosti objektivních pojmů, jimiž tyto formality koncipujeme. Tyto objektivní pojmy ovšem nejsou ničím jiným, než těmito formalitami jakožto koncipovanými. Nechceme-li tudíž připustit, že by pro tytéž entity v reálném bytí a v objektivním bytí měly platit různé zákony slučitelnosti, zdá se ekvivalence metafyzické a logické možnosti nevyhnutelným závěrem.

Na jiném klasickém místě v *Ordinatio*, v jediné kwestii 36. distinkce, Scotus činí jistý rozdíl³⁴⁶ mezi potencí *objektivní* (což je typ metafyzické potence) a *logickou*, přičemž však jeho charakteristika logické potence téměř splývá s pojmem metafyzické potence z výše uvedených pasáží:

[47] Tak v našem případě člověku i chiméře od věčnosti náleží „nebýt něčím“. Člověku však afirmace „být něčím“ neodporuje, negace mu náleží pouze kvůli negaci příčiny, která by ho uskutečnila. Chiméře naopak odporuje, protože v ní by „bytí něčím“ nemohla způsobit žádná příčina. A proč chiméře odporuje a člověku neodporuje? Protože chiméra je chiméra a člověk je člověk, a to ať je pojímá jakýkoliv rozum. Neboť, jak bylo řečeno, cokoliv něčemu odporuje formálně ze své povahy, to mu odporuje, a co mu neodporuje formálně ze své povahy, to mu neodporuje.³⁴⁷

[48] A nepředstavujme si, že člověku „být něčím“ neodporuje proto, že je jsoucнем v potenci, kdežto chiméře nikoliv, protože není jsoucнем v potenci. Spíše je tomu právě naopak: protože člověku neodporuje [„být něčím“], je možný logickou potencí, a protože chiméře to odporuje, je nemožná opačnou nemožností. Tuto [logickou] potenci doprovází potence objektivní, a to za předpokladu všemohoucnosti Boží, která se týká všeho možného (ovšem mimo něj samotného). A přesto, vzata

³⁴⁴ Ord. 1, d. 43, q. un. n. 16 (ed. Vat. VI, 359): „*Impossibile simpliciter includit impossibilia, quae ex rationibus suis formalibus sunt impossibilia... ISicut Deus suo intellectu producit possibile in esse possibili, ita producit duo entia formaliter (utrumque in esse possibili), et illa ‚producta‘ se ipsis formaliter sunt impossibilia, ut non possint simul esse unum, neque aliquid tertium ex eis; hanc autem impossibilitatem eorum sequitur impossibilitas (tak MZ), impossibilitas Vat.) totius figmenti, includentis ea, et ex ista impossibilitate figmenti in se et ex impossibilitate partium suarum est impossibilitas (tak DMSIVZ¹⁰), impossibilitas Vat.) eius respectu cuiuscumque agentis...*“ Krátce následující pasáž viz citát [49].

³⁴⁵ Ord. 1, d. 43, q. un. n. 1 (ed. Vat. VI, 351): „...*quaero utrum prima ratio impossibilitatis rei fiendae est ex parete Dei vel rei factibilis.*“

³⁴⁶ K tomu viz pozn. 369.

³⁴⁷ Ord. 1, d. 36, q. un., n. 60 (ed. Vat. VI, 296): „*Ita in proposito: Homini in aeternitate inest ‚non esse aliquid‘ et chimerae ‚non esse aliquid‘, sed homini non repugnat affirmatio quae est ‚esse aliquid‘, sed tantum inest negatio propter negationem causae non ponentis, – chimerae autem repugnat, quia nulla causa posset in ea causare ‚esse aliquid‘. Et quare homini non repugnat et chimerae repugnat, est, quia hoc est hoc et illud est illud, et hoc quocumque intellectu concipiente, quia – sicut dictum est, – quidquid repugnat alicui formaliter ex se, repugnat ei, et quod non repugnat formaliter ex se, non repugnat.*“ C. Normore („Duns Scotus's Modal Theory, str. 148–149) cituje tuto pasáž (včetně následujícího citátu) v anglickém překladu s chybnou identifikací místa jako Ord. 1, d. 43.

absolutně co do svého formálního pojmového vymezení (*ratio formalis*), by tu ona logická možnost mohla být, i kdyby se k ní *per impossibile* nevztahovala žádná všemohoucnost.³⁴⁸

Kontext Scotova výkladu je též jako v citátu [45] – Scotus uvažuje o odvěkých možnostech jsoucen „před“ jejich stvořením, a řeší otázku, čím se liší jsoucno možné – člověk, od nemožného – chiméry. Svoji úvahu však zde výslovně situuje na rovinu *logické* potence. Tomu lze porozumět, pokud si uvědomíme, že „nemožná jsoucna“ nejsou ničím jiným, než logickými konstrukty („*figmenta*“), pojmovými „slepenci“ různých reálně možných formalit, které však jako takové žádné jedno netvoří:

[49] Z toho vysvítá, že jsou mylné představy těch, kteří hledají nemožnost něčeho v jakési kvasi-jednotě, jako by nějaké jedno jsoucno (ať už inteligibilní nebo jakékoliv jiné) bylo ze své povahy formálně nemožné, tak jako je Bůh ze své povahy nutně jsoucím. Pokud jde o ne-jsoucno, nic takto prvního neexistuje... nýbrž každé „naprosto nic“ v sobě obsahuje charakter [rationes] většího počtu [realit], takže prvotně ničím není ze svého charakteru, ale z charakterů těch [realit], které, tak jak je pojato, obsahuje – a to kvůli [vzájemné] formální rozpornosti těchto obsažených [realit]. Tento charakter rozpornosti je založen v jejich formálních charakterech [*ratio formalis*] a mají ho prvotně díky Božímu rozumu.³⁴⁹

Nějaká „metafyzická nemožnost“ jako nedostatek dispozice k bytí u nějaké entity tedy přesně vzato neexistuje: *všechno*, co se nalézá na metafyzické úrovni, je metafyzicky možné; to co na metafyzické úrovni odpovídá nemožnému objektivnímu pojmu, sjednocujícímu v objektivním bytí různé metafyzicky neslučitelné reality, jsou z určitého hlediska tyto reality samotné, ovšem navzájem oddělené, z jiného hlediska pak „naprosto nic“.³⁵⁰ Chce-li tedy Scotus uvažovat o možném a nemožném *na stejné úrovni*, musí vést úvahu na rovině *logické*.

Podíváme-li se však, jak Scotus charakterizuje tuto logickou možnost a nemožnost, nakolik se týká člověka a chiméry, zdá se, že téměř splývá s možností metafyzickou v nejširším slova smyslu – možností konvertibilní se jsoucnem, která byla výše vymezena jako *dispozice reálně existovat* nebo *slučitelnost s reálným bytím*³⁵¹ (jak to odpovídá Scotově vymezení obsahu pojmu jsoucna jako toho, čemu neodporuje bytí³⁵²). V citátu [47] Scotus charakterizuje *logickou* možnost člověka jako jeho schopnost „*být něčím*“. Těžko se za těchto okolností ubránit závěru, že v případě metafyzické a logické možnosti Scotus hovoří v posledku o *tomtéž*, pouze z různých aspektů.³⁵³

Těsnou spjatost metafyzické a logické možnosti si můžeme dokumentovat na užití termínu *ratio formalis* ve výše uvedených citátech. Termín *ratio (formalis)* v tomto smyslu překládám jako (*formální*) *pojmové vymezení*, případně *charakter*; je však třeba si uvědomit, že jeho použití nesituuje výklad automaticky na pojmovou rovinu. *Ratio formalis* znamená *zároveň* „pojmový obsah“ i určitost reálného předmětu – technicky řečeno je to to, co má objektivní pojem společného s reálným předmětem (tedy vlastně *vše*, kromě logických vlastností objektivního

³⁴⁸ Ord. 1, d. 36, q. un., n. 61 (ed. Vat. VI, 296): „*Nec est hic fingendum quod homini non repugnat quia est ens in potentia, et chimaerae repugnat quia non est ens in potentia, – immo magis e converso, quia homini non repugnat, ideo est possibile potentia logica, et chimaerae quia repugnat, ideo est impossibile impossibilitate opposita; et illam possibilitatem consequitur possibilitas obiectiva, et hoc supposita omnipotentia Dei quae respicit omne possibile (dummodo ille sit aliud a se), tamen illa possibilitas logica, absolute – ratione sui – posset stare, licet per impossibile nulla omnipotentia eam respiceret.*“

³⁴⁹ Ord. 1, d. 43, q. un. n. 18 (ed. Vat. VI, 360–361): „*Et ex hoc apparet quod falsa est imaginatio quaerentium impossibilitatem aliquorum quasi in aliquo uno, quasi aliquid unum – vel intelligibile vel quaecumque ens – sit ex se formaliter impossibile sicut Deus ex se formaliter est necesse esse. Nihil enim est tale primum in non-entitate... Sed omne ‚simpliciter nihil‘ includit in se rationes plurium, ita quod ipsum non est primo nihil ex ratione sui, sed ex rationibus illorum quae intelligitur includere, propter formalem repugnantiam illorum inclusorum plurium; et ista ratio repugnantiae est ex rationibus formalibus eorum, quam repugnantiam primo habent per intellectum divinum.*“ Krátce předcházející pasáž viz citát [45].

³⁵⁰ K tomu srov. T. Hoffman: *Creatura intellecta*, str. 197n.

³⁵¹ Viz citát [43] na str. 88.

³⁵² Srov. citát [33] na str. 72.

³⁵³ P. King: „Duns Scotus on Possibilities, Powers and the Possible“, str. 20–21 dokonce tento citát interpretuje jako týkající se *metafyzické* potence a zmínku o logické potenci chápe pouze jako poukaz na to, že metafyzické potence logickou potenci nějak předpokládá. (King je k této interpretaci nucen i tím, že chápe logickou potenci výlučně propozičně, zde popisovaná možnost „být něčím“ se však rozhodně netýká propozic.)

pojmu, tj. druhých intencí, určení, které reálný předmět získá pouze pomyslně, díky tomu, že se stane předmětem intencionálního aktu³⁵⁴). Diskurs o *ratio formalis* je tak vlastně zároveň diskursem o věcech, resp. metafyzických možnostech, a o *pojmech*, resp. logických možnostech.

Posledním důvodem, proč se předpoklad jakéhokoliv oddělení logické a metafyzické možnosti u Scotu zdá být nepřijatelný, je skutečnost, že na rozdíl od lidského poznání, které možnost svých předmětů předpokládá a pouze *ex post* konstatuje, Boží poznání podle Scotu věci teprve možnými činí³⁵⁵ – jak ostatně nepřímo dokumentuje i citát [49]. Zatímco tedy ve vztahu k *lidskému* (nebo obecně ne-Božskému) rozumu se *objektivní bytí* („být myšlen tímto rozumem“) a *možné bytí* (metafyzická potence k bytí) nějak liší – totiž přinejmenším neplatí, že vše, co má možné bytí, má také bytí objektivní –, ve vztahu k Božímu rozumu spadají tato bytí *v jedno*: „být předmětem Božího poznání“ a „být možný“ je reálně totéž.³⁵⁶ Jestliže tedy Bůh uděluje possibilitám jejich možné bytí (tj. činí je metafyzicky možnými) tím, že je uvádí do inteligibilního (tj. objektivního) bytí, a do inteligibilního bytí takto uvádí vše, co logicky konsistentní, tedy logicky možné (neboť možnost na inteligibilní rovině je možnost *logická*), pak vše, co je logicky možné, je také metafyzicky možné. Vzhledem k tomu, že opačná implikace platí triviálně, je důsledkem ekvivalence obou typů možností, jak tvrdí teze (T1).

Tezi (T1) o dokonalé korespondenci logické a metafyzické možnosti jsem zde takto podrobně dokládal proto, že přes tuto mohutnou evidenci v její prospěch a přes mé přesvědčení, že tuto tezi Scotus ve skutečnosti opravdu zastával, existuje jistá poměrně zásadní skutečnost, která její neproblematické přisouzení Scotovi zásadním způsobem zpochybňuje.

Dosadíme-li do teze (T1) místo metafyzické a logické nutnosti definice těchto pojmů, získáme následující formulaci:

(T2) *X může reálně existovat právě tehdy, když pojem X neobsahuje kontradikci.*

Zmiňovaný problém spočívá ve skutečnosti, že jak se zdá, Scotus toto tvrzení musí odmítnout, neboť podle Dunse Scotu *ne všechny vnitřně bezrozporné pojmy vyjadřují entity, které by mohly reálně existovat*, a tudíž *bezrozpornost (logická potence)* sama o sobě ještě nezaručuje *schopnost reálné existence (metafyzická potence)*.³⁵⁷ A to navzdory tomu, že jedna ze Scotových definic samotné *metafyzické* možnosti se odvolává na bezrozpornost.³⁵⁸

Těmito bezrozpornými koncipovatelnými předměty, které však ze své povahy nemohou existovat reálně, nýbrž pouze intencionálně (*esse obiectivum, esse deminutum*), jsou tzv. *pomyslná jsoucna, entia rationis*.³⁵⁹ Scotus mezi ně počítá především (a snad i výlučně)³⁶⁰ *pomyslné vztahy (relatio rationis)*, tj. vztahy, které neexistují reálně, nýbrž toliko pomyslně, neboť jim pro reálnou existenci schází některá z nutných podmínek. Jedná se především o vztahy typu „viděný“ „myšlený“, „chtěný“ – tj. vztahy inverzní k reálným vztahům intencionálních aktů ke

³⁵⁴ K pojmu *ratio formalis* viz výklad v: L. Novák – P. Dvořák: *Úvod do logiky aristoteléské tradice*, str. 48n; srov. aktualizaci tohoto pojmu u S. Sousedíka: *Identitní teorie predikace*, str. 119n (Sousedík hovoří v obdobném smyslu o „absolutním subjektu“).

³⁵⁵ K otázce správné interpretace Scotovy nauky o závislosti possibilití na Bohu viz S. Sousedík: „Der Streit um den wahren Sinn der Scotistischen Possibilitienlehre“; J. Coombs: „The possibility of created entities in 17th century Scotism“, a zejména detailní zpracování celé problematiky v: T. Hoffman: *Creatura intellecta*, zejm. str. 173–214. Viz též pozn. 275.

³⁵⁶ K problému vztahu inteligibilního či objektivního bytí a možného bytí viz podrobně T. Hoffman: *Creatura intellecta*, str. 173n: „Das esse cognitum (oder esse intelligibile) der Intelligibilen und die möglichen Seienden entsprechen sich also vollständig. Real sind sie dasselbe...“

³⁵⁷ Viz citát [43] na str. 88 a srov. citát [33] na str. 72.

³⁵⁸ Viz citát [37] na str. 77.

³⁵⁹ Vynikající úvod do věcné stránky problému a bibliografický přehled k pojmu pomyslného jsoucna podává Daniel D. Novotný: „Prolegomena to a Study of Beings of Reason in post-Suarezian Scholasticism, 1600–1650“, in: *Studia Neoscholastica* 3 (2006) / 2, str. 117–141; viz též S. Sousedík: „Pomyslná jsoucna (entia rationis) v aristoteléské tradici 17. století“, in: *Filosofický časopis* 52 (2004) / 4, str. 533–544. Ke „společnému základu“ středověkých teorií pomyslných jsoucna viz Gyula Klima: „The Changing Role of Entia Rationis in Mediaeval Semantics and Ontology“, in: *Synthese* 96 (1993) / 1, str. 25–59; k problematice vztahu *ens reale* a *ens rationis* u Scotu viz: Theo Kobusch: „Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univocität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten“, in: Honnefelder, Ludger – Wood, Rega – Dreyer, Mechthild (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996, str. 345–366.

³⁶⁰ Viz níže kap. 7.1.2 a citát [61] na str. 103.

svým předmětům –, a dále tzv. *druhé intence*, neboli vztažné vlastnosti, jichž nabývají objektivní pojmy pouze v důsledku činnosti rozumu³⁶¹ – jedná se tedy o takové pojmy jako *rod*, *druh*, *obecný*, *predikát* apod. Všechny tyto pojmy chápe Scotus běžně jako bezrozporné, avšak popírá možnost reálné existence jejich předmětu.

Jak tedy interpretovat tento rozpor? Jak již bylo naznačeno výše, mám za to, že se jedná o skutečný nedorozumění problém Scotovy metafyziky: Scotus jednoduše nevypracoval žádnou teorii pomyslných jsoucn, kterou by organicky začlenil do svého celkového metafyzického rozvrhu (takové teorie byly ostatně vypracovávány až v pozdní a druhé scholastice³⁶²). Vzhledem k tomu, že k podrobnějšímu prozkoumání celé problematiky vztahu reálného a pomyslného jsoucna již bude zapotřebí blíže se zabývat samotným pojmem (reálného) jsoucna, budeme se celému problému věnovat níže v kapitole 7.1. Pokud jde o Scotovu teorii potence jako takovou, můžeme prozatím učinit předběžný závěr, že podle všeho, co Scotus o daných typech potenci tvrdí, logická potence skutečně dokonale koresponduje s potenci metafyzickou. Jak do tohoto obrazu zapadají pomyslná jsoucna, jejichž teorii Scotus soustavně nevypracoval, to ponecháme prozatím stranou; uvedená teze každopádně platí bez výhrad pro v oblasti reálných jsoucn a jejich pojmů. V této omezené platnosti může být teze netriviálně formulována pomocí následujících dílčích implikací:

(T3¹) *Je-li X je metafyzicky možné, pak pojem X neobsahuje rozpor.*

(T3²) *Je-li obsah pojmu X složen ze známek, které vyjadřují reálné aspekty jsoucn (formality, mody...), a nejsou-li tyto známky vzájemně v rozporu, pak je X metafyzicky možné.*

První implikace je triviální; smysl druhé implikace je říci: máme-li nějaké reálné pojmy – tj. pojmy, které vyjadřují reálná jsoucna nebo jejich aspekty –, pak je-li složení těchto pojmů logicky možné, je předmět takto složeného pojmu metafyzicky možný. Nevyřešený problém ovšem prozatím představuje otázka kritéria, jímž se prvotně liší pojmy reálné a nikoliv reálné (tj. vyjadřující pouze pomyslná jsoucna). Druhá implikace (T3²) nám říká pouze tolik, že máme-li dva pojmy, jejichž předmět je metafyzicky možný, pak jejich logicky možnou kombinací dostaneme pojem, jehož předmět bude také metafyzicky možný. Neříká nám však, jak rozhodnout o metafyzické možnosti či nemožnosti předmětů pojmů naprosto jednoduchých. S tímto minimálním výsledkem se však prozatím musíme spokojit.

6.3.3 Aktivní potence × logická a metafyzická potence jejího předmětu

Výše hájená teze o korespondenci mezi metafyzickou a logickou potenci není sama o sobě příliš kontroverzní – dokonce i obhájce Scotova „modálního pluralismu“ tuto korespondenci vlastně připouští.³⁶³ Zásadnější spor mezi interprety panuje v otázce, jaký je vzájemný poměr *aktivní potence* a *metafyzické potence*, resp. *logické potence*. Není sporu o tom, že aktivní potence implikuje metafyzickou (a potažmo logickou) potenci, v tom smyslu, že

(T4^M) *Nutně platí, že všechno, k čemu se vztahuje jakákoliv aktivní potence jako k tomu, co je schopna uskutečnit, je metafyzicky možné.*

(T4^L) *Nutně platí, že všechno, k čemu se vztahuje jakákoliv aktivní potence jako k tomu, co je schopna uskutečnit, je logicky možné.*³⁶⁴

Předmětem sporu naopak zůstává, zda implikace platí i naopak:

³⁶¹ Viz výše pozn. 77 a citát [30] na str. 68.

³⁶² K tomu viz D. Novotný: „Prolegomena“.

³⁶³ Viz výše citát [42]. Interpreti, nakolik je mi známo, v této souvislosti problém pomyslných jsoucn vůbec netematizují.

³⁶⁴ Tj. přesně vzato logicky možný je *pojem* této věci (neobsahuje rozpor), vzhledem ke korespondenci metafyzické a logické potence si však v zájmu stručnosti dovoluji nadále podobné zkratkovité formulace (ostatně po Scotově vzoru).

(T5^M) *Nutně platí, že ke každému předmětu v metafyzické potenci se vztahuje nějaká aktivní potence, která je schopna jej uskutečnit.*

(T5^L) *Nutně platí, že ke každému konsistentnímu pojmu existuje aktivní potence, která je schopna uskutečnit jeho předmět.*

K tezi (T5) se výslovně hlásí především C. Normore (který nerozlišuje mezi metafyzickou a logickou možností):³⁶⁵

[50] Scotus se rozhodně hlásí k myšlence, že tvrdit nějakou možnost znamená přisuzovat něčemu nějakou schopnost. ... Scotus uvažuje v termínech dvou koextenzionálních pojmů – jedním z nich je pojem slučitelnosti a neslučitelnosti termínů, a tím druhým pojem schopnosti něco působit. Tyto pojmy si podle Scota přesně odpovídají.³⁶⁶

Naproti tomu P. King je opačného názoru:

[51] Scotus má za to, že logické možnosti ani nezávisí na schopnostech, ani na ně nejsou redukovatelné, a že se mohou vyskytovat dokonce i v případě, že žádná schopnost, která by tuto možnost uskutečnila, neexistuje.³⁶⁷

Totéž stanovisko pak zastává i S. Knuuttila:

[52] Co je logicky možné, resp. nemožné, je takové nezávislé na tom, zda existuje nějaká schopnost, která by to uskutečnila. Z toho je zřejmé, že možnosti jako takové nejsou závislé na existenci jakékoliv výkonné schopnosti.³⁶⁸

Zastánci nezávislosti logické potence na aktivní potenci (schopnosti) typicky argumentují několika obdobnými pasážemi v různých Scotových spisech, vyjadřující více méně stále touž myšlenku: logická možnost by zůstala logickou možností i za předpokladu, že by *per impossibile* neexistoval Bůh (a samozřejmě ani svět). Zřejmě nejzralejší a nejpreciznější formulace této Scotovy teze pochází z jeho kvestií k 9, knize *Metafyziky* a byla uvedena v citátu [44], který zde pro snadnost reference můžeme zopakovat:

[44] A ačkoliv jí [tj. logické potenci] všeobecně v realitě odpovídá nějaká potence reálná, přesto to o sobě nepatří k pojmovému vymezení této potence. A tímto způsobem by bylo bývalo možné, že svět bude, před jeho stvořením, za předpokladu, že by tehdy existoval rozum, který by složil propozici *svět bude*, a to i kdyby tehdy neexistovala pro bytí světa ani pasivní potence, ani potence aktivní – což předpokládám *per impossibile*, s výhradou, že by aktivní potence k tomu musela alespoň moci začít existovat.

Podobnou myšlenku najdeme i na několika místech v *Ordinatio*; jeden z jejích výrazů byl také již citován výše, a jeho relevantní část zde rovněž připomeneme:

[48] A nepředstavujme si, že člověku „být něčím“ neodporuje proto, že je jsoucnem v potenci, kdežto chiméře nikoliv, protože není jsoucnem v potenci. Spíše je tomu právě naopak: protože člověku neodporuje [„být něčím“], je možný logickou potenci, a protože chiméře to odporuje, je nemožná opačnou nemožností. Tuto [logickou] potenci doprovází potence objektivní, a to za předpokladu všemohoucnosti Boží, která se týká všeho možného (ovšem mimo něj samotného). A přesto, vzata

³⁶⁵ Viz pozn. 292.

³⁶⁶ C. G. Normore: „Scotus, Modality, Instants of Nature and the Contingency of the Present“, str. 161–162: „*Scotus is very much an adherent of the idea that to assert a possibility is to attribute a power to something. ... He thinks in terms of two coextensional notions – one is the notion of a repugnance or non-repugnance of terms, the other is the notion of a power to bring things about. These are, for Scotus, completely coordinate.*“ Termínem „schopnost“ překládám anglické „power“, pokrývající jak pasivní, tak aktivní potenci; v tomto kontextu je však relevantní pouze potence aktivní.

³⁶⁷ P. King: „Duns Scotus on Possibilities, Powers, and the Possible“, str. 8–9: „*Scotus holds that possibilities neither depend on nor are reducible to powers, and that they may obtain even in the absence of the relevant power to bring the possibility about.*“

³⁶⁸ S. Knuuttila: „Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities“, str. 140: „*What is logically possible or impossible is what it is independently of whether there is any power to make it actual. This shows that possibilities as such are not dependent on the existence of an executive power.*“

absolutně co do svého formálního pojmového vymezení (*ratio formalis*), by tu ona logická možnost mohla být, i kdyby se k ní *per impossibile* nevztahovala žádná všemohoucnost.³⁶⁹

Dalším klasickým místem z *Ordinatio* je následující pasáž:

[53] Předpokládejme, že by před stvořením světa neexistoval nejen svět, ale *per impossibile* ani Bůh, který by [později] začal existovat sám od sebe, přičemž by tehdy byl schopný stvořit svět. Kdyby tehdy před stvořením světa existoval nějaký rozum, který by složil [propozici] *svět bude*, tato propozice by byla možná, protože její termíny by si neodporovaly – ne však díky nějakému principu v možné věci, anebo nějaké jemu odpovídající aktivní [potenci]. A ani následně tato [propozice] *svět bude* nebyla, formálně vzato, možná mocí či potenci Boží, nýbrž potenci, která spočívá ve slučitelnosti oněch termínů. Tyto termíny by totiž byly slučitelné, i kdyby tuto slučitelnost nedoprovázela aktivní potence týkající se této možnosti.³⁷⁰

Kromě uvedených pasáží zaznívá tatáž myšlenka ve vztahu k logické možnosti i na jiných místech, ta však již můžeme ponechat stranou.³⁷¹ Pokud se týká o možnost metafyzickou, můžeme zde připomenout citát [43]:

[43] Je třeba porozumět tomu, že metafyzická potence v přesném slova smyslu, tj. nakolik abstrahuje od jakékoliv potence fyzické, se zakládá výlučně v esenci, o níž platí, že může být, a jedná se o zaměřenost této esence k bytí jako k termínu.

Nyní si položíme otázku: vyplývá z uvedených pasáží, že by se logická, resp. metafyzická možnost mohla vyskytovat, i kdyby se nevyskytovala příslušná aktivní potence, která by ji mohla uskutečnit – jak zní teze „modálních pluralistů“?

Abychom na tuto otázku mohli odpovědět, musíme si především vyjasnit její smysl. Na *jakou* možnost se vlastně ptáme slovy „mohla by se vyskytovat“? Jaký typ možnosti míníme oním „mohla“? V úvahu zřejmě přichází možnost jediné možnosti logická, anebo metafyzická: buď se ptáme, jestli propozice

Bůh neexistuje a zároveň propozice *svět bude* je možná

obsahuje rozpor (otázka na logickou možnost), anebo se ptáme, jestli hypotetická reálná situace, která této propozici odpovídá (tj. situace, že Bůh neexistuje a zároveň propozice *svět bude* je možná), je kompatibilní s reálným bytím, tj. může reálně nastat.³⁷²

Mám za to, že v obojím smyslu zní odpověď jednoznačně – existence takové logické ani metafyzické možnosti z uvedených Scotových pasáží *nevyplývá*, a to *triviálně*, neboť Scotus pokládá předpoklad neexistence Boží za *nemožný*, jak naznačuje obratem *per impossibile*, resp. *per impossibile*, a to jak metafyziky, tak logicky. Toto tvrzení vyplývá z výše hájené teze, že metafyzická a logická možnost si přesně odpovídají, přinejmenším pokud uvažujeme o reálných jsoucnech, mezi něž Bůh, jak Scotus předpokládá, patří. Je-li tudíž pravda, že neexistence

³⁶⁹ Termín „objektivní potence“, který Scotus užívá v této pasáži, zřejmě nemůžeme chápat v tom smyslu, jak Scotus objektivní potenci definuje v *Metafyzice* – totiž jako typ metafyzické potence zcela abstrahující od jakékoliv aktivní potence (srov. citát [43]). Zde Scotus evidentně „objektivní potenci“ míní tak, že *formálně* zahrnuje *uskutečnitelnost*, a tedy co do svého pojmu předpokládá odpovídající aktivní potenci – jinak by zřejmě nemohl tvrdit, že objektivní potence doprovází logickou potenci teprve za předpokladu Boží všemohoucnosti.

³⁷⁰ Ord. 1, d. 7, q. 1, n. 27 (ed. Vat. IV, 118–119): „...si ante mundi creationem mundus non solum non fuisset, sed, per impossibile, Deus non fuisset sed incepisset a se esse, et tunc fuisset potens creare mundum, – si fuisset intellectus ante mundum, componens hanc ‚mundus erit‘, haec fuisset possibilis quia termini non repugnarent, non tamen propter aliquod principium in re possibili, vel activum, sibi correspondens; nec etiam modo ista ‚mundus erit‘ fuit possibilis – formaliter loquendo – potentia Dei, sed potentia quae erat non-repugnantia terminorum istorum, quia isti termini non repugnarent licet istam non-repugnantiam [non – doplněno podle □ kvůli smyslu] concomitaretur potentia activa respectu huius possibilis.“

³⁷¹ Významný doklad představuje také pasáž z *Lectury* 1, d. 39, q. 1–5, uvedená v citátu [54] na str. 97, kterou zde pro rozsáhlost nebudeme opakovat.

³⁷² Ve prospěch argumentu zde poněkud „natahují“ pojem metafyzické nutnosti, když kapacitu „reálně být“ přisuzují i *situacím*. Domnívám se však, že se jedná o neškodné rozšíření pojmu metafyzické možnosti, které umožní uvažovat o metafyzickém korelátu logické možnosti i v případech, kdy se týká složených propozic. Alternativu metafyzické možnosti nicméně uvádím pouze pro úplnost – ve skutečnosti mám za to, že se zde Scotus pohybuje na rovině logické možnosti,

metafyzicky odporuje Bohu, a je-li Bůh reálným jsouncem (což ovšem vyplývá z prvního předpokladu), pak je propozice

Bůh neexistuje

v sobě rozporná, logicky nemožná. To však znamená, že ve skutečnosti není za daných předpokladů alternativa existence logických možností za současné neexistence Boží možnou alternativou – a to ani *metafyzicky*, ani logicky –, neboť obsahuje nemožnou „součást“. Teze modálních pluralistů tudíž ze Scotových pasáží nevyplývá.

Jediný způsob, jímž by bylo možné tento závěr zpochybnit, by snad mohl spočívat v popření korelace mezi *metafyzickou* a logickou možností. Modální pluralista by mohl zastávat interpretační pozici, že podle Scoty je předpoklad Boží neexistence sice *metafyzicky* nemožný, je však logicky možný³⁷³ – Scotovo „*per impossibile*“ tudíž vyjadřuje pouze *metafyzickou*, a nikoliv logickou nemožnost.³⁷⁴ Za takového předpokladu by poté mohla být připuštěna *logická* možnost propozice

Bůh neexistuje a zároveň propozice *svět bude* je možná;

a to přesto, že situace, kterou popisuje, *metafyzicky* možná není.

Taková interpretace Scoty ovšem by ovšem odporovala výše učiněným závěrům ohledně korelace *metafyzické* a logické možnosti, a proto je, jsou-li tyto závěry správné, nepřijatelná.

Musíme tudíž učinit závěr, že výše citovanými pasážemi se Scotus nemíní nikterak připustit možnost, že by mohla existovat byť i jen logická možnost bez Boha – tím spíše však nemůže existovat bez Boha ani možnost *metafyzická*, neboť ta rozhodně nemůže mít větší rozsah než možnost logická. Jestliže však existence jakékoliv logické (a tím spíše *metafyzické*) možnosti podle Scoty nutně implikuje existenci Boží, pak z toho (za samozřejmého předpokladu Boží všemohoucnosti) vyplývá, že existence logické možnosti nutně implikuje existenci nějaké aktivní potence, která by tuto možnost uskutečnila. Jinými slovy, teze (T5) platí.

Jestliže však Scotus *nechtěl* říci, že by mohla existovat logická možnost bez Boha, co tedy říci *chtěl*? Pro odpověď na tuto otázku si všimněme, jakých přesně Scotus užívá formulací, když hovoří o možnosti výskytu logické potence bez odpovídající potence aktivní. Scotus říká, že:

- ...ačkoliv logické potenci všeobecně v realitě odpovídá nějaká potence reálná, přesto to o **sobě nepatří k jejímu pojmovému vymezení (*ratio*)** – a takto by bylo možné že svět bude... (citát [44]);
- ...logická možnost by tu mohla být, **vzata absolutně co do svého formálního pojmového vymezení (*ratio formalis*)**, i kdyby se k ní *per impossibile* nevztahovala žádná všemohoucnost... (citát [48]);
- ...propozice *svět bude* nebyla, **formálně vzato**, možná mocí Boží, nýbrž potencí, která spočívá ve slučitelnosti oněch termínů... (citát [53]).

A podobně o *metafyzické* potenci:

- ...*metafyzická* potence **v přesném slova smyslu (*praecise*)**, tj. **nakolik abstrahuje od jakékoliv potence fyzické**, se zakládá výlučně v esenci... (citát [43]).

Z těchto formulací je dostatečně zřejmé, že Scotus onu možnost existence logické (resp. *metafyzické*) potence bez Boha netvrdí scholasticky řečeno „*simpliciter*“, tj. v nekvalifikovaném smyslu – jak by ostatně také mohl, když sám výslovně uvádí, že neexistence Boží je *nemožným* předpokladem! – nýbrž pouze ve smyslu nějak *kvalifikovaném*. Tato kvalifikace se týká *způsobu uvažování* logické (*metafyzické*) potence: její možnost výskytu nezávislou na

³⁷³ Podobnou pozici zastává např. Petr Dvořák: „K modálnímu ontologickému důkazu“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) / 1–2, str. 39–40; jeho pojem „ontologické možnosti“ je však odlišný od Scotova pojmu *metafyzické* možnosti.

³⁷⁴ Opačná alternativa, totiž Boží *logická* nemožnost a *metafyzická* možnost, pochopitelně nepřichází v úvahu: žádný typ možnosti nemůže mít větší rozsah než logická možnost.

Bohu Scotus tvrdí pouze natolik, *nakolik tuto potenci uvažujeme co do jejího „ratio“, „ratio formalis“, „formálně“, „precizovaně“* – neboli, a v tom spočívá můj interpretační návrh, *nakolik ji uvažujeme toliko co do jejího definičního vymezení, co do jejích formálních známek, a zanedbáváme vše, co pojem této potence obsahuje pouze virtuálně*. Jinými slovy: definice logické (ani metafyzické) potence neobsahuje žádný odkaz na aktivní potenci, logická ani metafyzická potence není *definována* např. jako „uskutečnitelnost“, *formálně* její pojem neobsahuje např. známku *vyžadující aktivní potenci*“. Scotus však v žádném případě nepopírá, že každá logická potence, a ještě spíše metafyzická potence, existenci nějaké aktivní potence *virtuálně implikuje*.³⁷⁵ A právě proto je, vzato „*simpliciter*“, v posledku skutečně nemožné, aby se logická či metafyzická potence vyskytovala bez odpovídající potence aktivní.

Scotovým cílem v uvedených pasážích je *přesně vymezit pojem* logické, resp. metafyzické možnosti a ukázat, že tato možnost rozhodně není definována v závislosti na Boží všemohoucnosti, a není na ní ani závislá.³⁷⁶ Toto vymezení pojmu logické, resp. metafyzické potence nezávisle na Bohu je v rámci Scotovy metafyziky klíčové: *neboť pouze je-li logická, resp. metafyzická možnost definována nezávisle na Bohu, je modální důkaz Boží existence, který Scotus podává, netriviální a nekruhový*.

Zatím jsme totiž nepodali žádné apriorní věcné zdůvodnění, proč by každá metafyzická či logická potence musela nutně vyžadovat potenci aktivní: pouze jsme zdůvodnili, proč je nutné připustit, že Scotus tuto tezi zastává. Věcné zdůvodnění této teze spočívá, jak ještě níže ukážeme, ve Scotově důkazu Boží existence, který je vybudován právě na detailní analýze vzájemných vztahů logické a aktivní potence. Předpoklad Boží neexistence je nemožný proto, že jeho existence se v tomto důkazu ukazuje jako nutná podmínka nejen *existence* jsoucen, nýbrž jejich samotné *možnosti* – a to přesto, že ze samotné formální definice možnosti není vazba na Boha nikterak zřejmá. Právě skutečnost, že Scotus poukazuje na Boha předem *nepředpokládá* v definicích svých modálních pojmů, činí jeho argumentaci ve prospěch Boží existence netriviálním podnikem. A teprve prostřednictvím tohoto důkazu je možné definitivně zdůvodnit skutečnost, že aktivní potence na jedné straně a logická a metafyzická možnost jejího předmětu na straně druhé si přesně odpovídají.

6.3.4 Aktivní a pasivní potence × logická a metafyzická možnost činnosti a trpnosti

V této poslední kapitole si stručně všimneme ještě jiného vztahu aktivní, resp. pasivní potence a potence metafyzické, resp. logické. Jestliže je aktivní potence definována jako schopnost nějakého subjektu vyvinout nějakou činnost a pasivní potence jako schopnost subjektu podstoupit trpnost, pak se můžeme ptát, jaký je vztah mezi logickou možností tvrzení

S vyvíjí činnost A,

respektive

S podstupuje trpnost P,

nebo ekvivalentně metafyzickou možností akcidentálního kompozita [*S činící A*], respektive [*S podstupující P*], a aktivní, resp. pasivní potenci inherující v subjektu S.

Je dostatečně zřejmé, že má-li S aktivní potenci k určité činnosti, pak je logicky možné, aby tuto činnost vykonal, a totéž platí o trpnosti. Platí však implikace i naopak? Platí, že kdykoliv

³⁷⁵ V citátu [44] Scotus dokonce jde tak daleko, že si v rámci nemožného předpokladu *aktuální neexistence* jakékoliv aktivní potence, která by byla schopna uskutečnit danou logickou potenci, vyměňuje alespoň její *možnou* existenci. Tomu zřejmě nelze rozumět tak, že podle Scota logická potence vyžaduje možnost odpovídající aktivní potence *formálně*, ale spíše tak, že kdybychom přijali silnější předpoklad *nemožnosti* existence jakékoliv aktivní potence, získali bychom velmi úzký prostor pro vyvozování důsledků, neboť bychom velmi rychle dospěli k rozporu. Pokud přijmeme za předpoklad pouze *neexistenci* aktivní potence, formulujeme sice pozici, která je v posledku také rozporná, lze však bez formálního vyvození rozporu rozvíjet podstatně déle.

³⁷⁶ K podobnému závěru dochází T. Hoffman: *Creatura intellecta*, str. 205, ovšem na základě argumentů vycházejících především ze Scotovy nauky o povaze „*esse intelligibile*“ možných jsoucen.

existuje logická možnost, aby nějaký subjekt vykonával nějakou činnost, resp. podstupoval nějakou trpnost, existuje též příslušná aktivní, resp. pasivní potence v tomto subjektu?

Míníme-li tuto logickou možnost obecně, čistě jako bezrozpornost propozice *S vykonává činnost A*, pak tato implikace neplatí – vždyť subjekt sám nemusí pro to, aby zde byla příslušná logická možnost, vůbec existovat, a neexistuje-li subjekt, neexistuje ani jeho (aktivní či pasivní) potence. Logická možnost inherence činnosti v subjektu však nepochybně implikuje alespoň *logickou (a tedy i metafyzickou) možnost inherence příslušné aktivní či pasivní potence*: neboť jestliže je možné, aby subjekt S činil A, pak musí být také *možné*, aby subjekt S *byl schopen*, neboli *měl aktivní potenci* činit A – a totéž platí *mutatis mutandis* o potenci pasivní.

Co to ale znamená, že nějaký subjekt *je schopen* neboli může něco činit, resp. trpět? Nelze tuto schopnost přece jen převést na potenci logickou, resp. metafyzickou? Duns Scotus tak skutečně činí, jak se ukazuje v jednom z nejzásadnějších textů na toto téma – totiž v pasáži z *Lectury* 1, d. 39, q. 1–5, kde Scotus poprvé zavádí pojem *synchronní logické možnosti* jako klíčový pojem pro pochopení podstaty pojmu svobody; pro klíčový význam této pasáže ji zde uvedeme celou:³⁷⁷

[54] Tuto svobodu vůle³⁷⁸ však doprovází ještě druhá potence či možnost, a to logická (které rovněž odpovídá potence reálná). Logická potence spočívá čistě v tom, že subjekt a predikát jsou možné v tom smyslu, že spolu navzájem nejsou v rozporu, nýbrž mohou se spojit, i když tu není žádná reálná možnost. V tomto smyslu byla propozice „svět může být“ pravdivá předtím, než svět existoval, a kdyby byl tehdy existoval nějaký stvořený rozum, mohl by pravdivě tvrdit „svět může být“ – a přece neexistovala žádná realita, která by ve skutečnosti odpovídala subjektu a predikátu.

Tato logická možnost se však netýká toho, když má vůle úkony sukcesivně, nýbrž v témže okamžiku: neboť v témže okamžiku, ve kterém má vůle jeden úkon chtění, může v témže okamžiku a pro tentýž okamžik mít úkon protikladný. Předpokládejme, že vůle existuje jenom v jediném okamžiku, a že v tom okamžiku něco chce. Za tohoto předpokladu nemůže chtít a nechtít sukcesivně, a přesto v tom okamžiku a pro ten okamžik, kdy chce A, může nechtít A, neboť to, že v tomto okamžiku a pro tento okamžik chce, nepatří k esenci této vůle, ani to není její nutná doprovodná vlastnost; a je to pro ni tedy akcidentální. Avšak protiklad „akcidentálního akcidentu“ neodporuje subjektu v libovolném okamžiku; a proto vůle, chtějící A v tomto okamžiku a pro tento okamžik, může v témže okamžiku a pro tentýž okamžik A nechtít. A tato možnost je logickou možností týkající se subjektu a predikátu, které si neodporují.

Této logické možnosti pak odpovídá reálná potence, neboť každá příčina se chápe jako dřívější než její účinek. A tak vůle v tom okamžiku, v němž vzbudí úkon chtění, co do přirozenosti předchází svůj úkon chtění a je vůči němu svobodná; a proto se v tom okamžiku, v němž vzbuzuje úkon chtění, má vůči němu nahodile, a má nahodilý vztah k nechtění. Ne proto, že předtím měla nahodilý vztah k chtění, poněvadž tehdy [ještě] nebyla příčinou, nýbrž nyní, tj. tehdy když je příčinou vzbuzující úkon chtění, má k úkonu kontingentní vztah, takže „chtějící v okamžiku A může nechtít v okamžiku A“. V této propozici pak je třeba provést distinkci mezi skládajícím a rozdělujícím smyslem: ve skládajícím smyslu je nepravdivá, tj. nakolik se rozumí, že se predikát se znakem možnosti přiděluje onomu celku „vůle chtějící v okamžiku A“; v rozdělujícím smyslu [však] je propozicí pravdivou, a to ne proto, že se subjekt a predikát myslí v různých časech (tento smysl je totiž na místě, pokud jde o sukcesivní úkony), nýbrž je pravdivá v rozdělujícím smyslu proto, že zde jsou vlastně dvě propozice, protože implicitně obsahuje dvě propozice: V první propozici se totiž o vůli tvrdí úkon chtění, a opačný úkon se znakem možnosti se tvrdí o vůli absolutně pojaté ve druhé propozici, takže smysl je: „vůle chce v okamžiku A“ a „vůle může nechtít v okamžiku A“, a to je pravda, protože vůle, která chce v okamžiku A, úkon chtění svobodně vzbuzuje a není to její atribut.

Proto i když předpokládáme, že vůle existuje pouze v jediném okamžiku, přesto je její chtění svobodné, a svobodné je jediné proto, že může nechtít.³⁷⁹

³⁷⁷ K pojmu synchronních modalit ve vývoji scholastického myšlení viz podrobně S. Knuuttila: *Modalities in Medieval Philosophy*; stručný aktuální výklad téhož autora viz „Medieval Theories of Modality“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), online, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/modality-medieval/>; pro analýzu paralelní pasáže z *Ordinatio* (autentický pozdější text, který však nebyl zahrnut do vatikánské kritické edice – viz pozn. 112) viz J. Polívka: „*Sensus compositionis* a *Sensus divisionis* v kontextu problému modalit v *Ordinatio* I, 39 Jana Dunse Scota“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) / 1, str. 79–83.

³⁷⁸ Tj. svobodu vzbudit různé akty *sukcesivně*, vůči níž Scotus bude dále kontrastovat svobodu „pravou“, spočívající v synchronní možnosti nevzbuzovat týž úkon, který vůle právě vzbuzuje.

³⁷⁹ *Lect.* 1, d. 39, q. 1–5, n. 49–52 (ed. Vat. XVII, 494–495): „*Sed adhuc illam libertatem voluntatis consequitur alia potentia, quae est logica (cui etiam correspondet potentia realis). Potentia logica non est aliqua nisi quando extrema sic sunt possibilia*“.

Aniž bychom se pouštěli do náročných výkladů tohoto obtížného textu, můžeme si všimnout, že zde Scotus argumentuje z možnosti *logické* na *reálnou schopnost vůle* jednat určitým způsobem, vzbudit určitý úkon. Jak ovšem Scotus zdůrazňuje, této korespondenci logické možnosti a reálné schopnosti je však třeba rozumět tak, že obě tyto potence uvažujeme *pro nějaký konkrétní okamžik a za předpokladu existence daného subjektu*. Jinými slovy – *jestliže v daném okamžiku a za daných okolností danému aktuálně existujícímu subjektu logicky neodporuje určitá činnost, pak má tento subjekt reálnou schopnost této činnosti*.

Uvedená pasáž nám však zároveň dává možnost nahlédnout do poněkud komplikovanějších záhybů celého problému. Takto definovaná reálná schopnost totiž není – alespoň pojmově – přesně totéž, jako aktivní potence (Scotus ve výše uvedeném citátu alespoň pojmově rozlišuje *vůli* – aktivní potenci, a její schopnost vzbudit ten či onen konkrétní úkon). Jedná se totiž o *bezprostřední* schopnost nějaké zcela *konkrétní* činnosti, spočívající v tom, že subjekt je *bezprostředně* vzbudit *právě tento* úkon. Aktivní potenci naopak míníme *všeobecnou* schopnost, způsobilost k úkonům *určitého druhu obecně*, a nemusí to být schopnost *bezprostřední*. Aktivní potence je důvodem toho, že subjektu *obecně vzato* neodporuje, aby vykonával určitou činnost. Avšak skutečnost, že nějaký subjekt má příslušnou specifickou aktivní potenci, ještě neznamená, že je této činnosti *bezprostředně schopen*, neboli, že tato činnost je bezprostředně logicky slučitelná s daným subjektem *právě v tomto stavu, bez nutnosti dalšího zdokonalení*. Například – člověk má aktivní potenci myslet, což znamená, že mu obecně vzato neodporuje žádný myšlenkový akt. Člověk však nemá vždy *bezprostřední schopnost* vzbudit *jakýkoliv* myšlenkový akt, nýbrž například k pochopení mnoha obtížných pojmů nebo vykonání složitých úvah potřebuje nejprve tuto svoji základní aktivní potenci dále zdokonalit – získat další zdokonalující akcidentální formy, které se nazývají *habity* a v případě rozumu se jedná zejména o *vědy*; a teprve takto vybavenému subjektu poté neodporuje *bezprostředně*, aby vzbudil daný úkon, vykonal danou činnost. Vše, co zde bylo řečeno a aktivní potenci a činnosti, pak platí *mutatis mutandis* i o potenci pasivní a trpnosti.

Musíme tudíž rozlišovat mezi *vzdálenou* a *bezprostřední* schopností (scholastickými termíny, *potentia remota* a *potentia proxima*). Reálně a aktuálně existující subjekt má nějakou reálnou *vzdálenou* aktivní či pasivní schopnost právě tehdy, je-li *vůbec* logicky možné, aby mu příslušná činnost, resp. trpnost náležela, bez ohledu na to, zda toto náležení předpokládá ještě nějaké další předchůdné zdokonalení na straně subjektu. Subjekt má *bezprostřední aktivní* či *pasivní schopnost*, je-li příslušná činnost či trpnost slučitelná se subjektem *v tom stavu, v jakém*

quod non sibi invicem repugnant sed uniri possunt, licet non sit possibilitas aliqua in re: et sic fuit haec vera antequam mundus esset, 'mundus potest esse'; et si intellectus aliquis creatus tunc fuisset, vere potuisset dixisse hoc, scilicet, 'mundum posse esse'; – et tamen nulla fuit realitas in re correspondens extremis. – Haec autem possibilitas logica non est secundum quod voluntas habet actus successive, sed in eodem instanti: nam in eodem instanti in quo voluntas habet unum actum volendi, – ut si ponitur quod voluntas tantum habeat esse per unum instans et quod in illo instanti velit aliquid, tunc successive non potest velle et nolle, et tamen pro illo instanti et in illo instanti in quo vult a, potest nolle a, nam velle pro illo instanti et in illo instanti non est de essentia ipsius voluntatis nec est eius passio naturalis; igitur consequitur ipsam per accidens. Sed oppositum, 'accidentis per accidens' non repugnat subiecto pro aliquo instanti; et ideo voluntas volens a in hoc instanti et pro hoc instanti, potest nolle a in eodem et pro eodem. Et est haec possibilitas logica respectu extremorum non repugnantium. – Et huic possibilitati logicae correspondet potentia realis, nam omnis causa praeintelligitur suo effectui, – et ita voluntas in illo instanti in quo elicit actum volendi, praecedit natura volitionem suam et libere se habet ad eam; unde in illo instanti in quo elicit volitionem, contingenter se habet ad volendum et contingentem habet habitudinem ad nolendum: non quia prius habuit habitudinem contingentem ad volendum, quia tunc non fuit causa, sed nunc – quando est causa eliciens actum volendi – contingentem habet habitudinem ad actum, ita quod 'volens in a, potest nolle in a'. Et est distinguenda secundum compositionem et divisionem: et in sensu compositionis falsa, prout intelligitur praedicatum cum nota possibilitatis attribui huic toti 'voluntas volens in a'; in sensu autem divisionis est propositio vera, non quia extrema intelliguntur pro diversis temporibus (ille enim sensus habet locum quia est successio in actibus), sed est vera in sensu divisionis quia sunt ibi duae propositiones, quia implicite includit duas propositiones: enuntiatur enim actus volendi de voluntate in una propositione, et oppositus actus de voluntate absolute accepta cum nota possibilitatis enuntiatur in alia propositione, et est sensus 'voluntas est volens in a' et 'voluntas potest esse nolens in a', – et hoc verum est, quia voluntas volens in a, libere elicit actum volendi, nec est eius passio. – Unde si ponitur voluntatem esse tantum in uno instanti, libere vult, et non libere vult nisi quia potest nolle."

se právě nalézá.³⁸⁰ Aktivní a pasivní potenci ve výše definovaném smyslu pak míníme onu fundamentální, alespoň vzdálenou schopnost subjektu vzhledem k dané činnosti či trpnosti.

Z toho, co bylo řečeno, vyplývá jeden zajímavý důsledek: a sice že aktivní a pasivní potence náleží každému subjektu *nutně*, nikoliv *nahodile*. Kdyby totiž například nějaká aktivní potence P k činnosti A náležela nějakému subjektu S nahodile, pak by existovala logická možnost, že mu nenáleží. I kdyby mu však aktuálně nenáležela, stále by s ním byla slučitelná, tedy *mohla* by mu náležet. Z toho ale vyplývá, že je logicky možné, aby S měl P, tedy je logicky možné, aby S mohl vykonávat A – což ale znamená, že S má aktivní potenci k činnosti A. Ale aktivní potence k činnosti A je P, a o té předpokládáme, že ji nemá – což je rozpor. Podobně pak lze argumentovat o potenci pasivní.³⁸¹

Každá aktivní či pasivní potence tedy náleží svému subjektu nutně – je v něm obsažena buď formálně, nebo virtuálně. V rámci Scotových předpokladů z toho vyplývá, že mezi potencí a jejím subjektem nemůže být větší distinkce, než formální.³⁸²

Z výše uvedených závěrů můžeme tudíž opět nahlédnout těsnou spjatost a vzájemnou provázanost všech typů potenci, a tudíž fundamentální *jednotu* Scotova chápání modalit obecně.

7. JSOUCNO JAKO PŘEDMĚT METAFYZIKY

7.1 REÁLNÉ A POMYSLNÉ JSOUCNO

7.1.1 Problém vymezení pojmu jsoucna

Jak jsme vyložili v kapitole 5, jednoznačnost, resp. jednota pojmu, která je nutnou podmínkou pro to, aby takový pojem mohl být předmětem *jedné* vědy, nespočívá v ničem jiném, než v jeho *dokonalé abstrahovanosti* příslušného pojmu od všech rozlišujících určení, jimiž se navzájem liší různé členy rozsahu takového pojmu. Duns Scotus, jak známo, jako první přisuzuje tento typ jednoty i „všerozsašlému“ pojmu jsoucna: jak víme, obsah pojmu jsoucna Scotus vymezuje *modálně* jako *to, čemu neodporuje být*³⁸³ – přičemž smysl této metafyzické možnosti, jež definuje rozsah jsoucna, jsme podrobně analyzovali výše.³⁸⁴ Pojem jsoucna je tedy pojmem, zahrnujícím ve svém rozsahu vůbec veškerou možnou realitu, jakoukoliv entitu, která by se mohla aktuálně vyskytovat, je to ten nejobecnější abstrahovatelný pojem vůbec.

V tomto bodě však narážíme na interpretační problém, který jsme zmínili již výše v souvislosti s vymezováním pojmu metafyzické potence: Jaký přesně rozsah vyplývá z takto vymezeného pojmu jsoucna? Co vše pod takový pojem spadá? Zdá se, že Scotus v tomto bodě nepodává zcela jasnou odpověď.

Existují čtyři významná místa, na nichž se Scotus zabývá různými významy termínu „jsoucno“, který specifikuje prostřednictvím jeho rozsahu:³⁸⁵ a to jednak jeho komentář ke spisu *O vyjadřování* (*In Perih.* 1, q. 8), jenž patří mezi Scotovy raná díla, dále dvě pasáže

³⁸⁰ Tato formulace ještě není úplně přesná: říkáme totiž, že nějaký subjekt má bezprostřední schopnost vykonávat činnost A, i když právě vykonává nějakou jinou činnost B, která je s činností A logicky neslučitelná – a tedy neplatí, že subjekt je logicky slučitelný s činností A, vzat se *vším všudy*, tj. se všemi akcidenty, které právě nese. Logickou slučitelností subjektu v *daném stavu* s určitou činností či trpností, která definuje jeho příslušnou bezprostřední aktivní či pasivní schopnost, se tudíž nemíní skutečnost, že daná činnost či trpnost je slučitelná se všemi nahodilými akty, které subjekt právě má, nýbrž to, že v rámci subjektu se nachází nějaké potenciální „jádro“, s nímž je daná činnost či trpnost slučitelná. Jinými slovy, pro bezprostřední schopnost subjektu nejsou na závalu nějaké nahodilé „přebývajících“ dokonalostí, ale pouze dokonalosti *chybějící*.

³⁸¹ K tomu srov. níže citát [81] na str. 141 („...*istae de possibili sunt necessariae*...“) a následující výklad.

³⁸² Viz výše, kap. 3.1.2.

³⁸³ Viz citát [33] na str. 72.

³⁸⁴ Kap. 6.

³⁸⁵ K tomu srov. L. Honnefelder, *Scientia transcendens*, str. 3–11.

v *Ordinatio* (*Ord.* 4, d. 11, q. 3; a *Ord.* 1, d. 36, q. un.), a konečně obsáhlejší výklad ve třetí kvestii jeho *Quodlibetu*, který pochází ze závěru Scotova života.³⁸⁶

V komentáři k *Peri Hermeneias* Scotus vykládá tradiční rozlišení užití termínu „ens“ ve smyslu *participia* a ve smyslu *jména*: zatímco „ens“ jako *participium* znamená doslova „jsoucí“ – tj. *aktuálně existující*, „ens“ jako *jméno* (které lze v češtině vhodně vyjádřit nominalizovaným výrazem „jsoucno“) znamená *mající esenci*, neboli *to, co je schopné existence*:

[55] [Výraz] „ens“ může být buď *participium*, nebo *jméno*. „Ens“ jako *participium* znamená totéž jako „existující“, neboť si podržuje význam slovesa, z něž je odvozeno; „ens“ jako *jméno* znamená snad „mající esenci“, a to se dělí na deset kategorií.³⁸⁷

[56] Esenci totiž nemá nic jiného, než to, co může existovat.³⁸⁸

Ve 3. kvestii 11. distinkce 4. knihy *Ordinatio* Scotus nabízí rozlišení dvou významů obratu „ens simpliciter“ – „jsoucno vzato naprosto“. Výraz „simpliciter“ ve scholastické latině znamená tolik jako *bez jakékoliv další kvalifikace či omezení*; v tomto případě však lze podle Scota chápat dvojím různým způsobem. Buď ve smyslu „universaliter“, tj. tak, že výrazem „simpliciter“ se vylučuje jakýkoliv bližší požadavek na to, aby něco bylo jsoucnem, takže pro splnění podmínky nálezení do rozsahu takto interpretovaného termínu „ens simpliciter“ stačí, aby se nejednalo o „čiré nic“. Anebo ve smyslu, který je opakem „secundum quid“, „po určité stránce“ – takto naopak výraz „ens simpliciter“ vyjadřuje kritérium, že jeho předmět musí být jsoucnem nikoliv pouze po určité stránce, nýbrž v plném, nijak neomezeném a nekvalifikovaném smyslu. V prvním slova smyslu náleží do rozsahu „ens simpliciter“ vše, co má nějakou „entitu“, ať už jakkoliv malou; ve smyslu druhém „ens simpliciter“ zahrnuje pouze substanci, zatímco akcidenty je třeba klasifikovat toliko jako „entia secundum quid“.³⁸⁹

Nejpodrobnější rozlišení různých možných významů termínu „ens“, a zároveň jeho synonyma „res“ – „věc“ – podává Scotus v *Quodlibetu*. Klasifikace, kterou zde vypracovává, je dvoustupňová: na první úrovni rozlišuje tři základní stupně obecnosti, jichž může význam termínu „ens“ nabýt, přičemž v rámci nejobecnějšího významu rozlišuje dále dvojí možné chápání tohoto nejobecnějšího významu.

V nejužším slova smyslu se jsoucnem rozumí to, čemu prvotně a o sobě náleží bytí – což je pouze substance.³⁹⁰ V širším slova smyslu se jsoucnem nebo „věcí“ – „res“ – nazývá každá *absolutní entita*, neboli entita, která není svojí povahou vztažná (a tedy může, alespoň nadpřirozeně, existovat samostatně). To platí o substanci, a o dalších dvou kategoriích, kvalitě a kvantitě. (Jsoucna ostatních akcidentálních kategorií nejsou v tomto smyslu „res“, nýbrž obvykle se nazývají *mody*, neboť mají bytostně vztažnou povahu a jsou zcela neoddělitelné od toho, co „modifikují“).³⁹¹

V nejširším slova smyslu se „jsoucnem“ nazývá cokoli, co není nic. Scotus však přesněji rozlišuje: Ve striktním slova smyslu („verissime“) je „nic“ pouze to, co zahrnuje kontradikci, v poněkud širším slova smyslu také to, co sice kontradikci nezahrnuje, není však schopno reálné existence:

³⁸⁶ Jedná se o Scotem revidovaný záznam disputací, které Scotus absolvoval během adventu 1306 nebo postu 1307, text tudíž pochází z předposledního roku Scotova života. Viz T. Williams: „The Works of John Duns Scotus“.

³⁸⁷ In *Perih.* 1, q. 8, n. 10 (ed. Vivès I, 554n): „...ens potest esse participium, vel nomen; ens participium significat idem, quod existens, quia tenet significatum verbi, a quo descendit, ens nomen forte significat habens essentiam, illud dividitur in decem genera...“.

³⁸⁸ In *Perih.* 1, q. 8, n. 9 (ed. Vivès I, 554): „Nihil enim habet essentiam, nisi quod aptum natum est existere.“

³⁸⁹ *Ord.* 4, d. 11, q. 3, n. 43 (ed. Vivès XVII, 426b): „...distinguendo non ens simpliciter, quia aut prout simpliciter accipit pro universaliter, et tunc non ens simpliciter est purum nihil, et sic ex non ente simpliciter non potest aliquid fieri, et isti non enti oppositum est quodcumque ens, quantumcumque minimum habeat de entitate. Alio modo accipitur ens simpliciter, prout distinguitur contra ens secundum quid, et tunc ens simpliciter est substantia, ens secundum quid est accidens.“

³⁹⁰ *Quodl.* q. 3, n. 2 (ed. Vivès XXV, 115a): „Ens ergo sive simpliciter sive potissime dictum, et hoc, sive sit analogum sive univocum, accipit ibi Philosophus pro ente, cui per se primo convenit esse, quod est substantia sola.“

³⁹¹ *Quodl.* q. 3, n. 2 (ed. Vivès XXV, 115): „Hoc ergo nomen res, in secundo membro acceptum, dicit aliquod ens absolutum, distinctum contra circumstantiam, sive modum, qui dicit habitudinem unius ad alterum.“

[57] Ve striktním slova smyslu je nic to, co nezahrnuje kontradikci, a pouze toto. Neboť toto [vymezení] vylučuje jakékoliv bytí, jak mimo rozum, tak v rozumu. Tak jako totiž něco takto zahrnujícího kontradikci nemůže být mimo duši, nemůže to být ani něčím inteligibilním jako nějaké jsoucno v duši – neboť kontradiktorní protiklady nikdy netvoří jeden inteligibilní [předmět]... V jiném smyslu se nazývá „nic“ to, co není a ani nemůže být něčím jsoucím mimo duši.³⁹²

Na základě tohoto rozlišení pak Scotus rozlišuje analogicky dvojí možnou interpretaci pojmu *jsoucna* jako opaku „nic“:

[58] Jsoucno či věc tudíž se tudíž tímto prvním způsobem chápe v naprosto nejobecnějším smyslu, a zahrnuje ve svém rozsahu vše, co nezahrnuje kontradikci, ať už je to jsoucno pomyslné – tj. něco, co má bytí výlučně v pojímajícím rozumu –, anebo jsoucno reálné, mající nějakou jsoucnost mimo pojímající rozum. Druhým způsobem se v rámci tohoto členu [dělení] *jsoucno* chápe méně obecně jako to, co má nebo může mít nějakou jsoucnost, která nepochází od pojímajícího rozumu.³⁹³

Celé dělení pak Scotus shrnuje následovně:

[59] První a nejobecnější člen dělení tedy obsahuje pomyslné jsoucno a jakékoliv jsoucno reálné. Druhý obsahuje *jsoucno*, které je reálné a absolutní. Třetí pak obsahuje *jsoucno*, které je reálné, absolutní a o sobě *jsoucí*.³⁹⁴

Konečně, v jediné kvestii 36. distinkce 1. knihy *Ordinatio* vysvětluje Scotus následovně nejobecnější možný význam termínu „*jsoucno*“:

[60] [Z]dá se, že první dělení *jsoucna* je dělení na *jsoucno* mimo duši a *jsoucno* v duši; *jsoucno* mimo duši pak lze dále dělit na akt a potenci (jak esence, tak existence). A cokoliv z toho, co je mimo duši, může mít bytí i v duši, přičemž toto bytí v duši je odlišné od veškerého bytí mimo duši. Proto o žádném *jsoucnu* ani bytí neplatí úsudek: *jestliže má zmenšené bytí v duši, má z toho důvodu i bytí naprosto*. Neboť toto bytí je, absolutně vzato, bytím [pouze] po určité stránce, ačkoliv ve vztahu k duši jako fundamentu tohoto „bytí v duši“ se bere [jako bytí] naprosto.³⁹⁵

Na rozdíl od výše uvedených dělení se v tomto citátu nejedná o rozlišování různých významů termínu „*jsoucno*“, ale o dělení *rozsahu pojmu jsoucna*. Tato pasáž tedy počítá pouze s *jedním* nejobecnějším významem pojmu *jsoucno*, který zahrnuje jak reálná *jsoucna* (*ens extra animam*), tak *jsoucna* pomyslná (*ens in anima*). Vzájemný vztah těchto dvou nejobecnějších typů *jsoucen* je pak podle Scota takový, že zatímco každé reálné *jsoucno* může získat také „bytí v duši“, tj. pomyslné bytí, naopak to neplatí: existují pomyslná *jsoucna*, která reálné bytí mít nemohou.

Níže uvedené schéma představuje všechna uvedená rozlišení různých významů termínu „*jsoucno*“ vedle sebe (uvědomme si, že nejde o dělení *jsoucna*, ale o rozlišení různých *možných významů termínu „jsoucno“*):

³⁹² „Verissime enim illud est nihil, quod includit contradictionem et solum illud, quia illud excludit omne esse extra intellectum et in intellectu; quod enim est sic includens contradictionem, sicut non potest esse extra animam, ita non potest esse aliquid intelligibile, ut aliquod ens in anima, quia nunquam contradictorium cum contradictorio constituit unum intelligibile, neque sicut obiectum cum obiecto, neque sicut modus cum obiecto. Alio modo dicitur nihil, quod nec est, nec esse potest aliquod ens extra animam.“ – Quodl. q. 3, n. 2 (ed. Vivès XXV, 114a).

³⁹³ Quodl. q. 3, n. 2 (ed. Vivès XXV, 114a): „Ens ergo vel res isto modo accipitur omnino communissime et extendit se ad quodcumque, quod non includit contradictionem, sive sit ens rationis, hoc est praecise habens esse in intellectu considerante, sive sit ens reale habens aliquam entitatem extra considerationem intellectus. Et secundo accipitur in isto membro, minus communiter pro ente, quod habet vel habere potest aliquam entitatem non ex consideratione intellectus.“

³⁹⁴ Quodl. q. 3, n. 2 (ed. Vivès XXV, 115b): „Sic ergo sub primo membro communissime, continetur ens rationis et ens quodcumque reale. Sub secundo ens reale et absolutum. Et sub tertio ens reale et absolutum et per se ens.“

³⁹⁵ Ord. 1, d. 36, q. un., n. 36 (ed. Vat. VI, 285): „...prima distinctio entis videtur esse in ens extra animam et in ens in anima, – et illud ‚extra animam‘ potest distingui in actum et potentiam (essentiae et existentiae), et quodcumque istorum esse ‚extra animam‘ potest habere esse in anima, et illud esse ‚in anima‘ aliud est ab omni esse extra animam; et ideo de nullo ente nec de aliquo aliquo esse sequitur, si habet esse deminutum in anima, quod propter hoc habeat esse simpliciter, – quia illud esse est secundum quid, absolute, quod tamen accipitur ‚simpliciter‘ in quantum comparatur ad animam ut fundamentum illius esse in anima.“ Editorové užití uvozovek v této pasáži se zdá být poněkud chaotické, v překladu na něj neberu zřetel.

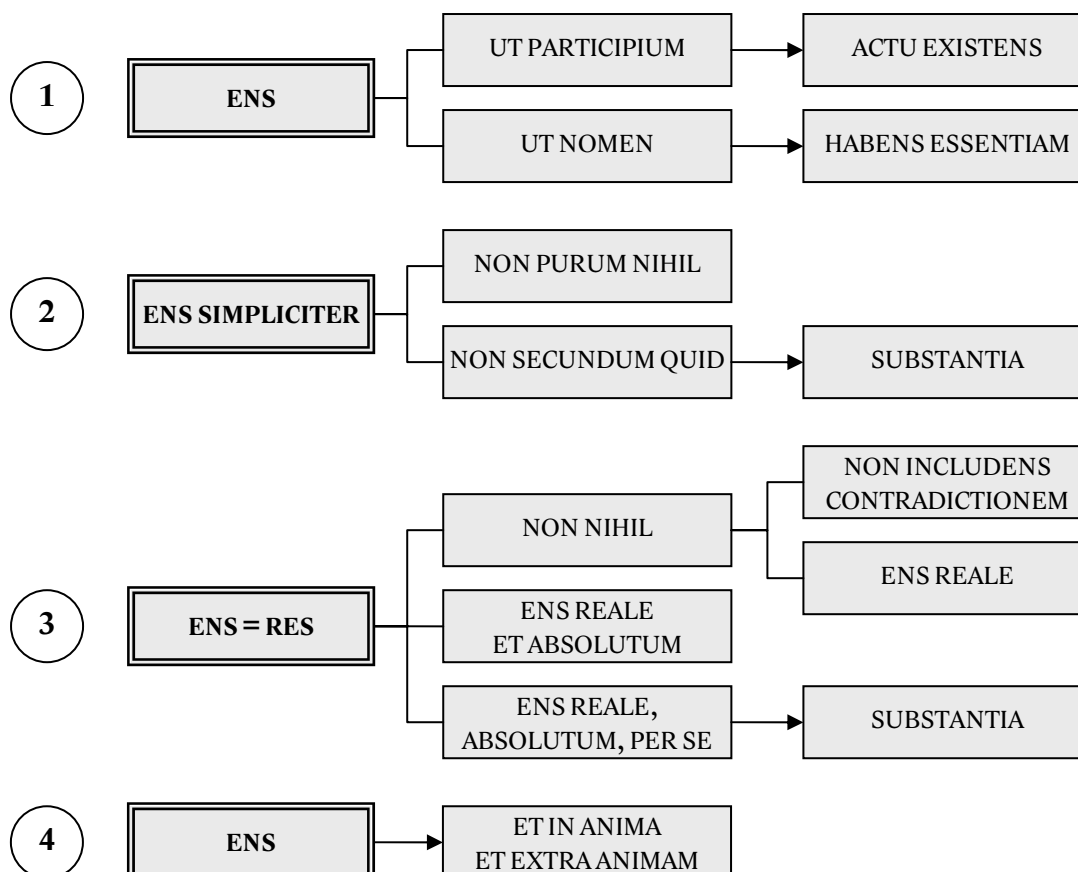


Schéma 12 – Různá rozlišení významů termínu „ens“

Můžeme tato tři různá rozlišení nějakým způsobem sloučit, nebo alespoň jejich členy uvést do vzájemného vztahu? Již na první pohled je zřejmé, že alespoň částečně to nepochybně možné je.

Předně se zdá, že rozlišení (1) se liší od ostatních v tom, že rozlišuje *esenciální* a *existenční* význam termínu „jsoucno“, kdežto ostatní dvě rozlišení se odehrávají výlučně na poli *esenciálním*. Jsoucno jakožto participium je tedy význam, který mezi ostatními členy dělení nemá naprosto žádnou obdobu.³⁹⁶ „*Ens ut nomen*“ z komentáře k *Peri hermeneias*, specifikované jako „mající esenci“, a tedy „schopné existence“, pak zřejmě není nic jiného, než „*ens reale*“ neboli to, co „může mít nějakou jsoecnost nepocházející od rozumu“ z rozlišení (3). Porovnáme-li dále rozlišení (2) a (3), zdá se, že rozlišení (3) představuje vlastně jen doplnění rozlišení (2), a to ve dvou ohledech: Za první, rozlišení (3) význam jsoecnou jako opaku *nic* dále dělí na význam zahrnující jednak jakoukoliv bezrozpornou entitu, ať už jde o reálné či pomyslné jsooucno, a na význam omezený pouze na reálné jsooucno. Za druhé, rozlišení (3) doplňuje navíc možný význam „*ens*“ jakožto *absolutní jsooucno*, což je typický význam termínu „*res*“, nakolik se kontrastuje proti „*modu*“. Všechny významy termínu „jsoucno“ z druhého a třetího rozlišení však lze – s níže uvedenou výhradou – považovat za určité zvláštní případy „*ens ut nomen*“, neboť žádný tento význam neobsahuje podmínku aktuální existence.

³⁹⁶ V tom se liším od interpretace L. Honnefeldera, který tento význam věcně ztotožňuje s významem „substance“: „Ord. ... und Quodl. ... stimmen darin überein, daß „ens“ im strengen Sinn nur das voll bestimmte selbständige Seiende der Substanz ist. Da nur dieses Seiende aktuell existiert, ist es mit dem *ens ut participium* von InPeriherm. Das nicht die reale Selbstständigkeit, sondern die aktuelle Existenz als maßgeblichen Gesichtspunkt nennt, der Sache nach identisch.“ – L. Honnefelder: *Scientia transcendens*, str. 8–9. Jistě nelze připustit, že jedině substance aktuálně existuje (akcidenty mají také svoji esenci a existenci), a naproti tomu i pouze možná substance je esenciálně jsoecnem *per se* neboli *simpliciter*. Moje níže podaná interpretace se od Honnefelderovy liší i v dalších bodech, a než nebudu zvláště upozorňovat (především nepokládám za možné všechna uvedená rozlišení konsistentně spojit v jeden celkový obraz).

Pokud jde o význam termínu „jsoucno“, vyjádřený pod číslem (4), je zřejmé, že je třeba jej ztotožnit s nejširším možným významem uvedeným v rámci rozlišení (3) – v obou případech se jedná o význam zahrnující kromě reálného jsoucna i jsoucno pomyslné.

A právě tohoto bodu se týká výše avizovaná výhrada. Tím, že výklady (3) a (4) uvádějí na scénu *pomyslná jsoucna* a připouštějí jejich zahrnutí do nejobecnějšího možného významu termínu „jsoucno“, se totiž zásadně odlišují od prvních dvou rozlišení.³⁹⁷ Jak rozlišení (1) z komentáře k *Peri hermeneias*, tak rozlišení (2) z *Ordinatio* 4 s pomyslnými jsoucnými v jakkoli širokém rozsahu termínu „jsoucno“ nepočítají. „*Ens ut nomen*“ je specifikováno jako *mající esenci*, esenci však mají pouze reálná jsoucna, schopná reálné existence, neboť „esenci nemá nic než to, co může existovat“.³⁹⁸ Podobně „*ens simpliciter*“ ve smyslu „*universaliter*“ vyžaduje, aby to, co pod něj spadá, mělo alespoň „minimum jsoucnosti“. Mám za to, že Scotus zde nemyslí na pomyslná jsoucna, která přece žádnou vlastní jsoucnost nemají, neboť veškeré jejich bytí pochází od pojímajícího rozumu a spočívá čistě v onom „být poznán“ – jak píše Scotus v citátu [60], z tohoto „*esse secundum quid*“ žádné (byť jakkoli „minimální“) „*esse simpliciter*“ nelze vyvozovat. Scotovo „*esse deminutum*“ nelze chápat jako nějaký „slabý odvar“ reálného bytí – jak jsme viděli výše,³⁹⁹ Scotus se kloní k tomu, že ani *reálná* jsoucna v objektivní potenci (tj. aktuálně neexistující, ale přece *možná*) nemají vůbec žádnou vlastní entitu; tím spíše ji nebudou mít ani jsoucna pomyslná.

Tato diskrepance mezi první a druhou dvojicí specifikací významu termínu „jsoucno“ zne-možňuje jejich sloučení do jednotné klasifikace bez určitých retuší, a odhaluje z jiné stránky problém či soubor problémů, na který jsme narazili již při zkoumání vztahu logické a metafyzické možnosti a jehož kořenem je Scotova neujasněná koncepce *pomyslných jsoucen* a jejich místa v celkovém metafyzickém rozvrhu. Pokusme se nyní jednotlivé dílčí problémy identifikovat a následně se zamyslet nad možností jejich řešení; přičemž naším cílem není prvotně analyzovat Scotovu nauku o pomyslných jsoucnech (o níž je zřejmé, že ji Scotus detailně nevypracoval), nýbrž dospět k uspokojivému nahlédnutí obsahu pojmu jsoucna, nakolik je předmětem metafyziky.

První problém se týká samotného chápání povahy pomyslných jsoucen a rozsahu tohoto pojmu. Pozdější tradice rozlišuje obvykle tři druhy pomyslných jsoucen, a to *negace*, *privace* a *pomyslné vztahy*, přičemž zvláštní problém představují rozporná jsoucna typu *chiméra* nebo *kulatý čtverec*, která bývají s určitými rozpaky řazena mezi *negace*;⁴⁰⁰ Scotus však, jak se zdá, nemá ohledně rozsahu oboru pomyslných jsoucen zcela jasno. Přinejmenším jednou říká výslovně, že:

[61] ...veškerá pomyslná jsoucna jsou jediné pomyslné vztahy.⁴⁰¹

S tím je v souladu jeho upření pomyslného bytí a tím i inteligibility vůbec rozporným jsoucnum z citátu [57] (obě pasáže pocházejí z *Quodlibetu*).⁴⁰² Naproti tomu v komentáři k *Peri*

³⁹⁷ L. Honnefelder: *Scientia transcendens*, str. 3–10, tuto odlišnost nijak neregistruje.

³⁹⁸ Viz citát [56] na str. 100.

³⁹⁹ Viz citát [39] na str. 81 a pozn. 320.

⁴⁰⁰ Srov. D. Novotný: „Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suárezian Scholasticism“, str. 127–132; S. Sousedík: „Pomyslná jsoucna v aristotelské tradici 17. století“, str. 534n.

⁴⁰¹ *Quodl.* q. 1, n. 13 (ed. Vivès XXV, 21b): „...*omne ens rationis est sola relatio rationis*.“ Pozdější scotistická škola ovšem alespoň *negace* a *privace* běžně připouštěla jako pomyslná jsoucna přinejmenším do doby, než byla tato nauka napadena irským scotistou Janem Ponciem (†1672/73) v jeho *Integer Philosophiae cursus ad mentem Scoti, Prima pars complectens Logicam*, Romae 1642, disp. 1, q. 3, str. 76n. K tomu viz S. Sousedík: „Pomyslná jsoucna v aristotelské tradici 17. století“, str. 539, a D. Novotný: „Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suárezian Scholasticism“, str. 128. Je ovšem skutečností, že kromě Poncia přínáležitost *privací* a *negací* mezi pomyslná jsoucna popíral ve stejné době i B. Mastrius a B. Bellutius. B. Mastrius – B. Bellutius: *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, Tomus primus continens disputationes in Aristotelis Logicam*, disp. 3, q. 7, n. 99, str. 133a: „*Sed quocumque modo tractatur haec divisio scilicet entis rationis per negationem, privationem, relationem rationis, semper graves passa est difficultates. In primis enim non videntur recte assignari, ut species entis rationis, negatio, et privatio, quia sto non sint entia realia, non proinde inter entia rationis formaliter computanda sunt, cum vere dentur a parte rei, non quidem ut entia realia privativa, vel negativa, ut arbitratur Faber... et Fuentes... cum multis aliis... sed ut amotines reales entium, quatenus nullo cogitante intellectu vere aer est tenebrosus, et homo niger, non albus*.“ Podle Mastria a Belluta ovšem existují pomyslná jsoucna všech kategorií, ne jen kategorie vztahu: *ibid.* n. 102 str. 133b: „*Dicendum igitur est ens rationis data proportionem dividi debere, sicut ens reale, ad modum cuius noccipitur*.“ Celá druhoscholastická diskuse o pomyslných jsoucnech ovšem zatím stále čeká na podrobnější prozkoumání.

hermeneias Scotus rozporným entitám alespoň pomyslné bytí implicitně přiznává, na základě toho, že se mohou stát předmětem našich soudů, podobně jako již neexistující Caesar:

[62] Přírozenost označená skrze to, co míníme termínem „Caesar“, má bytí v rozumu, jinak by o ní rozum nemohl tvořit [propoziční] složení. Takto se skládá jedna a tatáž věc existující v rozumu sama se sebou, a toto složení je, v případě, že věc neexistuje, dostatečnou podmínkou pravdivosti, jak je patrné na příkladech propozic *chiméra je chiméra* nebo *nejsoucno je nejsoucno*.⁴⁰³

Ještě výrazněji vymezení pomyslných jsoucen v *Quodlibetu* jako entit *bezrozporných*, avšak *neschopných reálné existence* odporují všechny výše citované pasáže, v nichž Scotus vymezuje jako metafyzicky možné to, co neobsahuje kontradikci či neslučitelné známky.⁴⁰⁴ Vzhledem k tomu, že metafyzická možnost se kryje s rozsahem reálného jsoucna, vyplývá z tohoto vymezení, že *veškerá* pomyslná jsoucna jsou v nějakém smyslu vnitřně rozporná (pokud se vůbec něco takového jako pomyslné jsoucno vyskytuje).

Další problém spočívá v otázce: jaký rozsah má nejobecnější možný „všerozsáhlý“ pojem jsoucna? Zahnuje jak pomyslné, tak reálné jsoucno – neboli je to pojem *supertranscendentální*, jak zní pozdější technický termín –, anebo pojmy reálného a pomyslného jsoucna nemají žádnou společnou známku, jež by připouštěla abstrakci nadřazeného jednoznačného pojmu, takže společný výraz „jsoucno“ je dvojnásobný a nejobecnější možný pojem abstrahovatelný ze smyslově vnímatelných entit je toliko *transcendentální* pojem *reálného jsoucna*?⁴⁰⁵

Tradiční interpretace v rámci scotistické školy se jednoznačně kloní ke druhé možnosti, s poukazem na pasáž z 29. distinkce 1. knihy *Reportata Parisiensia*,⁴⁰⁶ v níž Scotus popírá existenci jakéhokoli jednoznačného pojmu společného reálnému a pomyslnému vztahu a vůbec reálnému a pomyslnému jsoucnu, neboť takový pojem by musel být zároveň reálný i pomyslný:

[63] Neexistuje žádný pojem jednoho a téhož obsahu, který by byl společný reálnému a pomyslnému vztahu. Neboť lze sice abstrahovat jeden jednoznačný pojem z Boha a stvoření, ne však z reálné a pomyslné věci. Pojem abstrahovaný z Boha a stvoření by totiž byl po obojí stránce reálný, a tedy téhož obsahu; to však neplatí s ohledem na [abstrakci] ze jsoucna pomyslného a reálného, neboť v takovém případě by [abstrahovaný pojem] musel být na jednu stranu reálný a na druhou stranu pouze pomyslný.⁴⁰⁷

Na druhou stranu, není snad pomyslné jsoucno ve stejném smyslu *inteligibilní*, tj. schopné být předmětem pojímajícího úkonu rozumu, jako jsoucno reálné, a není tudíž třeba připustit existenci jednoznačného společného pojmu?⁴⁰⁸

⁴⁰² Takto Scota interpretoval i Theo Kobusch: *Sein und Sprache*, str. 109.

⁴⁰³ *In Perih.* 1, q. 8, n. 13 (ed. Vivès I, 555): „*Natura autem significata per hoc, quod est Caesar, est ens per intellectum, alioquin intellectus de eo non faceret compositionem, et sic est compositio eiusdem existentis apud intellectum cum seipso, et talis compositio sufficit ad veritatem, ubi res non est existens, ut patet in istis scilicet, chimæra est chimæra, non ens est non ens.*“

⁴⁰⁴ Viz citáty [37], [45], [47], [48], [49].

⁴⁰⁵ Tento interpretační problém je námětem práce Theo Kobusche: „Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univokität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten“, in: Honnefelder – Wood – Dreyer (1996), str. 345–366. Kobusch však pouze upozorňuje na napětí ve Scotově nauce a nenavrhuje žádnou interpretační možnost, která by toto napětí odstranila. K transcendentálnosti pojmu jsoucna viz níže, kap. 7.2.

⁴⁰⁶ Viz T. Kobusch: „Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff“, str. 352.

⁴⁰⁷ *Reportata Parisiensia* 1, d. 29, q. un., n. 10 (ed. Vivès XXII, 369b): „...*relationi reali et rationis non est aliquis conceptus unius et eiusdem rationis communis, quia licet posset abstrahi unus conceptus univocus a Deo et creatura, non tamen a re rationis et re reali, quia conceptus abstractus a Deo et creatura esset ex utraque parte realis et sic eiusdem rationis. Non sic ab ente reali et rationis, quia ex una parte esset realis et ex alia parte rationis tantum.*“

⁴⁰⁸ J. Poncius, *enfant terrible* scotistické školy, je tímto argumentem pohnut k závěru, že jednoznačný pojem společný reálnému a pomyslnému jsoucnu existuje – není to ovšem pojem jsoucna, nýbrž právě pojem *myslitelného (inteligibilního)*. Myslitelné (*inteligibilní*) jsou například i čistě záporné předměty (*negace a privace*), které nemohou být jsoucny, jsou-li jejich opaky jsoucny, či poslední difference: „...*esse intelligibile non est esse ens, alias negationes et privationes, et ultimæ differentie essent entia, quod est absurdum: ergo quamvis convenirent scilicet 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 omnis æquivocatio.*“ – Ioannes Poncius: *Philosophiæ ad mentem Scoti cursus integer*, Lugduni: sumpt. Ioannis Antonii Hugetan 1659, Metaph., disp. 2, q. 1, concl. 1, str. 880a.

V souvislosti s problémem vztahu logické a metafyzické možnosti pak vyvstává za předpokladu připsání pomyslných jsoucn jako bezrozporných, avšak reálné existence neschopných entit ještě jiný aspekt celého komplexního problému: jsou-li pomyslná jsoucn v sobě bezrozporná, *co vlastně brání jejich reálné existenci*? Je-li vyloučen vztah nekompatibility jejich pojmových známek, pak se zdá, že důvod neschopnosti existence nemůže ležet jinde, než v samotném *vnitřním obsahu* těchto známek; pomyslná jsoucn jsou neschopna existence jednoduše *sama sebou*. Zde nám ovšem vytane na mysli jediná kwestie 43. distinkce 1. knihy *Ordinatio*, jejímž námětem je otázka po posledním důvodu nemožnosti existence věcí, v níž Scotus redukuje veškerou nemožnost existence na vnitřní rozpornost, ale především popírá, že by neschopnost existence mohla být vlastností nějaké entity – takovým pojmem, jejichž předměty nemohou existovat, podle Scota neodpovídá žádná jedna (byť pomyslná) entita, která by byla vnitřně neschopna existence, nýbrž pouze *větší počet vzájemně neslučitelných entit*, které jsou však samy vnitřně možné:

[49] Z toho vysvítá, že jsou mylné představy těch, kteří hledají nemožnost něčeho v jakési kvazi-jednotě, jako by nějaké jedno jsoucn (ať už inteligibilní nebo jakékoliv jiné) bylo ze své povahy formálně nemožné, tak jako je Bůh ze své povahy nutně jsoucím. Pokud jde o ne-jsoucnost, nic takto prvního neexistuje... nýbrž každé „naprosto nic“ v sobě obsahuje charakter [rationes] většího počtu [realit], takže prvotně ničím není ze svého charakteru, ale z charakterů těch [realit], které, tak jak je pojato, obsahuje – a to kvůli [vzájemně] formální rozpornosti těchto obsažených [realit]. Tento charakter rozpornosti je založen v jejich formálních charakterech [*ratio formalis*] a mají ho prvotně díky Božímu rozumu.

Neznamená však připsání pomyslných jsoucn, která nejsou konstrukty z vzájemně neslučitelných, avšak vnitřně možných realit, nýbrž jednotami vzájemně slučitelných *pomyslných* entit, které jsou proto vnitřně neschopné existence, připsání právě toho, co Scotus v uvedeném citátu popírá?

Tento problém má zásadní význam pro možnosti metafyzické argumentace. Platí-li Scotovo stanovisko z citátu [49], znamená to, že lze *a priori* dokazovat *metafyzickou možnost* jsoucn z jejich pouhé bezrozpornosti. Je-li naopak otevřena možnost, že nějaký vnitřně bezrozporný pojem přesto není metafyzicky možný, neboť ze své povahy není slučitelný s reálnou existencí, tento způsob argumentace se zdá být zásadně zpochybněn.

Koncepce vnitřně bezrozporných, přesto však existence neschopných pomyslných jsoucn s sebou ve scotistické metafyzice nese ještě jeden problém. Jak jsme viděli,⁴⁰⁹ Scotus tíhne k odmítání jakéhokoliv věcného rozdílu mezi esencí a existencí, esenciální a existenční bytí jsou podle něj navzájem neoddělitelné,⁴¹⁰ a důvod našeho rozlišování mezi esencí a existencí vidí Scotus v zásadě na *epistemologické* rovině: v rozdílu mezi abstraktivním a intuitivním poznání téhož předmětu.⁴¹¹ Existenci tudíž nelze pokládat za nějakou „známku“ svého druhu, za cosi, co má nějakou svoji vlastní entitu, která se nějak „spojuje“ s esencí, a tudíž je i velmi problematické chtít vykládat „schopnost reálné existence“ ve smyslu vzájemné kompatibility jakoby dvou entit, nebo na logické úrovni známek: na jedné straně sumy esenciálních částí/známeč a na druhé straně existence. Existence není něčím k esenci z vnějšku přidaného, nýbrž je to prostě jen aktuální výskyt toho, co esence obnáší – tedy aktuální výskyt všech metafyzických částí esence v reálné jednotě. Je tudíž velmi dobře patrné, proč Scotus redukuje kompatibilitu s reálnou existencí na kompatibilitu metafyzických částí či pojmových známek navzájem: *existovat* pro nějaké jsoucn neznamená totiž nic jiného, než *být samo sebou*, tj. skutečně mít reálně sjednocené všechny své metafyzické části (Scotus v tomto smyslu hovoří o „unitivní

⁴⁰⁹ Viz citát [39] na str. 81.

⁴¹⁰ Viz *Ord.* 1, d. 36, q. un. (ed. Vat. VI, 271–298); zvl. n. 48 (str. 290): „*ens ratum aut appellatur illud quod habet ex se firmum et verum esse, sive essentiae sive existentiae (quia unum non est sine altero, qualitercumque distinguantur)*...”

⁴¹¹ K tomu viz Allan B. Wolter: „Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate or What?“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 Celebrati, vol. I: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria. Cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, str. 175–182; dále S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 90–91. Srov. též pozn. 314 výše.

obsaženosti“ – „*continentia unitiva*“⁴¹²). Tak pro člověka „být“ znamená prostě „být člověkem“, tj. mít skutečně lidskou esenci, být reálnou jednotou, která integruje vše, co k lidskému bytí patří; *schopnost existovat* tudíž nespočívá v ničem jiném, než ve vnitřní schopnosti těchto metafyzických částí takovou jednotu skutečně utvořit (přičemž se samozřejmě tyto metafyzické části nemohou vůbec vyskytovat jinak, než v rámci této jednoty). Schopnost „být“ není schopnost *něčeho* nabýt nějaké *další* dokonalosti, nýbrž je to schopnost vůbec *být něčím*.⁴¹³

Mám za to, že právě popsané obtíže představují reálný problém v i rámci Scotovy zralé nauky, neboť konfliktní formulace se nalézají i v jeho pozdních spisech (*Quodlibet*, *Reportata Parisiensia*, *Kvestie k 9. knize Metafyziky*). Přesto se nyní pokusím nabídnout alespoň nárys interpretace, která by vycházela z fundamentálních principů Scotova myšlení a snažila by se na tomto základu vystavět konsistentní teorii, v níž by byly obroušeny hrany výše uvedených nesourodých elementů.

7.1.2 Pokus o konsistentní interpretaci

Jedním z naprosto fundamentálních principů Scotovy epistemologie je teze, že veškeré poznání je co do svého obsahu závislé na smyslech: není jiný přirozený způsob, jak načerpat obsahy našich pojmů, než abstrakcí z empirických jednotlivin. Scotus tuto nauku vyjadřuje zcela jasně, pokud jde o *reálné* pojmy – pojmy reálných (metafyzicky možných) jsoucen:

[64] Žádný reálný pojem není v rozumu poutníka⁴¹⁴ přirozeně zapříčiněn jiným způsobem, než působením přirozených hybných činitelů našeho rozumu. Těmi však jsou fantasmata⁴¹⁵ (respektive předmět, který ve fantasmatu prosvítá) a činný rozum. V našem rozumu tudíž nevznikne žádný jiný jednoduchý pojem než takový, který může vzniknout díky těmto činitelům.⁴¹⁶

Můžeme si však položit otázku: jak je to s pojmy, které *nejdou* reálné? Tezi o obsahové závislosti našeho poznání na smyslech klade Scotus jinde i zcela univerzálně;⁴¹⁷ zdá se tedy být vyloučeno, že by náš rozum byl schopen produkovat *sám ze sebe* jakékoliv obsahy, které by poté mohly konstituovat ne-reálné pojmy (pojmy pomyslných jsoucen). To nás přivádí k prvnímu zásadnímu závěru: Pomyslná jsoucna nemohou být konstituována nějakým obsahy *mimo a nad* to, co poskytuje realita skrze smysly. Nemůže existovat nějaký zvláštní typ naprosto nereálného kognitivního obsahu („*ratio*“) – nějaká fiktivní bezrozporná entita, která by ze své povahy nemohla existovat.

Tento závěr dobře souhlasí se Scotovou tezí, že veškerá reálná nemožnost se zakládá na nekompatibilitě vnitřně reálné možných obsahů (citát [49]), a dále je v pozoruhodném souladu se Scotovým výkladem vztahu logiky a metafyziky z jeho 3. kvestie k 7. knize *Metafyziky*, kterého jsme si již všimli výše a zde jej můžeme připomenout:

[30] *[Z]menšené jsoucno...* je ve vlastním slova smyslu jsoucno *logické*. O takovém jsoucnu se tudíž vypovídají všechny druhé intence, a proto ve vlastním smyslu nespádá do oboru zájmu metafyzika. V určitém ohledu je však přece s [reálným] jsoucnem konvertibilní, neboť logik se zabývá vším tím, čím se zabývá metafyzik. Liší se však jejich způsoby zkoumání: totiž zkoumání po reálné stránce a zkoumání po stránce druhých intencí – jakou je např. právě konvertibilita jsoucna naprosto vzatého a jsoucna zmenšeného. Ani jedno totiž nemá větší rozsah než druhé, neboť cokoliv je jsoucnem naprosto, může být jsoucnem zmenšeným.

V této pasáži je jakoby přímo ztělesněno ono pnutí, které prostupuje Scotovou koncepcí vztahu reálných a pomyslných jsoucen. Na jednu stranu Scotus říká, že logika, která se zabývá „zmenšeným“, tj. pomyslným jsoucnem, a metafyzika, která se zabývá jsoucnem reálným, mají

⁴¹² Srov. pozn. 217 a tam citovaná místa.

⁴¹³ Viz citát [47] na str. 89.

⁴¹⁴ Tj. člověka v tomto životě ve stavu, kdy je přirozenost zasažena prvotním hříchem.

⁴¹⁵ Tj. smyslové obsahy.

⁴¹⁶ *Ord. I, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 35 (ed. Vat. III, 21): „In nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt naturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt phantasmata, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtute istorum.“*

⁴¹⁷ Viz např. citát [13] na str. 51.

týž předmětný obor: takže se zdá, že pomyslné a reálné jsoucno jsou jen dva aspekty *téhož*. Na druhou stranu – logika se přece zabývá něčím na tomto předmětu, čím se metafyzika nezabývá: totiž *druhými intencemi* „pojmy pojmů“. Ačkoliv jsou tudíž druhé intence v posledku určité charakteristiky *týchž* předmětů, které zkoumá metafyzika, tj. reálných jsoucnů, samy o sobě reálnými jsoucny *nejsou*. Není tedy nezbytné připustit, že sice všechna reálná jsoucna mohou získat i zmenšené bytí, avšak existují nějaká „zmenšená jsoucna“ (totiž druhé intence), která nejsou a nemohou být „jsoucny naprosto“ (reálnými jsoucny) – jak ostatně Scotus sám zdůrazňuje v citátu [60]?

Navzdory uvedeným důvodům Scotus na tuto otázku odpovídá v citované pasáži záporně. Jak si tuto jeho odpověď vysvětlit?⁴¹⁸ Nechceme-li připustit, že by si Scotus protirečnil v rámci jednoho odstavce, pak se domnívám, že zbývá pouze jediná možnost, jak dát Scotově myšlence konsistentní smysl: má-li být rozsah „logického“ a reálného jsoucna skutečně shodný, pak se všechna pomyslná jsoucna (tj. především druhé intence) musí *nějak* redukovat na jsoucna reálná, třída čistě pomyslných jsoucnů musí být v určitém slova smyslu zcela prázdná.

Opět tedy docházíme ke stejnému závěru: pomyslná jsoucna nemohou tvořit žádnou speciální ontologickou ani epistemickou kategorii – což je více méně týž závěr, k jakému dochází Scotus ve 43. distinkci *Ordinatio* 1 (citát [49]), totiž že mimo sféru metafyzicky možného je jen čiré *nic*, a veškeré metafyzicky nemožné quasi-předměty se v posledku nějak redukují na elementy, které samy metafyzicky možné jsou.

Jak ale máme chápat tuto redukci v případě pomyslných jsoucnů? Zřejmě se musí jednat o redukci nějakého jiného typu, než je redukce „chimér“ na vzájemně neslučitelné metafyzické části. Můj interpretační návrh je následující: *pomyslné bytí*⁴¹⁹ je třeba chápat jako *vnější denominaci*. Tento návrh však vyžaduje poněkud obšírnější výklad.

Vnější denominace je takový predikát, který se pravdivě vypovídá o nějakém předmětu nikoliv na základě nějaké formy či určení, které *inheruje* v tomto předmětu (ať už se jedná o určení akcidentální či esenciální), nýbrž na základě formy vyskytující se v *nějakém jiném* předmětu. Typicky (a snad výlučně) je takovou formou nějaký *vztah*, jehož je jím denominovaný předmět *termínem*. „Predikátem“ se zde přitom míní *objektivní pojem*; vnější denominací se tedy primárně neoznačuje *pojmenování* nějaké skutečnosti, nýbrž spíše *to pojmenované*, objektivní obsah či korelát, který je takto uchopen, a který lze tudíž uvažovat (jako každý objektivní pojem) v dvojím aspektu: jak je *myšlen*, a jak *reálně existuje*.⁴²⁰

V rámci aristotelsko-scholastické teorie vztahu, která chápe vztah jako akcidentální formu, která svůj subjekt určitým způsobem zaměřuje k něčemu jinému – předmětu neboli termínu vztahu⁴²¹ –, může nastat situace, že tento vztah je pouze „jednostranný“. To znamená, že jsou-li A a B členy tohoto vztahu, pak sice existuje reálná forma – vztah, který inheruje v A a za-

⁴¹⁸ Theo Kobusch: *Sein und Sprache*, str. 109, poukazuje na jednu stranu na fakt, že Scotus nepřisuzuje logice nějaký zvláštní obor předmětů, odlišný od oboru reálných jsoucnů: „Auch de Logik ist also, wie die Metaphysik, eine Wissenschaft vom Seienden, freilich vom Seiendem, insofern es von einem Begriff bezeichnet ist. Deswegen ist die Unterscheidung zwischen Logik und Metaphysik in ihrer Kurzform: ens naturae a primo Philosopho consideratur et ens rationis a logico nich in einem im Hinblick auf den Gegenstandsbereich distributiven Sinne zu verstehen, sondern als verschiedene Hinsichten auf den identischen Gegenstand.“ Na druhou stranu však existenci oboru pomyslných jsoucnů „v užším smyslu“ přece připouští: „Von diesem breiten Begriff des ens in anima, wonach alles, was reales Sein hat, auch ein Erkenntnis in einem geschaffenen Intellekt haben kann, ist ein engerer Begriff von ‚gedankending‘ zu unterscheiden.“ Implicitní rozpor zde obsažený však Kobusch nijak nereflektuje.

⁴¹⁹ Scotus pro ně používá střídavě různé termíny: „esse intelligibile“, „esse obiectivum“, „esse cognitum“, „esse repraesentatum“ či „esse deminutum“; tyto termíny nemají zcela totožný význam (esse deminutum a esse repraesentatum se vztahují k jakémukoli reprezentaci předmětu, esse cognitum se týká pouze reprezentace kognitivním aktem, esse intelligibile pouze reprezentace rozumovým kognitivním aktem, a o esse obiectivum hovoří Scotus také jen u předmětů myšlení), v našem kontextu však není nutné mezi nimi přísně rozlišovat. Srov. Ord. 1, d. 36, q. un., n. 34 (ed. Vat. VI, 284): „...et sicut esse in opinione, ita est esse in intellectione, sive esse exemplatum, sive esse cognitum, sive repraesentatum, – quae omnia aequivalent.“

⁴²⁰ K tomu srov. Suárezův výklad v pokračování přeložené části v pozn. 424 na str. 108.

⁴²¹ O scholastické teorii vztahu detailně viz J. Brower: „Medieval Theories of Relations“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2005 Edition), Edward N. Zalta (ed.), online, URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/relations-medieval/>>. K vrcholně scholastické teorii vztahu viz Mark G. Henninger: *Relations: Medieval Theories 1250–1325*, Oxford: Oxford Clarendon Press 1989.

měřuje je formálně k B, avšak inverzní vztah, tedy reálná forma v B, která by je zaměřovala inverzním způsobem k A, neexistuje.

Za typický případ takových jednostranných vztahů jsou typicky pokládány intencionální vztahy – vztahy kognitivních a apetitivních schopností, jako jsou smysly, rozum či vůle, ke svým předmětům. Když Petr spatří Jana, proběhne u něj reálná změna, skrze níž získá vůči Janovi reálný vztah – nějakou reálnou formu, která jej určitým způsobem zaměřuje na Jana (totiž činí jej vidoucím Jana). Jan však pouze díky tomu, že se stane předmětem Petrova vidění, žádnou změnu neprodělá, žádnou novou formu nezíská. Přesto však můžeme utvořit propozici *Jan je viděn Petrem*, a tato predikace, v níž zřejmě Janovi přisuzujeme nějakou vlastnost, kterou dříve neměl a nyní má (a to navzdory tomu, že nepodstoupil žádnou změnu!) bude pravdivá. Vystává tudíž otázka, co v Janovi je jejím „pravditelem“.

Scholastičtí autoři teoreticky uchopovali tuto situaci dvěma různými pojmovými aparáty, jejichž vzájemný vztah nebyl nikdy zcela vyjasněn, a výslovně tematizován byl, jak se zdá, teprve Suárezem.⁴²²

První způsob uchopení pracuje s pojmem *pomyslného jsoucna* a vysvětluje pravdivost predikace *Jan je viděn* postulací *pomyslného vztahu* „být viděn“ v Janovi, inverzního vůči reálnému vztahu „vidět“ v Petrovi. Tato predikace je podle tohoto výkladu pravdivá díky tomu, že Jan jako předmět Petrova vidění *má* jakousi formu, která ho činí nějakým způsobem zaměřeným k Petrovi. Tato forma (a tedy ani Janova zaměřenost) však není reálná, nýbrž pouze *pomyslná*, existuje totiž pouze v závislosti na tom, že Jana jakožto viděného Petrem *poznáváme*.

Druhý způsob výkladu se opírá právě o pojem *vnější denominace*. Tento výklad rezignuje na princip, který jako by stál v pozadí teorie pomyslného vztahu a podle něhož se každá pravdivá predikace musí zakládat na přítomnosti příslušné formy v subjektu, jehož se tato predikace týká (a to ne-li reálné, tak alespoň pomyslné). Místo toho připouští, že nějakému předmětu lze přisoudit predikát ne jen na základě formy, která se jej týká tím způsobem, že v něm fyzicky inheruje, ale také na základě formy, která inheruje v nějakém jiném subjektu a daného předmětu predikace se týká pouze jakožto *termínu*, k němuž tento subjekt zaměřuje:

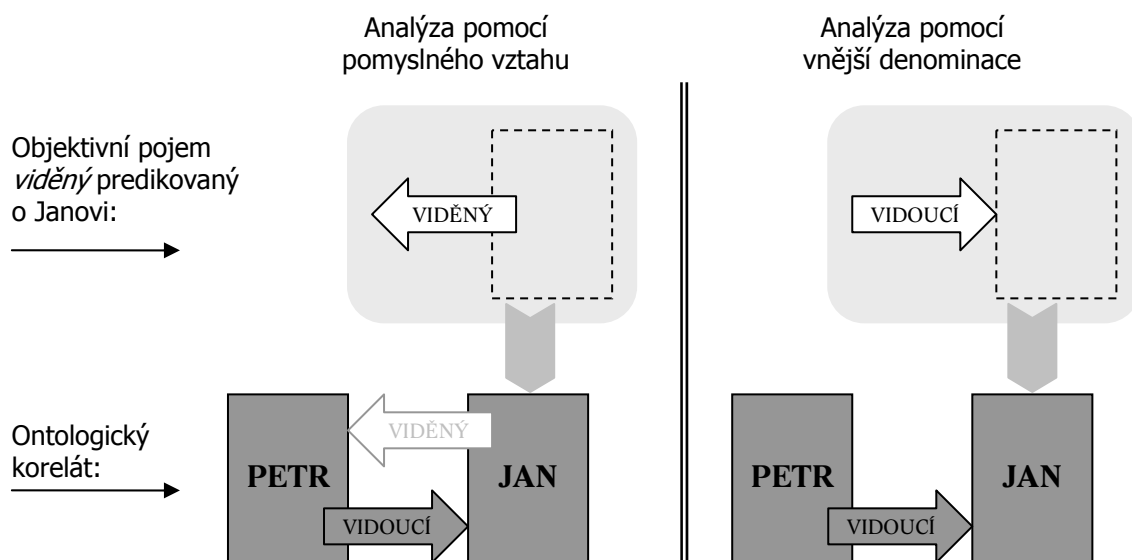


Schéma 13 – Vnější denominace a pomyslný vztah

Jak je naznačuje uvedené schéma,⁴²³ oba typy analýzy se přinejmenším *prima facie* liší, pokud jde o jejich „ontologický závazek“: zatímco první analýza předpokládá v Janovi výskyt nějaké pomyslně existující entity, druhá analýza tak nečiní. Na základě tohoto důvodu první

⁴²² Viz D. Novotný: „Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suárezian Scholasticism“, str. 126–127.

⁴²³ Ve schématu nelze názorně zachytit reálnou totožnost objektivního pojmu a jeho reálného korelátu.

„teoretik pomyslných jsoucen“, F. Suárez, mezi vnější denominací a pomyslným jsoucнем jednoznačně rozlišil:

[65] Pokud se [vnější] denominace bere z reálné formy, *eo ipso* existuje v realitě, a v důsledku toho nepatří mezi pomyslná jsoucná. Antecedent je zřejmý, neboť ona forma má právě reálné bytí nezávislé na rozumu; a tedy i denominace, která od ní pochází, je sice vnější, nicméně reálná, a nikoliv existující pouze objektivně v rozumu díky tomu, že se jí zabývá nebo ji finguje.⁴²⁴

Suárez v tomto smyslu interpretuje i Scotův výklad:

[66] A proto, jak si správně povšiml Scotus na citovaném místě,⁴²⁵ tyto vnější denominace mohou být *fundamentem* nějakého pomyslného jsoucná či vztahu, pokud se chápou *jako něco v nenominované věci*. Samy o sobě vzaté precizně však nejsou ve vlastním slova smyslu pomyslnými jsoucnými. Tento fundament se ovšem nenachází ve té věci, která přijímá vnější denominaci, nýbrž v jiné, od které ji tato přijímá. A proto to, co se pojímá na způsob jsoucná v takto denominované věci, je pomyslné jsoucné.⁴²⁶

Pasáž, na kterou Suárez odkazuje, je níže uvedený odstavec z 36. distinkce *Ordinatio* 1. Scotus zde v rámci argumentace proti teorii Jindřicha z Gentu, podle níž možná jsoucná mají od věčnosti skutečné esenciální bytí (*esse essentiae*), odpovídá na námitku, která říká, že vztah „být poznán“, který tato jsoucná mají s ohledem na Boží poznání, předpokládá nějaký absolutní, tj. ne-vztažný fundament, a tudíž možné esence musejí mít nějakou vlastní ne-relativní entitu (na způsob *esse essentiae*). Scotova odpověď na tuto námitku zní takto:

[67] Na druhou námitku odpovídám, že tato produkce [possibilití Božím rozumem] je přivádí do bytí, které se svojí povahou liší od veškerého bytí reálného. A nejedná se jen o bytí vztahu, nýbrž i jeho fundamentu. Ne sice ve smyslu esenciálního nebo existenčního bytí (což je právě bytí), avšak ve smyslu zmenšeného bytí, což je pouhé „bytí po určité stránce“, a to i když se týká absolutního jsoucná. Toto absolutní jsoucné však s ohledem na toto zmenšené bytí doprovází pomyslný vztah.⁴²⁷

Podívejme se nejprve, jak Scotův výklad interpretuje Suárez. Podle něj zde Scotus rozlišuje *pomyslný vztah* (totiž *být myšlen*) od jeho *fundamentu*, jímž je vnější denominace *být myšlen*. Podle Suáreze je zde dvojí: *vnější denominace* „být poznán“, která je *reálná*, protože vyjadřuje *reálný* úkon Božího poznání, nakolik se týká možného předmětu. Tento úkon Božího poznání je „formou“, která je reálným korelátem této denominace; proto Suárez říká, že se tato

⁴²⁴ Pasáž v celém kontextu: Francisco Suárez: *DM* 54, 2.10: „Haec igitur corollaria satis, ut opinor, declarant, illam sententiam non posse esse veram quantum ad hanc generalem regulam, quod denominatio extrinseca ut sic constituat ens rationis. Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis. Antecedens patet, quia illa forma habet verum esse reale sine dependentia a ratione; ergo etiam denominatio ab illa proveniens, quamvis extrinseca, realis tamen est, et non est tantum obiective in intellectu, aut per negotiationem aut fictionem eius. Dices: hoc ipso quod est sola denominatio, non potest esse plus quam ens rationis, nam denominatio opus rationis est. Respondetur: si per denominationem quis intelligat impositionem nominis denominativi, illud quidem est opus rationis; sed nunc non agimus de impositione nominum; hoc enim modo etiam denominatio intrinseca, quantum ad impositionem nominis denominativi, est opus rationis; sed agimus de ipsarum rerum unionibus aut habitudinibus, in quibus talia denominativa nomina fundantur, quae non sunt opera rationis, sed in denominatione intrinseca est realis unio vel identitas, aut aliquid simile; in denominatione autem extrinseca quae ex rebus ipsis sumitur, est habitudo realis unius rei ad aliam, ex qua provenit ut illa res, ad quam est habitudo, denominetur per modum termini alterius habitudinis. Sub habitudine autem comprehendimus tam relationem praedicamentalem, quam transcendentalem.“ Kurzíva v překladu L. N.

⁴²⁵ Viz níže citát [67].

⁴²⁶ *DM* 54, 2.11: „Quocirca, ut recte notavit Scotus, loco citato, hae denominationes extrinsecae possunt fundare aliquod ens vel relationem rationis, si concipiuntur tanquam aliquid in re denominata; ipsae tamen praecise sumptae non sunt proprie entia rationis. Tale autem fundamentum non in ipsa re quae extrinsece denominatur sed in alia, a qua denominatur, et inde fit ut id quod concipitur per modum entis in re sic denominata, sit ens rationis.“

⁴²⁷ *Ord.* 1, d. 36, q. un., n. 44 (ed. Vat. VI, 288): „Ad secundum dico quod productio ista est in esse alterius rationis ab omni esse simpliciter, – et non est relationis tantum, sed et fundamenti; non quidem secundum esse essentiae vel existentiae (quod est esse verum), sed secundum esse deminutum, quod esse est esse secundum quid etiam entis absoluti, quod tamen ‚ens absolutum‘ secundum istud esse deminutum concomitatur relatio rationis.“ V kritické edici umísťují editoři závorku „(quod est esse verum)“ až za „sed secundum esse deminutum“; však čte jak uvedeno. Mám za to, že vzhledem ke kontextu je vyloučeno, že by Scotus nazýval *esse secundum quid* „esse verum“, neboť smysl celé pasáže směřuje právě k rozlišení *esse secundum quid* od *esse verum* (*essentiae et existentiae*), které lze přiznat jedině oné *intellectio*, na níž *esse secundum quid* poznání předmětu závisí. Snaha spojit *esse verum* s *esse secundum quid* vede editory ke zřejmě chybnému členění textu v n. 46 (viz níže pozn. 429) což dosvědčuje mylnost interpetačního předpokladu, jímž jsou vedeni při rekonstrukci textu.

denominace *de facto* nenachází v předmětu, který denominaci „přijímá“ („je denominován“), nýbrž v předmětu *od něhož tato denominace pochází* (tj. v tomto případě v Bohu). Teprve když tuto denominaci *být myšlen* uchopíme na způsob nějaké formy *v samotném denominovaném předmětu* (v myšlené věci), teprve tehdy fingujeme pomyslné jsoucnost, pomyslný vztah – neboť v samotném denominovaném předmětu se nic reálného, díky čemu mu daná denominace náleží, nenachází.

Když tedy Scotus (citát [67]) říká, že Bůh dává *esse secundum quid* absolutnímu jsoucnu, které dále s ohledem na toto bytí získává pomyslný vztah, interpretuje Suárez toto „absolutní jsoucnost“, o němž Scotus hovoří jako o „fundamentu“, jako *vnější denominaci*, která podle Suáreze představuje reálný fundament onoho pomyslného vztahu.

Mám však za to, že uvedený Scotův text nelze interpretovat tak, jak to činí Suárez. Scotus, jak se zdá, skutečně rozlišuje dvojí: totiž bytí absolutního „fundamentu“, a bytí pomyslného vztahu (*být poznán*). Avšak tímto fundamentem není fundament pomyslného vztahu ve smyslu *reálného fundamentu pomyslného jsoucnosti*, neboť reálný fundament pomyslného jsoucnosti je *ex definitione* nějaká reálná entita, na jejímž základě je dané pomyslné jsoucnost koncipována (v tomto případě je touto entitou reálný úkon Božího poznání). Scotus však o fundamentu říká, že mu Boží úkon poznání uděluje „bytí po určité stránce, odlišné od veškerého bytí reálného“. Je tudíž zřejmé, že Scotus zde nemá na mysli reálný fundament pomyslného vztahu jakožto pomyslného jsoucnosti, nýbrž jednoduše fundament (neboli subjekt⁴²⁸) pomyslného vztahu *jakožto vztahu*: tedy to, v čem tento vztah jakožto vztah inheruje. A to není Boží úkon poznání, nýbrž samotné „absolutní“ možné jsoucnost, které je Bohem koncipováno.

Než se budeme moci věnovat Scotovu výkladu podrobněji, je třeba zde upozornit na jistý možný zdroj nedorozumění, který se naskytá, zabýváme-li se pomyslnými vztahy, které jsou inverzní vůči vztahu nikoliv smyslového, ale rozumového poznání.

V případě vztahu *smyslového poznání*, jako je například vidění, můžeme rozlišit dvojí:

Za první: „býti viděn“ či „*esse visum*“ samotného absolutního předmětu vidění – což je jakési nové bytí, které tento předmět získá díky tomu, že je viděn, a jeho podstatou je buď vnější denominace od nějakého aktu vidění, anebo pomyslný vztah pasivního vidění inverzní vůči vztahu aktivního vidění (podle toho, který výkladový model zvolíme).

Za druhé (přistoupíme-li na analýzu pomocí pomyslných vztahů): „býti (rozumově) poznán“ či „*esse intellectum*“ onoho pomyslného vztahu ve viděném předmětu. Samo toto „býti poznán“ lze opět interpretovat buď jako vnější denominaci – tentokrát však od nějakého aktu rozumového poznání –, anebo jako další pomyslný vztah pasivního poznání, inverzní vůči vztahu aktivního poznání.

Pokud budeme uvažovat vztah *rozumového poznání*, situace bude zcela analogická: přistoupíme-li na analýzu pojmovým aparátem pomyslných vztahů, bude stále třeba rozlišovat dvojí pomyslný vztah:

Za první: pomyslný vztah samotného absolutního předmětu k rozumu jakožto jím myšleného, neboli „*esse intellectum*“ tohoto předmětu.

Za druhé: samotné pomyslné bytí výše zmíněného pomyslného vztahu spočívající zase v jeho pomyslném vztahu k rozumu, neboli *esse intellectum* pomyslného vztahu.

Důležité je, abychom ani v tomto případě, kdy na základě intencionálního vztahu rozumového poznání vzniká pomyslný vztah, jehož vlastním bytím je právě zase jenom „býti myšlen“, tyto dva různé pomyslné vztahy či dvě různá „*esse intellectum*“ nesměšovali.

Mám za to, že právě toto rozlišení má Scotus na mysli, když říká (citát [67]), že „produkce possibilití Božím rozumem je přivádí do bytí, které se svojí povahou liší od veškerého bytí reálného; a nejedná se jen o bytí vztahu, nýbrž i jeho fundamentu“. Je tu totiž jednak „*esse intellectum*“ Bohem koncipovaného předmětu, a jednak „*esse intellectum*“ pomyslného vztahu

⁴²⁸ Scotus mezi subjektem vztahu (to, co se vztahuje) a fundamentem vztahu (to, na základě čeho se vztahuje to, co se vztahuje) ne vždy důsledně terminologicky rozlišuje; tato skutečnost vedla v pozdní scholastice dokonce k nahrazení dvojice termínů „*subiectum*“ – „*fundamentum*“ dvojicí „*fundamentum remotum*“ – „*fundamentum proximum*“.

tohoto předmětu k Božímu poznání. Smysl tohoto Scotova citátu spočívá v tom, že na jednu stranu připouští oponentovi, že je zde nějaké bytí nejen pomyslného vztahu Bohem poznaného předmětu k Bohu, ale i subjektu tohoto vztahu, samotného „absolutního“ předmětu; na druhou stranu však Scotus popírá, že by z toho, že se jedná o absolutní předmět, vyplývalo, že jeho bytí musí být bytím *reálným* či bytím *naprosto*. Právě naopak: jedná se o bytí, které je „*alterius rationis ab omni esse simpliciter*“.

V čem však spočívá ona zcela specifická povaha (*ratio*) tohoto „bytí po určité stránce“ – „*esse deminutum*“? Abychom zodpověděli tuto otázku, podívejme se na pasáž, která následuje krátce po výše uvedeném citátu:

[68] A kdybys snad chtěl pátrat po nějakém pravém bytí tohoto [Bohem myšleného] předmětu jako takového, kromě onoho „bytí po určité stránce“, žádné takové není – leda nakolik se toto „bytí po určité stránce“ redukuje nějaké „bytí naprosto“, což je bytí samotného pojímajícího aktu. Toto „bytí naprosto“ však není formálně bytím toho, o čem se říká, že to „je po určité stránce“, nýbrž týká se tohoto [předmětu] jako svého termínu (*terminative*), nebo jako toho, čeho je principem (*principiative*) – takže se „[bytí] po určité stránce“ na toto „pravé bytí“ redukuje, a to v tom smyslu, že bez „pravého bytí“ tohoto [aktu] by nebylo „bytí po určité stránce“ onoho [předmětu].⁴²⁹

Scotus, jak se zdá, zdůrazňuje dva aspekty tohoto „bytí po určité stránce“:

Za prvé, vzhledem k subjektu tohoto bytí se *nejedná o žádné skutečné* či „*pravé*“ (*verum*) bytí – jinými slovy, říci, že nějaký předmět má toto „*esse deminutum*“, ve skutečnosti vůbec *neznamená* přisuzovat mu nějaké bytí (a tedy, jak říká Scotus, je zbytečné v předmětu po nějakém takovém bytí pátrat).

Za druhé, toto *esse deminutum* se „redukuje“ na nějaké skutečné bytí – ne však na skutečné bytí předmětu, o němž se vypovídá, nýbrž na skutečné bytí *aktu poznání* (*intellectio*), který se tohoto týká předmětu týká.

Je jistě otázkou, *jak silně* máme tuto redukci chápat. Je možné ji interpretovat v tom smyslu, že *esse deminutum* poznaného předmětu není *nic víc* než *esse reale* poznávajícího aktu, tedy pouhá vnější denominace poznaného předmětu od poznávajícího aktu? Anebo je zde pouze vztah *nutné a zároveň dostatečné podmíněnosti*: reálné bytí aktu je sice nutnou a dostatečnou podmínkou zmenšeného bytí jeho předmětu, toto zmenšené bytí je však přece něčím *navíc* vůči bytí reálnému? Existují nějaké důvody, proč přijmout spíše první než druhou interpretaci?

Věcných důvodů je možné uvést několik. Prvním z nich je ontologická úspornost – interpretace *esse cognitum* jako pouhé vnější denominace znamená redukci ontologického závazku dané metafyzické teorie, aniž by se snížila její explikační síla, neboť, jak se lze domyslet a jak ještě ukážeme, tato interpretace představuje v posledku redukci pomyslných jsoucen jako takových na vnější denominace.

Dalším a zásadním důvodem je skutečnost, že přílišné „hypostazování“ pomyslných jsoucen hrozí nekonečným regresem. Uvažujme jakýkoliv úkon rozumového poznání – např. Petr pojímá Jana obecným formálním pojmem „člověk“. Jan tudíž díky tomuto aktu získává pomyslné bytí jakožto objektivní pojem *člověk*. Řekneme-li však, že toto pomyslné či objektivní bytí

⁴²⁹ Ord. 1, d. 36, q. un., n. 46 (ed. Vat. VI, 289): „*Et si velis quaerere aliquod esse verum huius obiecti ut sic, nullum est quaerere nisi 'secundum quid'; nisi quod istud 'esse secundum quid' reducitur ad aliquod esse simpliciter, quod est eius ipsius intellectionis; sed istud 'esse simpliciter' non est formaliter esse eius quod dicitur 'esse secundum quid', sed est eius terminative vel principiative, ita quod ad istud 'verum esse' 'secundum quid' reducitur sic quod sine isto vero esse istius non esset illud 'esse secundum quid' illius.*“ Editoři spojují v rámci týchž uvozovek výraz „*verum esse secundum quid*“, avšak toto chápání gramatického členění textu je podle mého mínění neudržitelné. Za prvé proto, že na konci věty Scotus jasně kontrastuje „*verum esse*“ oproti „*esse secundum quid*“, tudíž se jedná o dva různé typy bytí; za druhé proto, že nebudeme-li chápat „*verum esse*“ a „*esse secundum quid*“ jako dva různé větné členy, věta pozbude gramatického smyslu. Sloučený výraz „*verum esse secundum quid*“ by totiž musel být gramatickým podmětem oné věty (jinak by větě podmět chyběl) – pak by ale nebylo jasné, na co se vztahuje předcházející zájmeno „*istud*“. Podle smyslu by se mělo vztahovat na „*esse simpliciter*“ (či „*esse verum*“), tento výraz je však příliš vzdálen, než aby bylo možné na něj poukázat zájmenem „*istud*“ (které – v kontrastu k „*illud*“ – poukazuje na blízký předmět, jak např. typicky manifestuje závěr věty). Mám tedy za to, že ve skutečnosti se ono „*istud*“ vztahuje na „*verum esse*“, a subjektem věty je pouze výraz „*lesse secundum quid*“, přičemž chybějící „*esse*“ se rozumí z kontextu, anebo omylem vypadlo, vzhledem k tomu, že by jinak byla dvě „*esse*“ za sebou. Takto členění dává text zcela jasný smysl (jak vysvítá z překladu), založený na důsledném kontrastu mezi *verum esse* a *esse secundum quid*.

(„být myšlen“; „*esse intellectum/cognitum*“) spočívá v *pomyslném vztahu* Jana jakožto pojatého k Petrovi, pak platí, že Jan není myšlen, neexistuje-li tento pomyslný vztah. Protože však je tento vztah pomyslným jsoucнем, nespočívá jeho existence v ničem jiném, než „být myšlen“. Tento vztah tudíž neexistuje, pokud *sám* není rozumem pojat, tj. pokud neexistuje zase *jeho* pomyslný vztah vůči nějakému pojímajícímu. A tento pomyslný vztah k pojímajícímu, skrze nějž existuje pomyslný vztah Jana k Petrovi, opět neexistuje, není-li sám předmětem myšlení, tj. nemá-li sám pomyslný vztah vůči nějakému pojímajícímu – a tak dále. V konečném důsledku z daných předpokladů vyplývá, že ke skutečnému pojmovému uchopení Jana jakožto člověka by Petr musel myslet nejen Jana, ale také pomyslný vztah „být myšlen“ Jana vůči Petrovi, pomyslný vztah tohoto pomyslného vztahu – a tak dále.

Absurdní důsledky tohoto typu analýzy vedly Suáreze a jiné myslitele k nahlédnutí toho, že samotný *fakt*, že nějaký předmět P je poznán či myšlen – neboli samotná vnější denominace *být myšlen* co do svého „ontologického importu“, *nezávisí* na existenci pomyslného vztahu *být myšlen* tohoto předmětu P. Jinými slovy, ono *esse cognitum* či *esse deminutum* předmětu P nespočívá v jeho pomyslném vztahu k pojímajícímu, který můžeme, ale nemusíme koncipovat, nýbrž již v pouhé skutečnosti, že existuje nějaký pojímající akt, jehož je P předmětem.

Je-li tomu však tak, pak si povšimněme, že mizí motivace, která stála za zavedením pomyslných vztahů jako zvláštních ontologických entit. Touto motivací byla potřeba vysvětlit pravdivost predikace typu *předmět P je myšlen* – potřeba nalézt „pravditele“ této propozice. Ukázalo se však, že pomyslný vztah (*být myšlen*) inherující v P roli takového pravditele hrát nemůže, neboť pravdivostní podmínky propozice *předmět p je myšlen* jsou splněny nezávisle na existenci takového pomyslného vztahu a ještě *dříve*, než případně takový vztah někdo koncipuje. Jaké tedy máme důvody předpokládat existenci nějaké *další* pomyslné entity – pomyslného vztahu *být myšlen*?

Na to lze namítnout, že důvod je jednoduše ten, že takový vztah přece koncipujeme – koncipovat ho musí dokonce i ten, kdo jeho existenci popírá, neboť jinak by věty, v nichž se termín „pomyslný vztah“ vyskytuje, neměly žádný smysl. Kdo říká, že žádná taková entita jako pomyslný vztah „být myšlen“ neexistuje, musí výrazem „pomyslný vztah“ něco mínit, a to, co míní, má tudíž přinejmenším *esse intellectum* (ve smyslu vnější denominace) a je to tudíž pomyslné jsoucnо.⁴³⁰

Taková námitka by ovšem vycházela z neporozumění navrhované teorii. Říkáme-li, že neexistuje nic takového jako pomyslný vztah *být myšlen*, který by byl odlišný od vnější denominace, pak netvrdíme, že výraz „pomyslný vztah *být myšlen*“ nic neoznačuje, nýbrž že to, co ve skutečnosti označuje, není nic jiného, než samotná vnější denominace, která je pokládána za jeho „fundament“. Jinými slovy, interpretační návrh nezní tak, že pomyslné vztahy neexistují, nýbrž že sice existují, *de facto* to však jsou vnější denominace.

Na to lze ovšem dále namítnout: mezi vnější denominací a pomyslným vztahem je přece rozdíl (jak ukázal Suárez v citátu [65]): vnější denominace je přece *reálná* a existuje nezávisle na rozumu (předměty jsou viděné, poznané, atd. bez ohledu na to, zda tento fakt samotný někdo poznává či nikoliv), zatímco pomyslné vztahy (a pomyslná jsoucnа vůbec) existují pouze natolik, nakolik jsou někým myšlena.

I tuto námitku lze však, jak se domnívám, uspokojivě zodpovědět. Tvrzení, že pomyslné vztahy existují pouze natolik, nakolik jsou myšleny, je třeba chápat tak, že pomyslným vztahem míníme vnější denominaci *nakolik je myšlena*. Hovoříme-li tudíž o vnější denominaci *jako* o pomyslném vztahu, pak platí, že *jako* pomyslný vztah existuje *pouze* jakožto myšlena. Z toho však nevyplyvá, že by *nějakým jiným způsobem*, totiž nikoliv jako pomyslný vztah, nýbrž jako reálná vnější denominace (jejíž reálné bytí spočívá v posledku v bytí nějakého reálného vztahu, jehož termínem je denominovaný předmět), tento pomyslný vztah nemohl existovat i nezávisle na pojímajícím rozumu.

⁴³⁰ Toto je tradiční scholastický argument ve prospěch existence pomyslných jsoucn, který D. Novotný nazývá „ontologickým důkazem pomyslných jsoucn“ – viz D. Novotný: „Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suárezian Scholasticism“, str. 125–126.

To si lze přiblížit na analogii vztahu reálného objektivního pojmu a jeho reálného předmětu. Objektivní pojem *jakožto objektivní pojem* nemůže existovat jinak, než jako předmět mentálního aktu – formálního pojmu. A přesto je to *táž* entita, která existuje jak jako objektivní pojem v rozumu, *tak* jako reálný předmět nezávisle na rozumu – v tomto druhém aspektu ji ovšem nenazýváme objektivním pojmem. Podobně jedna a tatáž entita, která je v realitě vnější denominací, může být pojata jako pomyslný vztah. *Jakožto takto pojatá* nemůže existovat „mimo rozum“; jiným způsobem však bezpochyby ano.

V tomto bodě by mohla vzniknout pochybnost: neredukujeme snad tímto způsobem pomyslná jsoucna zcela na jsoucna reálná? Vždyť je přece jistý rozdíl mezi reálným vztahem *vidět* a pouze pomyslným vztahem *být viděn*; z uvedeného výkladu se však zdá, že „pomyslnost“ vztahu *být viděn* není větší, než „pomyslnost“ jakéhokoliv objektivního pojmu – tedy např. objektivního pojmu vztahu *vidět*.

Odpověď na tuto pochybnost má dvě části: Za prvé – ano, jedná se skutečně o redukci pomyslných jsoucen na jsoucna reálná; ovšem tato redukce byla od počátku naším cílem, neboť, jak se zdá, tato redukce je předpokladem konsistentní interpretace Scotovy koncepce jsoucna. Za druhé – tato redukce však neimplikuje setření rozdílu mezi reálným a pomyslným jsoucnem, tj. především mezi reálným a pomyslným vztahem. Rozdíl mezi reálným vztahem *vidět* a pouze pomyslným vztahem *být viděn* totiž spočívá v tom, že zatímco reálný vztah *vidět* je v objektivním pojmu koncipován v podstatném ohledu (tj. necháme-li stranou charakteristiky, jimiž se objektivní pojmy *vůbec* liší od svých předmětů) *tak jak reálně je*, pomyslný vztah *být viděn* je v objektivním pojmu koncipován *jinak, než je*: pomyslný vztah je totiž koncipován jako forma inherující v předmětu tohoto pojmu, *reálně* se však jedná o formu *mimo* tento předmět.

Proti tomuto výkladu lze vznést poslední námitku: jestliže je pomyslný vztah v objektivním pojmu koncipován *jinak*, než jak reálně je, pak se zdá, že takový pojem nelze pravdivě predikovat o reálném předmětu – predikace typu „Jan je viděn Pavlem“ budou nepravdivé.

Tuto námitku lze v jistém smyslu připustit: skutečně, pokud bychom touto predikací mínili, že v Janovi reálně inheruje jakási forma, která jej činí viděným Pavlem, jednalo by se o nepravdivou predikaci. Pokud však predikujeme pomyslné vztahy, nemíníme obvykle tvrdit, že se reálně vyskytují tak, jak jsou myšleny, nýbrž pouze to, že se reálně vyskytuje nějaká entita, kterou pojmáme na způsob pomyslného vztahu. A v tomto smyslu se jedná o predikaci pravdivou, neboť taková entita skutečně existuje – je to vnější denominace Jana, pocházející od Petrova aktu vidění, jejíž reálné bytí spočívá v reálném bytí tohoto Petrova aktu vidění.

Je-li tudíž uvedená argumentace správná, pak se zdá, že z věcného hlediska není žádný důvod, považovat pomyslné vztahy za něco jiného, než určité způsoby pojmání vnějších denominací. Můžeme však uvést nějaké doklady pro to, že Scotus takto pomyslné vztahy skutečně chápal?

Pokud jde o Scotův výklad v *Ordinatio*, o nějž jsme se doposud opírali, mám za to, že doložit tuto interpretaci přesvědčivěji než poukazem na Scotovo tvrzení o tom, že *esse deminutum* se „redukuje“ na nějaké *esse simpliciter*, a že v předmětu majícím pouze ono *esse deminutum* bychom marně hledali nějaké skutečné bytí, pravděpodobně není možné⁴³¹ – jak již bylo vícekrát řečeno, Scotovo chápání povahy pomyslných jsoucen se nezdá být v tomto směru zcela vyjasněné.

Na druhou stranu, Peter King ve své studii „Duns Scotus on Mental Content“ argumentuje, že pozdní Scotova díla prozrazují jeho jasný příklon k redukci objektivního bytí na bytí pojímajícího aktu, a jako doklad uvádí např. skutečnost, že tuto nauku po Scotově smrti výslovně hájil Scotův sekretář Vilém z Alnwicku.⁴³² Kingova interpretace Scotova chápání objektivního bytí je ovšem, jak jsem se pokusil ukázat výše,⁴³³ nepřijatelná v tom ohledu, nakolik popírá identitu objektivního pojmu a reálného předmětu (a následně chápe objektivní pojem (Kingovou terminologií „*cognitive content*“) jako pouze formálně odlišný od kognitivního

⁴³¹ Viz citát [68] na str. 111 a jeho následující rozbor.

⁴³² Peter King: „Duns Scotus on Mental Content“, str. 20.

⁴³³ Kap. 5.1.

aktu;⁴³⁴ mám však za to, že samotná redukce objektivního bytí na reálné bytí kognitivního aktu je na tomto problému logicky nezávislá. Sám King zdůvodňuje své zamítnutí alternativy, že bychom objektivní bytí předmětu měli chápat jako vnější denominaci tohoto předmětu vzatou z kognitivního aktu, slovy:

[69] Ani to [tj. objektivní bytí] není nepřímý způsob vyjadřování o skutečném domě, jeho vnější denominace, protože kdyby tomu tak bylo, objektivní bytí by nebylo vnitřní součástí myšlenkového aktu.⁴³⁵

Ovšem tento důvod se zdá být zmatečný: přece právě jedině v případě, že budeme objektivní bytí chápat jako vnější denominaci takto jsoucího předmětu, je můžeme „reálně“ umístit *mimo* něj. Není žádný spor v tom, chápat objektivní bytí jako *de facto* spočívající v reálném bytí myšlenkového aktu, a zároveň jako vnější denominaci jeho předmětu. Právě naopak: vzhledem k tomu, že se tento myšlenkový akt týká samotného reálného předmětu, můžeme říci, že *jeden a tentýž* předmět má *jak* reálné, *tak* objektivní bytí.

Je-li celá výše uvedená argumentace v jádru správná, pak se nám podařilo úspěšně obhájit redukci objektivního bytí a potažmo pomyslných vztahů na vnější denominace, a to jak věcně, tak jako možnou interpretaci Scotovy nauky. Zbývá ukázat, jak tato interpretace umožňuje řešit problémy týkající se vzájemných vztahů logické a metafyzické možnosti a pojmu reálného a pomyslného jsoucna, které nás k její konstrukci motivovaly.⁴³⁶

Jádrem většiny výše uvedených aporií je diskrepance mezi tím, že Scotus na jednu stranu chápe pojem (reálného) jsoucna jako nejobecnější možný pojem, který je koextenzivní s pojmem metafyzicky možného, definovaným prostřednictvím vnitřní bezrozpornosti a zároveň kapacity reálně existovat; na druhou stranu však, jak se zdá, připouští celou třídu pomyslných jsoucen, která jsou inteligibilní a bezrozporná – tyto vlastnosti sdílejí s reálnými jsoucny, což zpochybňuje maximální obecnost pojmu reálného jsoucna – a zároveň nemohou reálně existovat – což zpochybňuje koextenzivnost bezrozpornosti a existenční kapacity.

Jak řeší redukce pomyslných vztahů na vnější denominace tuto interpretační obtíž?

Za prvé je třeba říci, že předpokladem tohoto řešení je, že rozsah pomyslných jsoucen omezíme na pomyslné vztahy – jak to ostatně Scotus sám přinejmenším v jednom textu činí.⁴³⁷ Pomyslné vztahy hrají v rámci pomyslných jsoucen naprosto dominantní roli, a po pravdě řečeno si nejsem si vědom textu, kde by Scotus negace a privace výslovně radil mezi pomyslná jsoucna. Konečně, pokud jde o „chiméry“, tj. jsoucna rozporná, těm se budu věnovat zvlášť níže.

Omezíme-li tedy oblast pomyslných jsoucen na pomyslné vztahy, zdá se především zřejmé, budeme-li je chápat jako pouhé způsoby pojmání sice vnějších, avšak *reálných* denominací, pak odpadají všechny problémy, které působí koncepce jakési zvláštní říše pomyslných jsoucen, obsahující bezrozporné entity, které však nemohou reálně existovat. Podle navržené koncepce žádná taková říše neexistuje: pomyslná jsoucna nejsou ničím *navíc* oproti říši reálných jsoucen, nepřinášejí nějaký dodatečný ontologický závazek, nýbrž jsou to pouze způsoby pojmání reálných jsoucen. Nakolik je uvažujeme co do jejich reálného obsahu (tj. nakolik vyjadřují reálné vnější denominace), *mohou* reálně existovat a běžně reálně existují. To však, jak už bylo i výše vysvětleno, není v rozporu s tím, když se v jiném smyslu říká, že reálně existovat nemohou – tato nemožnost existence se jich totiž týká pouze do té míry, *nakolik jsou pomyslnými vztahy*. Ovšem po této stránce pomyslné vztahy nejen že nemohou reálně existovat, nýbrž, jak mám za to, jsou i vnitřně rozporné – dokonce je to *právě tato jejich vnitřní rozpornost*, co jim v možnosti reálné existence brání.

Pomyslné vztahy totiž nemohou existovat pouze natolik, nakolik bychom je chtěli chápat jako *reálné formy* inherující v jimi denominovaném předmětu a činící jej termínem nějakého

⁴³⁴ P. King: „Duns Scotus on Mental Content“, str. 18, pozn. 35.

⁴³⁵ Pro celý kontext s originálem textu a referencí viz citát I29I na str. 68.

⁴³⁶ Viz výše, kap. 6.3.2, str. 91–92; a kap. 7.1.1, str. 103–106.

⁴³⁷ Viz citát I61I na str. 103.

reálného vztahu. Je však *vnitřní rozpor* v tom, aby nějaká reálná forma činila svůj subjekt *termínem* nějakého vůči tomuto subjektu vnějšího vztahu. Taková forma by totiž musela udělovat formální účinek jinému jsoucnu než tomu, v němž inheruje jako v subjektu. *Činit X termínem vztahu R* totiž znamená *působit, že Y se vztahuje k X*; forma, která činí nějaký předmět (X) termínem vztahu (R), tudíž udílí formální účinek subjektu tohoto vztahu (Y). Forma však uděluje formální účinek pouze té entitě, v níž inheruje, neboť forma je vnitřní příčina a její kauzalita tudíž spočívá v tom, že se svému účinku sama svojí entitou sdílí; a žádná forma nemůže (v rámci předpokladů aristotelské ontologie) inherovat ve více subjektech. Je tudíž rozpor v tom, aby nějaká forma udílela svůj formální účinek více než jednomu subjektu (totiž tomu, v němž inheruje). Pojem reálné formy, která formálně činí svůj subjekt *termínem* nějakého vztahu, je tudíž *vnitřně rozporný*: taková forma by inherovala v *termínu* vztahu, formální účinek by však udělovala *subjektu* tohoto vztahu. A *to* je důvod, proč pomyslné vztahy nemohou *jako takové* reálně existovat.

Uvedeným způsobem je tedy vyřešen zásadní problém vztahu mezi logickou možností (bez-rozporností) na jedné straně a schopností existence či metafyzickou možností na straně druhé. Ukazuje se, že z důsledné korelace mezi těmito dvěma pojmy není nutné slevovat, pomyslná jsoucna interpretovaná uvedeným způsobem nepředstavují protipříklad – můžeme je totiž chápat buď jako entity bezrozporné, a tedy schopné reálné existence, anebo jako entity reálné existence neschopné, avšak rozporné. Tato dvojí možnost pojetí pomyslných jsoucen také představuje klíč ke smíření konfliktních Scotových vyjádření, z nichž na jednu stranu vyplývá, že mimo oblast reálného jsoucna se vyskytují pouze entity vnitřně rozporné, na druhou stranu však Scotus chápe pomyslná jsoucna jako bezrozporná.

Redukcí pomyslných jsoucen na vnější denominace a z této redukce vyplývající možnost jejich dvojího chápání se rovněž řeší problém povahy maximálního, „všerozsáhlého“ pojmu jsoucna – totiž zda se jedná o pojem „transcendentální“, zahrnující pouze reálné entity, anebo pojem „supertranscendentální“, zahrnující mimo reálných jsoucen i jsoucna pomyslná. Chápeme-li totiž pomyslná jsoucna po jejich „bezrozporné“ stránce, patří, nakolik jsou jako taková reálnými entitami schopnými reálné existence, samozřejmě do rozsahu *reálného* jsoucna. Chápeme-li je naopak jako entity *mimo* rozsah reálného jsoucna, musíme jim upřít i jejich bezrozpornost, jak bylo ukázáno výše – čímž vlastně celý problém „supertranscendentálního“ pojmu zmizí.

Dalším z problémů, které uvedená koncepce řeší, je otázka původu pojmového obsahu pomyslných jsoucen: je zřejmé, že za uvedených předpokladů není nutné jakkoliv zužovat univerzální platnost Scotova receptivismu, neboli jeho přesvědčení, že rozum není schopen sám od sebe produkovat své obsahy, nýbrž je odkázán na jejich abstrakci z reality zprostředkované smysly.

Poslední podstatnější otázkou, která zůstává nevyřešena, je problém konfliktních Scotových vyjádření ohledně inteligibility „chimér“ – rozporných fikcí. Jak jsme viděli, Scotus tyto entity na jednu stranu vylučuje z oblasti toho, co je inteligibilní, na druhou stranu si však uvědomuje, že jakési inteligibilní bytí jim je třeba přiznat, jinak by nemohly figurovat v rámci smysluplných a dokonce pravdivých predikací typu *chiméra je chiméra*.

Naše řešení tohoto problému bude obdobné jako vyrovnání s „ontologickým důkazem pomyslných jsoucen“, ⁴³⁸ neboť jádro obtíže je totéž. Je nepochybné, že výraz „chiméra“ nebo „kulatý čtverec“ něco znamená, a tedy daným pojmem něco pojímáme – což je předpoklad, který dostačuje pro možnost pravdivých predikací výše uvedeného druhu. Z tohoto předpokladu však nevyplývá, že to, co pojímáme, je nějaký pomyslně existující rozporný předmět. Spíše je tomu tak (přesně v souladu se Scotovým výkladem reprodukováným v citátech [45], [47], [48] a [49] na str. 88–90), že pojímáme několik *různých* předmětů, které jsou samy o sobě vnitřně bezrozporné (a tedy metafyzicky možné!), avšak navzájem nekompatibilní. Žádná říše rozporných předmětů tudíž neexistuje – přesto však naše rozporné pojmy nejsou „bezpředmětné“. V tomto smyslu je tudíž třeba chápat místa, kde se Scotus vyjadřuje, jako by rozporné

⁴³⁸ Viz pozn. 430.

entity byly inteligibilní:⁴³⁹ tato inteligibilita se netýká těchto entit jako takových, nýbrž „metafyzických částí“, z nichž jsou fingovány.

Je zřejmé, že právě nastíněná interpretace nemůže odstranit všechny výše zmíněné diskrepance zcela bezesbýtku. Jak již bylo několikrát řečeno, je patrně třeba připustit, že Scotus svoji teorii pomyslných jsoucen neměl do hloubky promyšlenou, a tudíž naprostý soulad všech jeho textů ani není možné očekávat. Naším úkolem zde však není zabývat se dopodrobna Scotovou teorií pomyslných jsoucen, nýbrž objasnit jeho pojem jsoucna reálného. V tomto ohledu uvedená interpretace umožňuje důsledně zachovat základní principy Scotova pojetí reálného jsoucna, které tvoří páteř celé jeho metafyzické koncepce a které byly výše uvedenými interpretačními problémy zpochybněny. Jedná se zejména o následující teze, jejichž výčtem můžeme tuto kapitolu uzavřít:

- Veškerý obsah všech našich pojmů pochází z reality, a to skrze abstrakci ze smyslových dat; rozum není schopen žádný obsah vyprodukovat (a to ani obsah pojmů pomyslných jsoucen),
- Existence není svébytným reálným principem přistupujícím k esenci; metafyzická možnost jsoucna, definovaná jako schopnost existovat, tudíž nemůže spočívat ve vzájemné kompatibilitě esence (či metafyzické části esence) a existence jako dvou entit majících svůj vlastní formální obsah („*ratio*“), nýbrž musí se chápat jako záležitost *vnitřní konstituce* esence.
- Metafyzická možnost jako konvertibilní charakteristika reálného jsoucna se tudíž redukuje na vnitřní bezrozpornost, a je tedy striktně koextenzivní s možností logickou.
- Metafyzicky možné entity vyčerpávají Scotovu „ontologii“; veškeré další inteligibilní entity se v posledku redukují na entity metafyziky možné, tedy na reálné jsoucno.
- Nejobecnější možný pojem je tudíž pojem *reálného jsoucna*, který ve svém rozsahu zahrnuje vše to, co díky vnitřně bezrozporné esenci může reálně existovat.

7.2 POVAHA REÁLNÉHO JSOUCNA

7.2.1 Jednoznačnost a transcendentalita pojmu jsoucna

V předchozí kapitole jsme zodpověděli otázku po rozsahu pojmu jsoucna jakožto nejobecnějšího možného pojmu, který můžeme přirozeně získat abstrakcí, omezením rozsahu tohoto pojmu na *reálná jsoucna*, neboli entity, které mohou existovat. Otázka, která logicky následuje, zní: *kteří přesně entity patří do rozsahu reálného jsoucna?* Je možné nějak blíže specifikovat rozsahové limity takto vymezeného pojmu?

Celková povaha Scotovy metafyziky je zásadně určena jeho tezí, že rozsah pojmu reálného jsoucna, tak, jak byl výše definován a jak jej můžeme získat abstrakcí ze smyslově dostupných a omezených entit, není omezen na tyto konečné empirické entity, nýbrž zahrnuje kromě nich též *jsoucno nekonečné* – Boha. Schopnost nějakého pojmu svým rozsahem přesáhnout – „transcendovat“ – oblast konečného jsoucna Scotus nazývá „transcendentalitou“ tohoto pojmu; uvedenou fundamentální tezi Scotovy metafyziky tudíž můžeme stručně vyjádřit jako *tezi o transcendentalitě jsoucna*.⁴⁴⁰

Je dostatečně zřejmé, že je to právě teze o transcendentalitě jsoucna, která propojuje „ontologicky“ pojatý projekt metafyzického zkoumání s tematikou přirozené teologie – a to přinejmenším v tom ohledu, že poznatky získané v rámci metafyziky o jsoucnu jako takovém bude možné *eo ipso* aplikovat i na Boha. Že už tím metafyzické zkoumání získává zcela nový

⁴³⁹ Viz citát [62] na str. 104.

⁴⁴⁰ Pokud jde o Scotovu nauku o transcendentalitě pojmu jsoucna, zde se můžeme opřít o podrobné zpracování tohoto tématu ve výše uvedených pracích, jejichž závěry zde můžeme pouze shrnout, případně doplnit. Viz literatura uvedená v pozn. 225, a dále: A. Wolter: *Transcendentals*, str. 65–99, T. A. Barth: „Being, Univocity and Analogy according to Duns Scotus“, dále literatura citovaná níže.

a závažný rozměr, je zřejmé. Jak ovšem uvidíme, ve skutečnosti se tato spjatost poznání jsoucna jako jsoucna a poznání Boha v rámci metafyziky ukáže jako ještě mnohem hlubší a zásadnější.

Duns Scotus si je velmi dobře vědom klíčové role, kterou transcendentalita jsoucna hraje v jeho metafyzickém projektu (a potažmo i v rámci zjevené teologie). Jeho argumentace ve prospěch této teze tudíž tvoří zcela záměrně úhelný kámen jeho metafyziky.

Argumentaci v tomto smyslu lze vystavět v zásadě dvěma způsoby: buď je možné vyjít z předpokládaného *rozsahu* pojmu jsoucna, tvořeného společně Bohem a konečnými jsoucnými, a dokazovat, že tento rozsah lze zachytit jedním společným pojmem, anebo lze vyjít z *obsahu* pojmu jsoucna získaného abstrakcí z konečných jsoucných a dokazovat, že jeho *rozsah* je natolik široký, že do něj spadá i jsoucno nekonečné.⁴⁴¹ Můžeme si povšimnout, že ze systematického hlediska je druhý způsob argumentace „čistší“ v tom ohledu, že neoperuje předem s již nějak definovaným pojmem Boha, a je tudíž méně náchylný k upadnutí do argumentační závislosti na premisách ohledně Boží poznatelnosti, nebo dokonce existence.

Duns Scotus *de facto* užívá obou argumentačních postupů. Pokud jde o postup první, jedná se vlastně o slavnou Scotovu argumentaci ve prospěch *jednoznačnosti* pojmu jsoucna – jak totiž vyplývá z výše uvedeného Scotova kritéria jednoznačnosti pojmu,⁴⁴² hájit jednoznačnost nějakého pojmu vlastně znamená hájit *existenci* takového pojmu *vůbec*, neboť neexistuje nic takového jako „nejednoznačný pojem“. Spočívá-li jednoznačnost pojmu v jeho jednotě, „nejednoznačný pojem“ by nebyl pojmem jedním, nýbrž *dvěma*. Důkaz transcendentality pojmu jsoucna tudíž v rámci Scotových předpokladů spadá v jedno s důkazem jeho jednoznačnosti vzhledem ke jsoucnu konečnému a jsoucnu nekonečnému, neboli, jak se Scotus vyjadřuje, vzhledem k Bohu a stvoření.

Jak víme,⁴⁴³ do svého komentáře k *Metafyzice* Scotus již systematický výklad své zralé nauky o jednoznačnosti jsoucna nevětil. Klíčová místa, kde Scotus jednoznačnost pojmu jsoucna podrobně hájí, je tudíž třeba hledat v jeho teologických spisech, z nichž nejvýznamnější je již kriticky vydaná první část třetí distinkce 1. knihy *Ordinatio*.⁴⁴⁴ Scotův výklad je zde proto zasazen do kontextu teologické problematiky a neřídí se přísně systematickými filosofickým ohledy. Jeho argumentace je však velmi komplexní: v příslušné pasáži *Ordinatio* Scotus uvádí ne méně než pět různých, podrobně vypracovaných argumentů, které dokazují existenci *nějakého* jednoznačného pojmu společného Bohu a stvoření; tyto argumenty pak doplňují detailní odpovědi na námítky, takže celá pasáž čítá v kritické edici 20 stran.⁴⁴⁵ Konkrétně jednoznačnosti pojmu *jsoucna* se týká vlastně pouze *první* z těchto pěti argumentů⁴⁴⁶ – druhý, třetí a pátý dokazuje pouze existenci společného jednoznačného pojmu obecně a čtvrtý dokazuje jednoznačnost pojmů čistých dokonalostí.⁴⁴⁷

Scotovy obecné argumenty pro možnost jednoznačného pojmu zachycujícího jak Boha, tak stvořené věci ovšem nejsou pro problém jednoznačnosti pojmu *jsoucna* zcela irrelevantní: obvyklé důvody, které totiž tradice vznáší *proti* jednoznačnosti pojmu jsoucna vůči Bohu a stvoření, jsou totiž principiálního charakteru, ukazují nemožnost existence jednoznačného pojmu společného Bohu a stvoření *vůbec*. Dokáže-li se tedy naopak principiální *možnost* postihnout Boha nějakým pojmem jednoznačným vůči němu a stvořeným věcem, zdá se, že nebude žádný důvod upírat takový charakter právě pojmu jsoucna.

⁴⁴¹ Pro odlišnou klasifikaci různých Scotových argumentů ve prospěch transcendentality pojmu jsoucna viz S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 74.

⁴⁴² Viz kap. 5.2.

⁴⁴³ Viz str. 60.

⁴⁴⁴ *Ord* I, d. 3., p. 1, q. 1–2, n. 26n. (ed. Vat. III, 18n).

⁴⁴⁵ Ed. Vat. III, 18–38.

⁴⁴⁶ Stručné shrnutí Scotovy argumentace viz též: M. Chabada: „K niektorým argumentom ve prospěch jednoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsu Scota“; též: *Ján Duns Scotus* 121–123, S. Sousedík: *Jan Duns Scotus* str. 77–80. Podrobnější pojednání viz L. Honnefelder: *Ens inquantum ens*, str. 286–313; Honnefelder ovšem prezentuje všech pět argumentů jako argumenty pro jednoznačnost pojmu *jsoucna*, navzdory obsahové stránce svého výkladu.

⁴⁴⁷ K pojmu čisté dokonalosti viz A. Wolter: *Transcendentals*, str. 162–175.

Ba co více – zdá se dokonce, že platí implikace: *jestliže existuje nějaký jednoznačný pojem společný Bohu a stvořeným věcem, pak pojem jsoucna je takovým pojmem*. O tento předpoklad se Scotus implicitně opírá, když později rekapituluje první dva z výše zmíněných argumentů, přičemž druhý z nich výslovně vztahuje na pojem jsoucna.⁴⁴⁸ Z tohoto důvodu se následující výklad omezí na první dva argumenty.

Ještě než se ale budeme věnovat těmto argumentům konkrétně, položme si otázku: Co to vlastně znamená, dokázat existenci jednoho pojmu, vypovídajícího jednoznačně jak o Bohu, tak o všech stvořených věcech? Jak víme,⁴⁴⁹ jednota objektivního pojmu spočívá v jeho dokonalé abstrahovanosti od všech známek, jimiž se navzájem rozlišují předměty, které spadají do rozsahu tohoto pojmu. Podmínkou možnosti takové abstrakce pak je, aby pojem, který má být abstrahován, nebyl s některou z těchto rozlišujících známek nutně spjat, takže by v něm byla virtuálně (a ovšem ani formálně) obsažena. Jinými slovy, má-li být pojem jsoucna jednoznačný vzhledem k Bohu a stvoření, musí být logicky *indiferentní* vzhledem ke známkám, které Boha a stvoření konstituují v jejich vzájemné odlišnosti, neboli nesmí ani jednu z nich nutně obsahovat ani nutně vylučovat.

Takových známek, jimiž se Bůh liší od veškerého stvoření, je samozřejmě více. Duns Scotus však má za to (a tento závěr podrobně zdůvodňuje⁴⁵⁰), že u kořene všech těchto rozdílů leží Boží *nekonečnost* v protikladu ke *konečnosti* všech ostatních jsoucen.⁴⁵¹ Dokázat jednoznačnost pojmu jsoucna zahrnujícího jak Boha, tak stvořené věci tudíž znamená dokázat jeho indiferentnost vůči konečnosti a nekonečnosti.

První argument, který Scotus pro takto pochopenou jednoznačnost pojmu jsoucna podává, lze shrnout následovně:⁴⁵² Mnoho filosofů mělo jistotu o tom, že to, co považovali za první princip všech věcí, je jsoucno, přitom však neměli jistotu o tom, zda jde o jsoucno stvořené či nestvořené, konečné či nekonečné – tj. zda má atributy Boží, nebo nikoliv. Například staří filosofové přisuzovali atributy prvního principu jsoucnům, která ve skutečnosti Bohem nejsou – vodě, ohni, vzduchu atd. Vzhledem k tomu, že se v tom mýlili, nemohli si mít v tomto přesvědčení jistotu, neboť jistota implikuje pravdivost. Zároveň ale nepochybně neměli ani jistotu o opaku (jinak by netvrdili to, co tvrdili).

Avšak jestliže má někdo jistotu, že pojem X se pravdivě predikuje o nějakém subjektu, kdežto o pojmu Y tuto jistotu nemá, pak to znamená, že Y není v X nijak obsažen – jinak by se jistota ohledně X musela týkat i Y.

Z toho vyplývá, že pojem *jsoucna* se liší od pojmů *konečného* a *nekonečného*, *stvořeného* a *nestvořeného* tak, že neobsahuje ani jeden z těchto rozlišujících atributů. To však dále znamená, že může být od těchto rozlišujících atributů dokonale abstrahován, zároveň je však s nimi slučitelný. Neboť kdyby pojem jsoucna s jedním z dané dvojice atributů slučitelný nebyl, znamenalo by to, že přinejmenším virtuálně obsahuje atribut opačný (co je neslučitelné s nekonečností, je nutně konečné, atd.) – a tedy od něj nemůže abstrahovat, což je v rozporu s již dokázaným předpokladem. Jestliže je však pojem jsoucna slučitelný s božskými atributy i s atributy stvořeného jsoucna, pak je vůči těmto atributům indiferentní – což mělo být dokázáno.

Druhý Scotův argument je v jádru velmi prostý: vycházíme-li z předpokladu, že veškerou svoji pojmovou výbavu člověk získává abstrakcí ze stvořených věcí,⁴⁵³ tak pokud *vůbec* dispo-

⁴⁴⁸ Ord. 1, d. 3, p. 1, q. 3, n. 139 (ed. Vat. III, 87): „Secundam rationem pertracto sic: Sicut argutum est etiam quod Deus non est cognoscibilis a nobis naturaliter nisi ens sit univocum creato et increato, ita potest argui de substantia et accidente.”

⁴⁴⁹ Viz kap. 5.2, str. 71.

⁴⁵⁰ Viz Ord. 1, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 58–60 (ed. Vat. III, 40–42).

⁴⁵¹ Srov. DPP 4.9 (4.46|67): „Numquid intellectui meo parvo poteris concludere: Nona conclusio: Te esse infinitum et incomprehensibilem a finito? Tentabo inferre conclusionem valde foecundam, quae si in principio fuisset de te probata, praedictorum quam plurima faciliter patuissent.”; dále Ord. 1, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 59 (ed. Vat. III, 40–41): „Probatur perfectio istius conceptus [scil. conceptus entis infiniti], tum quia iste conceptus, inter omnes nobis conceptibiles conceptus, virtualiter plura includit – sicut enim ens includit virtualiter verum et bonum in se, ita ens infinitum includit verum et bonum infinitum, et omnem perfectionem simpliciter sub ratione infiniti...” K tomu srov. R. Cross: *Duns Scotus on God*, str. 91.

⁴⁵² Viz Ord. 1, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 27–34.

⁴⁵³ Viz citát [64] na str. 106.

nujeme nějakými pojmy, které lze pravdivě predikovat o Bohu, jedná se o pojmy abstrahované ze stvořených věcí, a tedy pojmy pravdivě predikovatelné o stvořených věcech, a tedy pojmy kompatibilní jak s Božími atributy, tak s atributy stvořených věcí, tj. pojmy indiferentní vůči Bohu a stvoření, dokonale abstrahované od atributů obou. Je-li však pojem jsoucna tím nej-
obecnějším možným pojmem (zde již Scotův argument domýšlíme a konkretizujeme s ohledem na pojem jsoucna), pak se zdá, že o Bohu nemůžeme získat žádný obsažnější poznatek bez toho, abychom o Něm poznali, že je jsoucnem; jestliže tedy vůbec získáváme přirozenou abstrakcí nějaký pojem aplikovatelný na Boha, jistě je to přinejmenším pojem jsoucna.⁴⁵⁴

Jak zhodnotit uvedené dva argumenty? Vezměme nejprve argument druhý. Zdá se, že přijmeme-li základní Scotova epistemologická východiska, argument je v pořádku; nutnost přijmout jeho závěr však závisí na klíčové premise – totiž že *jsme schopni přirozeně poznat Boha*. Tato premisa je Achillovou patou argumentu, neboť skutečnost, že takové poznání je možné, je vysoce problematická – neboť v podstatě předpokládá *existenci* Boží, a tedy vlastně již uskutečněný *důkaz Boží existence*. Scotův výklad o jednoznačnosti pojmu jsoucna ovšem v *Ordinatio* následuje až po důkazu Boží existence; na první pohled by se však zdálo, že nauka o pojmu jsoucna je z povahy věci fundamentálnější, než případný důkaz Boží existence. Zdálo by se, že důkaz Boží existence *předpokládá*, že mám k dispozici transcendentální pojmy, tj. přinejmenším pojem jsoucna. Druhý důkaz jednoznačnosti pojmu jsoucna vzhledem k Bohu a stvoření ovšem takovýmto nezávislým důkazem transcendentality pojmu jsoucna není.

Jak je tomu s důkazem prvním? Argument v zásadě říká, že vzhledem k tomu, že lze o některých jsoucnech být na pochybách, zda jsou konečná či nekonečná, nemůže být ani pojem konečnosti, ani pojem nekonečnosti obsažen v pojmu jsoucna. Lze však o tento subjektivně-epistemický základ bezpečně opřít závěr ohledně vzájemného *logického* vztahu dvou pojmů? Podívejme se na tento problém poněkud blíže.

Víme, že Scotus rozlišuje dvojí typ obsaženosti pojmů, *formální* a *virtuální*, přičemž logická konsistence vylučuje jak formální, tak virtuální obsaženost neslučitelných známek. Má-li být tedy pojem jsoucna dokonale abstrahovaný od pojmů konečnosti a nekonečnosti, tak, aby byl s oběma slučitelný, nesmí ani konečnost a nekonečnost obsahovat ani formálně, ani virtuálně.

Můžeme však opravdu ze skutečnosti, že je může ohledně dvou pojmů nastat různý epistemický stav (jistota–pochybnost) vyvodit, že „pochybný“ pojem není obsažen v „jistém“ ani virtuálně? Zdá se, že obecně tento princip rozhodně neplatí: vždyť samotné Scotovo pojetí vědy jako deduktivního postupu od znalosti esence ke znalosti v ní virtuálně obsažených atributů předpokládá, že je možný stav, kdy máme jak pojem esence, tak pojem atributu, jsme si jistí, že nějaký subjekt má tuto esenci, přitom však ještě nevíme, zda mu náleží daný atribut, protože jsme ještě neprovedli příslušný sylogistický důkaz a nevíme tudíž, zda se skutečně jedná o atribut, anebo pouze o logický akcident.

Zdá se tudíž, že Scotus v argumentu nedostatečně zohlednil možnost virtuální obsaženosti: můžeme snad připustit, že rozdíl v epistemickém statusu dvou pojmů implikuje jejich *nějakou* netotožnost,⁴⁵⁵ nikoliv však netotožnost dostatečnou pro možnost *dokonalé abstrakce*.

V této souvislosti může být poněkud překvapivým zjištěním, že na jiném místě si Scotus v souvislosti se vztahem pojmu jsoucna a konečnosti/nekonečnosti uvědomuje nutnost vztít v úvahu jak formální, tak virtuální obsaženost. Jedná se o citát [36], který jsme výše uvedli právě jako doklad skutečnosti, že tak Scotus činí. Zasaďme jej nyní do jeho celého kontextu:

[70] Čemu neodporuje nekonečnost v intenzivním smyslu, to je nanejvýš dokonalé, pouze je-li to nekonečné, neboť je-li to konečné, může to být převýšeno [co do dokonalosti], neboť tomu nekonečnost neodporuje. Jsoucnu nekonečnost neodporuje, tudíž nejdokonalější [jsoucno] je nekonečné.

⁴⁵⁴ Scotus se věnuje výkladu tohoto „prvenství co do všeobecnosti“ („*primitas communitatis*“) spojeného s „prvenstvím co do virtuality“ („*primitas virtualitatis*“) pojmu jsoucna velmi podrobně – viz *Ord.* 1, d. 3, p. 1, q. 3, n. 137–166 (ed. Vat. III, 85–103); viz též překlad nejdůležitějších úseků v: S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 210–214. Pro účely našeho výkladu však není třeba tuto navýsost obtížnou partii Scotovy nauky o jsoucnu podrobněji rozebírat. Detailní analýzu této nauky A. Wolter: *Transcendentals* str. 77–99; viz též L. Honnefelder: *Scientia transcendens*, str. 313–343.

⁴⁵⁵ Srov. *Ord.* 1, d. 3, p. 1, q. 1–2 (ed. Vat. III, 18): „*Probatio maioris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius...*“

Zdá se, že nižší premisu tohoto argumentu... nelze *a priori* dokázat, neboť podobně jako si kontradiktorní protiklady odporují na základě svých vlastních pojmových vymezení a nelze to dokázat pomocí něčeho zřejmějšího, tak i to, co si navzájem neodporuje, si neodporuje na základě vlastního pojmového vymezení. A nezdá se, že by bylo možné to ozřejmit jinak, než explikací těchto pojmových vymezení. *Jsoucno* nelze explikovat pomocí něčeho známějšího; *nekonečné* chápeme skrze *konečné*, což lze lidově vysvětlit takto: nekonečné je to, co převyšuje něco konečného, ale nikoliv o nějakou konečnou míru, nýbrž více, než by bylo možné vyjádřit jakýmkoliv poměrem.

Přesto se nám však tento závěr následujícím způsobem vmlouvá: [36] Stejně jako je třeba pokládat za možné vše, v čem není patrná nemožnost, tak je také slučitelné vše, u čeho není patrná neslučitelnost. Zde však žádná neslučitelnost patrná není, neboť konečnost nenáleží ani k obsahu pojmu *jsoucna*, ani není z obsahu pojmu *jsoucna* zřejmé, že by konečnost byla konvertibilní vlastností *jsoucna*. Aby však nastal zmíněný rozpor, muselo platit buď jedno, nebo druhé; o prvotních konvertibilních vlastnostech *jsoucna* se pak zdá být dostatečně zřejmé, že *jsoucnu* náleží.⁴⁵⁶

Jak v *De primo principio*, tak v *Ordinatio* je tato pasáž součástí řady (až sedmi různých) argumentů pro *nekonečnost Boží*, v níž vrcholí dokazování Božích atributů, navazující na důkaz Boží existence. My se však nyní zaměříme pouze na jediný dílčí krok této argumentace, a sice problém možnosti důkazu *slučitelnosti pojmu jsoucna s nekonečností*.⁴⁵⁷

Důkaz slučitelnosti pojmu *jsoucna* s nekonečností lze chápat jako ekvivalentní důkazu transcendentality *jsoucna*: ta totiž spočívá v indiferenci *jsoucna* ke konečnosti a nekonečnosti, tj. ve slučitelnosti s s oběma těmito vymezeními, a slučitelnost *jsoucna* s konečností je zřejmá z empirického faktu existence konečných *jsoucen*. Zároveň si můžeme všimnout, že se jedná o argument druhého z výše uvedených typů: Scotus vychází z obsahu přirozeně získaného pojmu *jsoucna*, a pokouší se ukázat, že do jeho rozsahu může náležet i *jsoucno nekonečné*.

Na uvedeném citátu si však můžeme povšimnout napětí, obsaženého mezi druhým a třetím odstavcem. Ve druhém odstavci totiž Scotus tvrdí, že slučitelnost nějakých dvou pojmů není principiálně možné *a priori* dokázat; na druhou stranu v zápětí takový důkaz podává. Jak této skutečnosti porozumět?

Především si musíme uvědomit, že termín *a priori*, jehož Scotus užívá, zde nemá moderní (tj. kantovský), nýbrž scholastický smysl – odkazuje k argumentu *propter quid*, na rozdíl od argumentu *quia*.⁴⁵⁸ Scotus tudíž uvedeným vyjádřením *nepopírá* možnost podat apriorní argument v *moderním slova smyslu* pro slučitelnost dvou pojmů, nýbrž popírá toliko možnost podat argument *propter quid*. Důkaz slučitelnosti dvou pojmů na základě toho, že jejich neslučitelnost *není patrná* je příkladem argumentu *quia* (který je ovšem zároveň v moderním slova smyslu apriorní!), neboť *nezjevnost rozporu* je zřejmě založena na jeho faktické *nepřítomnosti*, a nikoliv naopak. Jedná se tudíž o typický úsudek *z účinku na příčinu*, resp. *z důsledku na nutný předpoklad*.

Pokud se však jedná o platnost tohoto argumentu, zde ačkoliv zde Scotus bere v úvahu formální i virtuální obsaženost známek, přesto můžeme vznést obdobnou námitku jako proti argumentu předchozímu: je fakt, že se nám konečnost *nejeví být zahrnuta* ani mezi známkami obsaženými v pojmu *jsoucna* formálně, ani mezi atributy *jsoucna* (tj. známkami obsaženými

⁴⁵⁶ DPP 4.9 (4.63–64|78) „*Aliter arguitur et est idem: cui non repugnat infinitas intensive, illud non est summe perfectum nisi sit infinitum; quia, si est finitum, potest excedi, quia infinitas sibi non repugnat; enti non repugnat infinitas; igitur perfectissimum est infinitum. – Minor huius, quae in praecedenti argumento accipiebatur, non videtur posse a priori ostendi; quia, sicut contradictoria ex rationibus propriis contradicunt, nec potest per aliquid manifestius hoc probari, ita non repugnantia ex rationibus propriis non repugnant. Nec videtur posse ostendi nisi explicando rationes ipsorum: ens per nihil notius explicatur: infinitum intelligimus per finitum; et hoc vulgariter sic expono: infinitum est, quod aliquod finitum datum secundum nullam finitam mensuram praecise excedit, sed ultra omnem habitudinem assignabilem adhuc excedit. – Sic tamen propositum suadetur: sicut quodlibet ponendum est possibile, cuius non apparet impossibilitas, ita et compossibile, cuius non apparet impossibilitas; hic nulla apparet – quia de ratione entis non est finitas. Nec apparet ex ratione entis, quod finitum sit passio convertibilis cum ente – alterum istorum requiretur ad repugnantiam praedictam: passiones primae entis, et convertibiles, satis videntur notae sibi inesse.*“ Paralelní místo v Ord. 1, d. 2, p. 1, q. 1–2, n. 132–133 (ed. Vat. II, 206–207).

⁴⁵⁷ Pro podrobnou analýzu těchto argumentů ve formě obsažené v *De primo principio* viz R. Cross: *Duns Scotus on God*, str. 91–98. Ohledně Scotovy argumentace pro slučitelnost pojmu *jsoucna* s nekonečností srov. pronikavý výklad R. A. Prentice: *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus*, str. 154–161. Přímě k citovanému argumentu srov. též S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 75.

⁴⁵⁸ K rozlišení moderního a scholastického významu obratu „*a priori*“ viz výše, kap. 3.2.2.

v něm virtuálně), dostatečnou zárukou toho, že v pojmu jsoucna obsažena *skutečně není*? Můžeme si být jistí, že jsme schopni dokonale analyzovat formální obsah pojmu jsoucna, takže nám neunikla žádná známka, která by byla v rozporu s nekonečností? A můžeme si být jistí, že i nám známé konvertibilní atributy jsoucna vyčerpávají *veškeré* virtuální známky pojmu jsoucna? Vždyť právě v *postupném odkrývání* atributů věcí spočívá v aristotelském pojetí vědecké poznání! Metafyzika je vědou, která má odkrývat nové poznatky o *jsoucnu jakožto jsoucnu*, virtuálně obsažené v pojmu jsoucna. Zdálo by se tedy, že nelze beze všeho předpokládat, že všechny virtuální známky nějakého pojmu nám vždy budou „dostatečně zřejmé“, jakmile jen pochopíme definici daného pojmu, nýbrž je možné, že pro odhalení mnoha takových vlastností bude zapotřebí podniknout obtížné deduktivní úvahy (tak jako například obtížně dokážeme nutné, avšak nedefiniční vlastnosti matematických objektů).

Právě formulovaná námitka má nepochybně své oprávnění, pokud bychom chtěli implikaci *nezjevnost rozporu* $\Rightarrow$ *bezrozpornost* hájit jako obecný princip. To však Scotus nečiní. V daném případě se totiž tento úsudek zakládá pouze na *specifických vlastnostech pojmu jsoucna*, které koření v jeho *jednoduchosti*. Tomuto zvláštnímu charakteru jsoucna se nyní budeme věnovat podrobněji.

7.2.2 Zvláštní charakter jsoucna jako předmětu vědy a jeho důsledky

Pojem jsoucna jakožto předmět vědeckého zkoumání se od běžných generických pojmů liší v několika ohledech, z nichž nejvýznamnější je jeho již zmíněná *jednoduchost*. Scotus užívá pro důkaz jednoduchosti pojmu jsoucna následující přímočarý argument:

[71] Podobně jako se složené jsoucno skládá z reálného aktu a potence, tak se složený pojem, který je o sobě jeden, skládá z potenciálního a aktuálního pojmu, neboli z pojmu vymezujícího a pojmu vymezovaného. Analýza složených jsoucn se v posledku zastaví u něčeho naprosto jednoduchého – totiž u posledního aktu a poslední potence, které se naprosto liší, takže nic z jednoho není obsaženo v druhém: jinak by se totiž nejednalo o prvotní potenci a prvotní akt (neboť to, co obsahuje nějakou potencialitu, to není prvotním aktem). Stejně tak je tedy nutné, aby se i na rovině pojmů každý o sobě jeden pojem, který není naprosto jednoduchý, skládal z pojmu vymezujícího a z pojmu vymezovaného, takže se analýza zastaví u naprosto jednoduchých pojmů – totiž u pojmu pouze vymezitelného, který neobsahuje nic vymezujícího, a u pojmu pouze vymezujícího, který neobsahuje žádný pojem vymezitelný. Tímto „pouze vymezitelným“ pojmem je pojem jsoucna a „pouze vymezující“ jsou pojmy posledních diferencí. Tyto pojmy tedy budou naprosto odlišné, takže nic z jednoho nebude obsaženo v druhém.⁴⁵⁹

Domnívám se, že Scotův text nevyžaduje žádného podrobného komentáře: je zřejmé, že pokud se logická složenost pojmů nějak zakládá na metafyzické složenosti,⁴⁶⁰ přičemž v rámci o *sobě jednoho* jsoucna (kterému odpovídá o *sobě jeden pojem*)⁴⁶¹ se tato složenost realizuje vždy jako složení (určitého typu fyzické) *potence a aktu*, pak na logické úrovni stejně jako na úrovni věcné nelze postupovat do nekonečna, nýbrž musí existovat nějaké nejjednodušší, elementární metafyzické části, resp. pojmy. Je-li pak pojem jsoucna tím nejobecnějším esenciálním pojmem, je také pojmem nejméně vymezeným, a tudíž právě on představuje onen limitní případ na straně *vymezitelnosti*. Pokud by pojem jsoucna naprosto jednoduchý nebyl, znamenalo by to,

⁴⁵⁹ Ord. I, d. 3, p. 1, q. 3, n. 133 (ed. Vat. III, 82–83): „...sicut ens compositum componitur ex actu et potentia in re, ita conceptus compositus per se unus componitur ex conceptu potentiali et actuali, sive ex conceptu determinabili et determinante. Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius – alioquin non hoc primo esset actus, nec illud primo esset potentia (quod enim includit aliquid potentialitatis, non est primo actus) – ita oportet in conceptibus omnem conceptum non simpliciter simplicem, et tamen per se unum, resolvi in conceptum determinabilem et determinantem, ita quod resolutio stet ad conceptus simpliciter simplices, videlicet ad conceptum determinabilem tantum, ita quod nihil determinans includat, et ad conceptum determinantem tantum, qui non includat aliquem conceptum determinabilem. Ille conceptus ‚tantum determinabilis‘ est conceptus entis, et ‚determinans tantum‘ est conceptus ultimae differentiae. Ergo isti erunt primo diversi, ita quod unum nihil includet alterius.“ Viz též *Theoremata*, p. 3, B, n. 47n (ed. Bonav II, 618n), zejm. concl. 7, n. 61 (ed. Bonav. II, 620): „Quiditative resolvendo ad unum primum conceptum status est. Est autem iste conceptus communissimus, ex sexta, et est entis.“ K tomu srov. též citát [6] na str. 32.

⁴⁶⁰ K tomu viz výklad v kap. 3.1.2.

⁴⁶¹ K pojmu naprosto jednoduchého pojmu viz A. Wolter: *Transcendentals*, str. 81–82.

že se skládá z nějaké známky vymezující a nějaké známky vymezované: to by však znamenalo, že se nejedná o nejobecnější možný pojem, neboť v takovém případě by bylo možné vytvořit pojem obecnější, který by od oné vymezující známky abstrahoval.

Naprostá jednoduchost pojmu jsoucna tudíž vyplývá přímočaře ze základních Scotových předpokladů. Jaké má však tato naprostá jednoduchost důsledky?

Prvním a zcela evidentním důsledkem je známá vlastnost striktní *nedefinovatelnosti* pojmu jsoucna. Definice totiž spočívá v distinktním uvedení známek konfúzně obsažených v definovaném pojmu, v pojmu jsoucna však nejsou obsaženy žádné známky, které by mohly být navzájem konfundovány (pojem jsoucna je takřikajíc sám svojí jedinou známkou), a tudíž jeho (formální) obsah může být pojat jedinečně distinktně (a nebo vůbec ne).⁴⁶² Nedefinovatelnost pojmu jsoucna tedy neimplikuje nic „tajemného“, nevyplývá z ní, že by byl pojem jsoucna nějak neuchopitelný či nepoznatelný. Právě naopak: pojem jsoucna je natolik samozřejmý, že je každému známý alespoň implicitně (tj. jakožto konfúzně obsažený v méně obecných pojmech): „Jsoucno nelze vysvětlit pomocí ničeho známějšího.“⁴⁶³ Quasi-definice pojmu jsoucna jako „toho, co je metafyzicky možné“, není ve skutečnosti redukcí tohoto pojmu na nějaké „známější“ pojmy, neboť pojem metafyzické možnosti je odvozen od pojmu jsoucna, a nikoliv naopak. Jak Scotus upozorňuje v citátu [48],⁴⁶⁴ „jsoucnost“ („moci být něco“ – „*posse esse aliquid*“) není založena na metafyzické potenci, ale naopak, metafyzická potence se redukuje na jsoucnost. „Člověk je metafyzicky možný proto, že je to člověk“ – tj. protože má entitu, jakou má, protože patří mezi jsoucna. Různá vymezení pojmu jsoucna tudíž nemohou mít reduktivně-definiční charakter, nýbrž objasňují pojem jsoucna v posledku kruhově, tím, že zvýrazňují jeho vztahy k jiným primitivním pojmům. Slouží tudíž spíše k tomu, aby poukázala na to, který z našich primitivních pojmů máme na mysli, hovoříme-li o jsoucnu, a ke kognitivnímu „vymanění“ pojmu jsoucna z jeho konfúzní obsaženosti v jiných pojmech, než aby poskytovala reduktivní analýzu tohoto pojmu.

Nedefinovatelnost pojmu jsoucna má ovšem další důsledky pokud jde o povahu vědy, která by se takového pojmu týkala jako svého subjektu. V případě běžné vědy, která se týká nějakého rodu, má výchozí deduktivní úsudek *propter quid* následující formu: subjektem je příslušný rod, středním pojmem je jeho definiční vymezení, predikátem je první atribut dokazovaný o rodu:

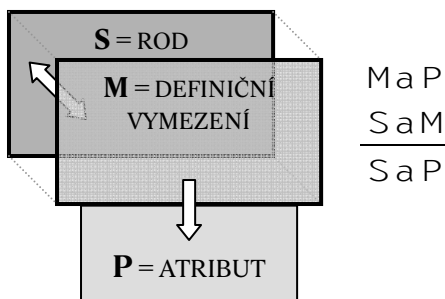


Schéma 14 – První vědecký sylogismus *propter quid*

Jinými slovy, první atribut se o subjektu dané vědy dokazuje vždy prostřednictvím jeho definičního vymezení.

V případě pojmu jsoucna to však není možné – neboť pojem jsoucna žádné definiční vymezení nemá. Z toho vyplývá, že bezprostřední atributy jsoucna – tj. atributy, které jsoucno má prostě proto, že je jsoucnem – *nelze sylogisticky dokazovat postupem propter quid*, neboť neexistuje žádný střední pojem, jehož spojitost s daným atributem by byla těsnější a zřejmější než spojitost pojmu jsoucna s tímto atributem. Jinými slovy, virtuální obsaženost těchto atri-

⁴⁶² Tím se samozřejmě nevylučuje možnost, aby byl pojem jsoucna sám konfúzně obsažen v nějakém jiném, méně obecném pojmu.

⁴⁶³ Viz citát [70] na str. 119.

⁴⁶⁴ Viz výše str. 89.

butů v pojmu jsoucna musí být *bezprostředně zřejmá* a propozice vyjadřující jejich přináležitost jsoucnu mají tedy charakter *principů*.

Teoreticky bychom ovšem mohli uvažovat o tom, že existují nějaké „zprostředkované“ či „vzdálené“ atributy jsoucna (tj. atributy dokazatelné sylogisticky pomocí bezprostředních atributů jakožto středních pojmů), ovšem Duns Scotus má za to, že takové atributy se ve skutečnosti nevyskytují. *De facto* totiž pozorujeme, že všechny atributy jsoucna mu náleží stejně bezprostředně a není možné mezi nimi stanovit nějaké uspořádání.⁴⁶⁵ Z toho ovšem vyplývá, že atributy jsoucna nemá smysl o jsoucnu sylogisticky dokazovat *vůbec*, neboť důkazem nelze dosáhnout větší evidence závěru, než jakou již má sám ze sebe.

Je-li tomu ovšem tak, pak se výše uvedený argument pro slučitelnost jsoucna s nekonečností ukazuje v jiném světle: Za prvé, jestliže je pojem jsoucna naprosto jednoduchý, pak je nemožné, aby obsahoval konečnost *formálně*. Za druhé, jestliže ihned nenahlízíme, že by pojem jsoucna obsahoval konečnost *virtuálně* jako svůj atribut, pak za předpokladu, že všechny atributy jsoucna jsou v něm obsaženy stejně bezprostředně, můžeme učinit i závěr, že konečnost není v pojmu jsoucna obsažena ani *virtuálně*. Je-li tomu však tak, pak je jsoucno slučitelné s nekonečností – což je kýžený závěr daného argumentu. Podobně lze pak ukázat, jak uvedené předpoklady o povaze pojmu jsoucna „zachraňují“ první Scotův důkaz jeho jednoznačnosti vzhledem k Bohu a stvořeným věcem (totiž důkaz z různosti epistemických stavů).

Tato záchrana nicméně není naprosto dokonalá. Doplněný předpoklad, na kterém závisí platnost obou argumentů a který říká, že všechny atributy jsoucna jsou stejně bezprostřední, totiž nebyl získán žádnou argumentací či analýzou pojmu jsoucna, nýbrž byl toliko *vypozerován*: Duns Scotus jednoduše konstatuje, že mezi nám známými atributy jsoucna nelze vypozerovat žádné vzájemné uspořádání. Co když je však naše poznání nedokonalé? Co když se nám podařilo objevit pouze některé atributy jsoucna – totiž pouze ty zcela bezprostřední, kromě nichž existují ještě další atributy vzdálené, nám skryté? Co když je právě pojem *konečný* takovým vzdáleným, a proto obtížně objevitelným atributem jsoucna?

Tuto možnost zřejmě nelze pouze na základě induktivního úsudku s naprostou jistotou vyloučit, a proto je nutné i závěr uvedených důkazů o slučitelnosti pojmu jsoucna s nekonečností, resp. jeho indiferenci vůči konečnosti a nekonečností, chápat pouze jako pravděpodobný. Pokud jde o argument z nezjevnosti rozpornosti pojmu *nekonečné jsoucno*, Scotus sám svojí dikcí naznačuje, že argument nepokládá za zcela průkazný: ve skutečnosti o něm ani jako o důkaze (*probatio*) nehovoří, nýbrž uvádí jej mnohem opatrnějším obratem „*sic propositum suadetur*“ – tj. volně přeloženo, „*tvrzení se ukazuje jako pravděpodobné na základě následující úvahy*“.

Pokud pak jde o argument z různosti epistemických stavů týkajících se pojmů *jsoucna a nekonečného*, je třeba si uvědomit, že tuto argumentaci ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna vůči Bohu a stvoření Scotus rozvíjí až *poté, co byla dokázána existence nekonečného jsoucna*. V tomto kontextu nejde o vyloučení možnosti virtuální obsaženosti konečnosti v pojmu jsoucna – ta byla vyloučena důkazem existence jsoucna nekonečného –, nýbrž o vyloučení možnosti interpretovat pojem jsoucna *i za předpokladu možnosti poznání Boha – nekonečného jsoucna*, ještě stále ve smyslu analogie, jak to činí Jindřich z Gentu, proti kterému je celá argumentace namířena.

Podle Jindřicha z Gentu lze totiž aplikovatelnost pojmu jsoucna jak na Boha, tak na stvořené věci vysvětlit nejen jednotou a dokonalou abstrahovaností tohoto pojmu, nýbrž pouhou jednotou analogickou: pojem jsoucna podle této koncepce není *jeden*, nýbrž jedná se vlastně o pojmy *dva*, které jsou si ovšem navzájem natolik blízké, že mezi nimi nerozlišujeme – totiž jednak pojem *jsoucna nevymezeného (ens indeterminatum privative)*, zahrnující ve svém

⁴⁶⁵ Ord. 1, d. 38, p. 2 et d. 39, q. 1–5; (ed. Vat. VI, App. A, 414): „*Si etiam est aliqua passio non prima entis, difficile est videre per quam priorem ut per medium, possit concludi de ente, quia nec facile est videre ordinem passionum entis; nec si ille ordo cognosceretur, viderentur propositiones sumptae ab eis pro praemissis, esse multum evidentiores conclusionibus.*“ K tomu srov. R. P. Prentice, *The Basic Quidditative Metaphysics*, str. 143–154; k autentičnosti pasáže viz pozn. 112.

rozsahu stvořená jsoucna, a jednak pojem *jsoucna nevyomezitelného* (*ens indeterminatum negative*), zahrnující ve svém rozsahu pouze Boha.⁴⁶⁶

Jindřichova teorie je vybudována na *psychologické* rovině, proto i Scotus musí odpovídat na této rovině. Nejedná se mu o důkaz *logické* jednoty pojmu jsoucna (definované jako způsobilost pojmu vystupovat v elementárních logických vztazích bez porušení logických zákonů⁴⁶⁷) na základě jeho jednoty *psychologické* – logická jednota pojmu jsoucna byla totiž implicitně dokázána důkazem existence nekonečného jsoucna, který vychází ze jsoucen konečných, a ani Jindřich z Gentu ji nemůže v elementárním smyslu popřít, připouští-li poznatelnost Boží –, nýbrž ukazuje neadekvátnost Jindřichovy *psychologické* interpretace této nepopíratelné logické jednoty. Scotus ve svém prvním argumentu ukazuje, že *de facto* jsme schopni rozlišit pojem jsoucna aplikovatelný pouze na nekonečné jsoucno, a pojem jsoucna aplikovatelný pouze na jsoucno konečné, neboť psychologicky rozlišujeme mezi *jsoucnem vůbec, konečností a nekonečností*, jestliže se totiž těchto pojmů mohou týkat naše různé epistemické stavy.

Bylo by tudíž chybou chápat důkazy jednoznačnosti pojmu jsoucna z 3. distinkce *Ordinatio* jako nezávislé argumenty pro transcendentální charakter pojmu jsoucna, neboli ekvivalentně řečeno, jako argumenty, které nezávisle dokazují bezrozpornost pojmu nekonečného jsoucna. Společným předpokladem těchto argumentů je totiž *existence a poznatelnost nekonečného jsoucna*, tyto argumenty pouze ozřejmují, jaké z této skutečnosti vyplývají logické požadavky na pojem jsoucna (a ostatní transcendentální pojmy). Pouze takto interpretovány lze tyto argumenty považovat za platné.

Není-li ovšem Scotus schopen podat apriorní důkaz transcendentality pojmu jsoucna, který by byl nezávislý na předpokladu existence nekonečného jsoucna, vyplývá z toho velmi důležité zjištění: „*Obecná ontologie*“, neboli *věda o jsoucnu jakožto jsoucnu, nevyhnutelně závisí na „přirozené teologii“*. Nemůžeme pochopit transcendentální povahu jsoucna jakožto jsoucna, nedokážeme-li dříve Boží existenci – věda o jsoucnu jako jsoucnu se neobejde bez poznání Boha. Zde se poprvé ukazuje, jak čistě ontologicky motivovaná úvaha nevyhnutelně získává teologický rozměr. K podrobnějšímu podrobnější prozkoumání právě této souvislosti budou směřovat závěrečné kapitoly této práce.

7.2.3 Atributy jsoucna

Rozvoj poznání aristotelské deduktivní vědy spočívá v postupném odkrývání dalších a dalších atributů jejího předmětu prostřednictvím sylogistické argumentace. Z toho, co bylo výše uvedeno o bezprostřední obsaženosti atributů v pojmu jsoucna, však vyplývá, že toto metodologické schéma na vědu o jsoucnu – metafyziku – nelze aplikovat, neboť jak bylo řečeno, žádná sylogistická argumentace nemůže přinést větší evidenci závěrů (typu „Každé jsoucno je A“, kde A je nějaký atribut), než jakou už mají samy ze sebe. Vzniká tudíž otázka: *V čem vlastně spočívá metafyzické zkoumání? Co je de facto náplní metafyziky?* Odpověď na tuto otázku se ozřejmí, zaměříme-li se poněkud podrobněji na samotné atributy jsoucna.

U Dunse Scota bývá jako jeho originální přínos často vyzdvihována jeho koncepce *transcendentálních disjunkcí* jako druhého klíčového typu atributu jsoucna, vedle tradičních jednoduchých atributů, *unum, bonum a verum*. A. Wolter⁴⁶⁸ v této souvislosti poukazuje na skutečnost, že jádro této myšlenky lze nalézt již u Bonaventury. Ten užívá seznamu disjunkcí, do značné míry shodného se Scotovými disjunktivními atributy jsoucna, jako prostředku k důkazu Boží existence na základě principu (výslovně formulovaného až Scotem⁴⁶⁹), že existence méně dokonalého členu disjunkce implikuje existenci dokonalejšího členu. Bonaventura ovšem

⁴⁶⁶ K tomu srov. A. Wolter: *Transcendentals*, str. 33–40; S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 78–79. Pro nový výklad nauky Jindřicha z Gentu viz Porro, Pasquale, „Henry of Ghent“, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2007 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/henry-ghent/>.

⁴⁶⁷ Viz citát [32] na str. 70.

⁴⁶⁸ A. Wolter: *Transcendentals*, str. 132–137.

⁴⁶⁹ *Lect. 1, d. 39, q. 1–5, n. 39* (ed. Vat. XVII, 491): „*Si autem una pars illius passionis disunctae dicatur de aliquo subiecto sibi appropriato, – si illa pars sit ignobilior pars illius passionis, ex hoc quod inest suo subiecto potest concludi quod pars nobilior illius passionis insit subiecto sibi appropriato, licet non e contra (quia non potest pars ignobilior passionis inesse alicui nisi pars nobilior insit, licet e contra possit).*”

tyto disjunkce nechápe jako transcendentálie, jako atributy *jsoucna jsoucna jakožto jsoucna*, a nepropojuje je nijak s metafyzikou jakožto aristotelisky koncipovanou vědou.

Neexistuje však nějaký jiný zdroj, odkud mohl Scotus načerpat myšlenku disjunktivních vlastností *jakožto atributů*, tj. jakožto predikátů vypovídáných o subjektu *per se secundo modo*, jejichž odkrývání představuje vědecké poznání tohoto subjektu?

Mám za to, že Scotova inspirace v tomto směru mohla velmi dobře přijít od samotného Aristotela, přímo z *Druhých analytik*. Ve čtvrté kapitole první knihy tohoto spisu totiž Aristotelés mimo jiné provádí jisté dělení *per se* predikátů, které lze interpretovat jako rozlišení mezi atributy jednoduchými a atributy disjunktivními:

[72] *O sobě* náleží svému subjektu jednak to, co je obsaženo v jeho esenci (jako například čára trojúhelníku a bod čáře, neboť z toho sestává substance těchto [subjektů] a je to obsaženo v jejich definičních vymezeních), a jednak to, v čehož definičním vymezení je obsaženo to, čemu [tento atribut] náleží – tak například náleží čáře přímost a křivost, číslu sudé a liché, prvočíslo a složené číslo či „čtvercové“ a „obdélníkové“; číslo, resp. čára jsou přitom obsaženy v definičním vymezení všech těchto [atributů].⁴⁷⁰

A o několik řádek níže citát pokračuje:

[73] To, o čem se tedy říká, že subjektu vědy v pravém slova smyslu náleží *o sobě* (tj. buď tak, že je to obsaženo v [subjektu], o němž se to vypovídá, anebo jej to obsahuje), to mu náleží také *skrze sebe* a nutně. Není totiž možné, aby mu to nenáleželo, ať už naprosto, nebo jako dvojice protikladů – tj. tak jako např. přímost nebo křivost čáře, či liché nebo sudé číslu. V rámci jednoho rodu je totiž protikladem buď privace, nebo negace: takto např. u čísel ne-lichost implikuje sudost, takže je-li nutné [jeden a týž predikát] buď tvrdit, nebo popírat, je také nutné, aby i [tyto dvojice protikladů] náležely [subjektu] *o sobě* a nutně.⁴⁷¹

Je zřejmé, že Aristotelovi se v daném citátu jedná o jiný problém, než je rozlišení jednoduchých a disjunktivních atributů; přesto je zde myšlenka disjunktivního atributu jasně vyjádřena, a to v rámci Aristotelova systematického výkladu jeho teorie vědy. Vzhledem ke klíčové roli, jakou aristotelská teorie vědy hraje v celém Scotově myšlení, se zdá velmi plausibilní předpokládat, že myšlenku disjunktivního atributu načerpal Scotus právě odtud – což by jenom potvrzovalo, jak hluboce jej Aristotelova epistemologie ovlivnila.

Jsou to právě disjunktivní atributy *jsoucna*, jichž se týká hlavní část metafyzického zkoumání. Pokud jde o tradiční atributy jednoduché, nelze se ubránit dojmu jisté sterility, charakteristické pro jejich pojednání v rámci Scotovy metafyziky – Scotovy výklady o transcendentální jednotě, ale zejména o dobru a pravdě mají charakter spíše formální pojmové analýzy, rozlišení různých významů a negativního vymezení vůči (ze Scotova hlediska) nepřesnostem a neadekvátnostem dosavadních zpracování tématu. Tato skutečnost je ostatně v souladu se Scotovým názorem na povahu atributů *jsoucna*: jakmile jsou jednou pojmy *jsoucna* a daného atributu dostatečně precizně uchopeny a odlišeny od ostatních pojmů, jejich vzájemná souvislost je evidentní a lze ji pouze vyložit a jasně popsat. Náplní metafyzického zkoumání, pokud jde o tento typ atributů, tedy nemůže být nic jiného, než řádné objasnění a „očistění“ jejich pojmů a objasnění jejich vztahu ke *jsoucnu* na různých úrovních a v různých ohledech, a reduktivní vyvracení různých omylů.

⁴⁷⁰ An. Post. 1, kap. 4, 73a34–73b3: »Καθ' αὐτὰ δ' ὅσα ὑπάρχει τε ἐν τῷ τί ἐστιν, οἷον τριγώνῳ γραμμῇ καὶ γραμμῇ στιγμῇ (ἡ γὰρ οὐσία αὐτῶν ἐκ τούτων ἐστί, καὶ ἐν τῷ λόγῳ τῷ λέγοντι τί ἐστίν ὑπάρχει), καὶ ὅσοις τῶν ὑπαρόντων αὐτοῖς αὐτὰ ἐν τῷ λόγῳ ὑπάρχουσιν τῷ τί ἐστι δηλοῦντι, οἷον τὸ εὐθύ ὑπάρχει γραμμῇ καὶ τὸ περιφερές, καὶ τὸ περιττὸν καὶ ἄρτιον ἀριθμῷ, καὶ τὸ πρῶτον καὶ σύνδετον, καὶ ἰσόπλευρον καὶ ἑτερομήκες· καὶ πᾶσι τούτοις ὑπάρχουσιν ἐν τῷ τί ἐστι λέγοντι ἔνθα μὲν γραμμῇ ἔνθα δ' ἀριθμός.«

⁴⁷¹ An. Post. ibid. 73b16–24: »τὰ ἄρα λεγόμενα ἐπὶ τῶν ἀπλῶς ἐπιστητῶν καθ' αὐτὰ οὕτως ὡς ὑπάρχειν τοῖς κατηγορουμένοις ἢ ὑπάρχεισθαι δι' αὐτὰ τέ ἐστι καὶ ἐξ ἀνάγκης. οὐ γὰρ ἐνδέχεται μὴ ὑπάρχειν ἢ ἀπλῶς ἢ τὰ ἀντικείμενα, οἷον γραμμῇ τὸ εὐθύ ἢ τὸ καμπύλον καὶ ἀριθμῷ τὸ περιττὸν ἢ τὸ ἄρτιον. ἔστι γὰρ τὸ ἐναντίον ἢ στέρεσις ἢ ἀντίφασις ἐν τῷ αὐτῷ γένει, οἷον ἄρτιον τὸ μὴ περιττὸν ἐν ἀριθμοῖς ἢ ἔπεται. ὥστ' εἰ ἀνάγκη φάναι ἢ ἀποφάναι, ἀνάγκη καὶ τὰ καθ' αὐτὰ ὑπάρχειν.«

Jednoduché atributy jsou rovněž neposkytují žádný klíč k porozumění způsobu, jakým podle Scotu dochází v metafyzice k poznání Boha; z toho důvodu je v této práci ponecháme stranou.⁴⁷²

U disjunktivních atributů je však situace mnohem zajímavější. Různé disjunktivní atributy, které Scotus při různých příležitostech zmiňuje, můžeme především rozdělit do dvou skupin:⁴⁷³

Za první jsou to disjunkce *formálně kontradiktorní*, tj. takové, mezi jejichž členy je logický vztah kontradikce. Mezi nejdůležitější disjunkce tohoto typu patří disjunkce *konečné – nekonečné*, *nutné – nahodilé*, *potence*⁴⁷⁴ – *akt*.

Za druhé to jsou disjunkce *korelativní*. Teorii korelativních disjunktivních atributů Duns Scotus podrobně pracoval, neboť v této teorii spočívá v podstatě jádro jeho důkazu Boží existence, a zároveň, jak je mým záměrem ukázat, jádro jeho metafyziky. Nejdokonalejší verzi této jeho koncepce představují první tři kapitoly jeho traktátu *De primo principio*, o které se budu při následujícím výkladu opírat. Korelativní disjunkce tvoří podle Dunse Scotu ucelenou klasifikaci, kterou budeme podrobněji rozebírat níže; nejdůležitější typy těchto disjunkcí představují dvojice *převyšující (co do dokonalosti) – převyšované (co do dokonalosti)*, a *příčina – účinek*; všechny tyto korelativní dvojice však lze zachytit společnou (byť podle Scotu nikoliv jednoznačnou) dvojicí termínů *dřívější – pozdější*.⁴⁷⁵

Pokud jde o kontradiktorní disjunkce (tj. vlastně všechny mimo různých typů uspořádání co do *dříve* a *později*), jejich koextenzivnost se jsoucnem (a tedy skutečnost, že se opravdu jedná o atributy jsoucna) je zřejmá čistě formálně logicky a splňují tedy obecnou Scotovu tezi o bezprostřední evidenci obsaženosti atributů jsoucna. V této souvislosti je ovšem třeba upozornit na jisté možné nedorozumění.

Moderní pokantovský myslitel by měl sklon interpretovat analytickou nutnost přináležitosti disjunkce vzájemně kontradiktorních predikátů jako nutnost pramenící z apriorních formálních struktur našeho myšlení či jazyka, které pouze „přikládáme“ na realitu, jejichž povaha je však na realitě zcela nezávislá a nepochází z ní. Argumentoval by tím, že bez ohledu na jakýkoliv možný stav reality a bez ohledu na interpretaci predikátu F je formule

$$\forall x(Fx \vee \sim Fx)$$

pravdivá – je tedy pravdivá nezávisle významu mimologických termínů, čistě na základě logických konstant, které neoznačují nic v realitě.

Takové porozumění obsaženosti transcendentálních disjunkcí v pojmu jsoucna by však bylo závažnou dezinterpretací Scotovy myšlenky. Jak jsme již zdůraznili výše,⁴⁷⁶ podle Dunse Scotu neexistuje žádný jiný zdroj poznatků, než realita sama; neexistují žádné apriorní zákonitosti rozumu či jazyka v moderním smyslu. Scotus sice připouští možnost apriorních poznatků v tom smyslu, že připouští možnost poznat pravdivost nějaké propozice bez dalšího vkladu ze smyslů, čistě na základě významů termínů v ní obsažených. Pravdivost takové propozice je nicméně stále závislá na realitě, neboť významy termínů, které ji tvoří, byly abstrahovány z reality – jsou to objektivní pojmy, tedy nic jiného, než realita sama, nakoř se ukazuje našemu rozumu.

Mohlo by se zdát, že takto lze obhájit realitu jako zdroj pravdivosti pouze pro tzv. *konceptuální pravdy*, tj. pravdy založené na významu *mimologických* termínů (aristotelsko-scholasticky řečeno, *kategorématických výrazů*). Pouze tyto termíny totiž vyjadřují objektivní

⁴⁷² Detailní výklad o jednoduchých attributech jsoucna viz A. Wolter: *Transcendentals*, str. 101–127, srov. též L. Honnefelder: *Ens inquantum ens* str. 321–343.

⁴⁷³ Jedná se o interprety všeobecně přijatou klasifikaci, kterou však neprovedl Scotus sám, nýbrž pochází od A. Woltera: *Transcendentals*, str. 140, srov. S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 92–96.

⁴⁷⁴ Totiž metafyzická potence v nejužším slova smyslu – viz kap. 6.2.3, citát [37] a Schéma 9 na str. 78.

⁴⁷⁵ A. Wolter (*Transcendentals*, str. 140) méně vhodně uvádí tuto dvojici jako zvláštní případ na stejné úrovni s výše uvedenými dvěma dvojicemi a zmiňuje pouze další dělení kauzálních korelátů na kauzalitu účinnou a finální. Navzdory tomu i z jeho následujícího výkladu vyplývá, že dvojice *dřívější – pozdější* není vůči ostatním dvěma osuřadná, nýbrž nadřazená.

⁴⁷⁶ Viz kap. 3.2.5, zvl. str. 51n.

pojmy abstrahované z reality. V případě tzv. *logických pravd*, tj. analytických propozic pravdivých na základě významu *logických konstant* (*synkategorémat*) se však zdá obtížné uvedenou teorii aplikovat: vždyť pravdivost takových propozic na obsahu pojmů, které v nich figurují, vůbec nezávisí!

Přesto se však domnívám, že nás v tomto ohledu moderní pohled zavádí. Duns Scotus by totiž nepochybně popřel výše uvedené tvrzení, že pravdivost *logických pravd* nezávisí na obsahu pojmů, resp. významu mimologických termínů. Skutečnost, že nějaká propozice je pravdivá při všech možných významech mimologických termínů, totiž není nutné interpretovat tak, že její pravdivost je nezávislá na těchto významech: může tomu být i tak, že její pravdivost závisí na nějakém rysu významu mimologických termínů, který je pro ně *nutný*, a tudíž ho sdílí všechny možné významy. Přeloženo do Scotovy sémantiky: i důvodem pravdivosti logických pravd je realita, nakolik se nám dává v objektivních pojmech: neboť povaha této reality je taková, že ať už z ní abstrahujeme jakýkoliv pojem, budou pro něj platit příslušné logické zákony. Nutnost logických vztahů je tedy zakotvena v povaze jsoucna, v povaze reality jako takové; není to žádná vnější zákonitost, která by byla na realitě nezávislá. Proto i skutečnost, že jsoucnu jako jsoucnu nutně náleží kontradiktorní disjunkce, je založena v samotné povaze jsoucna jako takové, jsoucno je skutečným zdrojem této nutnosti, a nikoliv tak říkajíc pouze pasivním figurantem v nutné struktuře vztahů, která platí nezávisle na něm.

Kontradiktorní disjunkce se tudíž shodují s jednoduchými atributy ve své bezprostředně evidentní přináležitosti jsoucnu; v dalším se však už nich liší. Kontradiktorním disjunkcím především chybí *jednoduchost*, a skýtají nám tudíž příležitost k *analýze*: můžeme se ptát, jaké platí vztahy mezi členy v rámci jedné disjunkce, a poté i jaké platí vztahy mezi členy těchto disjunkcí navzájem. Duns Scotus má za to, že taková síť vztahů skutečně existuje; důsledkem toho je, že jedním z nutných atributů jsoucna je také jeho *uspořádanost*. A právě tuto inherentní uspořádanost jsoucna jakožto jsoucna, neboli skutečnost, že každé jsoucno je ze své esenciální povahy zaměřeno různým způsobem ke jsoucnům jiným, čímž se podílí na celkovém řádu jsoucna, vyjadřují *korelativní atributy* jsoucna. Z toho vyplývá, že právě systematické zkoumání jsoucna z hlediska jeho *uspořádanosti*, tj. zkoumání korelativních atributů jsoucna, představuje nejobsažnější část Scotovy metafyziky. Právě pole korelativních atributů jsoucna totiž představuje nejrozsáhlejší netriviálně zkoumatelkou oblast vlastností jsoucna jakožto jsoucna, právě zde může metafyzika nejvýrazněji uskutečnit svůj cíl, totiž odhalit pro naše poznání skutečně skryté stránky povahy reality jako takové. Jak uvidíme, podle Dunse Scota tato intelektuální výprava za skrytými rysy skutečnosti nakonec dochází ke zjištění, že samotná povaha jsoucna, i nakolik je uvažujeme jako jen pouze možné, vyžaduje aktuální existenci jsoucna nekonečného, ve všech ohledech prvního – Boha. Této myšlenkové cestě budeme věnovat závěrečnou část této práce.

8. BOŽÍ EXISTENCE JAKO DŮSLEDEK ZKOUMÁNÍ JSOUCNA JAKO JSOUCNA

8.1 ESENCIÁLNÍ USPOŘÁDÁNÍ A JEHO VÝZNAM

V předchozí kapitole jsme dospěli k odhalení zvláštního postavení korelativních disjunkcí mezi atributy jsoucna. Pokračujme nyní v tomto zkoumání a věnujme se blíže jejich povaze a významu. Vodítkem v tom nám bude jedinečné zpracování této problematiky, které nám Scotus zanechal ve svém traktátu *De primo principio*.

Traktát *De primo principio* je nepochybně co do svého námětu a cíle pojat a uskutečněn jako dílo z oblasti *přirozené teologie*: jeho cílem je *poznání Boha, nakolik je to možné přirozeným rozumem*.⁴⁷⁷ Avšak jak již bylo vícekrát zdůrazněno,⁴⁷⁸ přirozená teologie pro Scota nepředstavuje zvláštní obor vědeckého zkoumání, nýbrž redukuje se zcela na metafyziku. Je proto přirozené, že nejsystematičtější zpracování svrchované *metafyzického* tématu korelativních dis-

⁴⁷⁷ Viz Úvod, a citát [1] na str. 8.

⁴⁷⁸ Viz např. citát [22] na str. 62 a příslušný výklad.

junkcí jako atributů jsoucná nalezneme právě v jediném systematickém Scotově spise věnovaném přirozené teologii (nakolik lze o přirozené teologii u Scota vůbec hovořit).

Jak již bylo řečeno, všechny korelativní disjunkce jsou vlastně určité případy nějakého typu uspořádání co do „*dříve a později*“ – přičemž tuto „prioritu“ a „posterioritu“ je třeba chápat naprosto obecně, jako vyjadřující jakékoliv uspořádání vůbec, které mohou jsoucná tvořit ze své povahy. Zvláštností tohoto disjunktivního atributu jsoucná je skutečnost, že vzhledem k tomu, že z obou členů této disjunkce je možné abstrahovat obecný pojem *uspořádaný*, můžeme místo o disjunktivním atributu *dřívější – pozdější* a jeho různých typech hovořit o jednoduchém atributu *uspořádaný* a jeho různých typech. Scotův vlastní termín zní „*esenciální uspořádání*“ („*ordo essentialis*“) – tj. uspořádání, které náleží jsoucnům díky jejich esenci.⁴⁷⁹

Pro porozumění pojmu esenciálního uspořádání je třeba si uvědomit, že termín „*ordo*“, který překládáme jako „uspořádání“ či „uspořádanost“, znamená zároveň totéž jako „zaměření“ či „zaměřenost“, a jeho význam *de facto* splývá s pojmem *vztahu*. Pojem vztahu je přitom třeba chápat scholastickým způsobem:⁴⁸⁰ tj. nikoliv moderně jako polyadickou vlastnost, nýbrž jako formu, která zaměřuje svůj *subjekt* k nějakému jinému jsoucnu – *termínu* (ať už je tato forma akcidentem reálně odlišným od příslušného subjektu, anebo je se subjektem totožná).

„*Ordo essentialis*“ tedy znamená v první řadě nějakou *zaměřenost* na úrovni *esence* daného jsoucná; sekundárně pak implikuje to, co bychom nazvali *vzájemným uspořádáním* esenci, které díky těmto vzájemným vztahům vytvářejí. Říci, že korelativní disjunkce *dřívější – pozdější* je atributem jsoucná jako jsoucná, znamená tedy totéž, jako říci, že každé jsoucno je nějakým způsobem esenciálně zaměřeno k nějakému jinému jsoucnu:

[74] *Omne ens est ordinatum*⁴⁸¹

což lze přeložit jak slovy „každé jsoucno je [k něčemu] zaměřené“, tak slovy „veškeré jsoucno je uspořádané“: první formulace vystihuje doslovný význam, druhá zachycuje celý implicitní dosah tohoto tvrzení.

Aby Scotus ovšem mohl tuto tezi v její obecnosti vůbec hájit, musí onu zaměřenost či *ordo* chápat velmi široce – totiž tak, že v případě nikoliv-vzájemných vztahů⁴⁸² lze tento „*ordo*“ či „*uspořádanost*“ vypovídat pravdivě nejen o tom členu vztahu, který se skutečně reálně vztahuje k druhému členu jako svému termínu, ale i o tom členu, který hraje pouze roli termínu vztahu, který se ho týká, sám však reálný vztah nevykazuje.⁴⁸³

[75] „Esenciální uspořádanost“ pak nechápu úzce – totiž tak, jak se někteří vyjadřují, když říkají, že to, co je pozdější, je uspořádáno či zaměřeno [vzhledem k dřívějšmu], kdežto to co je dřívější nebo [dokonce] první, stojí nad uspořádáním – nýbrž široce. V tomto smyslu je uspořádání symetrický vztah,⁴⁸⁴ který se vypovídá o dřívějším vzhledem k pozdějšmu i naopak – nakolik se totiž *uspořádané*

⁴⁷⁹ DPP 0.1 (1.3|2): „*Quamvis entis sint plurimae passionis quarum consideratio valeret ad propositum prosequendum, tamen de ordine essentiali tamquam de medio foecundiori primo prosequar...*“ Scotus nepodává nikde definici esenciálního uspořádání, neboť má za to, že se v posledku jedná o mnohoznačný termín – viz níže str. 131 a citát (76); srov. též citát (75) na str. 128.

⁴⁸⁰ Stručný výklad o scholastické teorii vztahu viz výše, kap. 7.1.2, zejm. str. 107; základní literaturu ke scholastické teorii vztahu viz tamtéž v pozn. 421.

⁴⁸¹ DPP 3.19 (3.63|48): „*Vere, domine, omnia in sapientia ordinate fecisti, ut cuilibet intellectui rationabile videatur quod omne ens est ordinatum. Unde absurdum fuit philosophantibus ordinem ab aliquo amovere. Ex hac autem universali, omne ens est ordinatum, sequitur quod non omne ens est posterius et non omne prius...*“

⁴⁸² Viz výše str. 107.

⁴⁸³ K tomu srov. Schéma 13 na str. 108 a příslušný výklad.

⁴⁸⁴ Ač to může znít uším moderního logika podivně, *uspořádání* jako takové je skutečně symetrickým vztahem, neboť platí pro každé x a y , že je-li x uspořádáno vzhledem k y , pak je y uspořádáno vzhledem k x ($\forall x \forall y (U(x,y) \rightarrow U(y,x))$). Teprve specifikujeme-li tento pojem doplněním hlediska jednoho ze členů vztahu, dostaneme asymetrický vztah – např. vztah *priority*, anebo inverzní vztah *posteriority*.

adekvátně dělí na *dřívější* a *pozdější*. Proto bude někdy řeč o uspořádání a jindy o prioritě či posterioritě.⁴⁸⁵

Jak si jistě snadno domyslíme, Scotovi zde tane na mysli možná námitka, týkající se vypovídání esenciálního uspořádání o Bohu: Bůh se totiž podle z důvodu své naprosté dokonalosti, a tudíž nezávislosti na jakémkoliv jiném jsoucnu nemůže k ničemu vztahovat reálným vztahem (neboť každý reálný vztah je co do své specifikace závislý na svém termínu). Říkáme-li tedy, že Bůh je (v nějakém ohledu – např. co do dokonalosti) „dřívější“ než dejme tomu kámen, nesmíme to chápat tak, že se Bůh reálně vztahuje ke kameni tímto vztahem *priority*, ale pouze tak, že Bůh je termínem inverzního vztahu *posteriority*, který inheruje v kameni. Je-li tudíž Scotovým cílem v *Traktátu* dokázat existenci Boha jakožto jsoucna po všech stránkách *prvního*, musí zavést pojem esenciálního uspořádání takto obecně.

Esenciální uspořádání se od ostatních atributů jsoucna liší v zásadním ohledu: *jeho virtuální obsaženost ve jsoucnu není bezprostředně zřejmá*. Korelativní disjunkce *dřívější – pozdější* totiž není formální kontradikcí, a ani jinak není zřejmé, že by *jsoucnost* v sobě virtuálně nutně obsahovala *uspořádanost*, tak, jako v sobě podle Scota obsahuje např. *jednotu*. Transcendentalita esenciálního uspořádání tudíž vyžaduje *důkaz*.

Jak takový důkaz může vypadat? Mohlo by se zdát, že virtuální obsaženost esenciálního uspořádání ve jsoucnu lze dokázat snadno *propter quid* z některé z *kontradiktorních* transcendentálních disjunkcí, neboť jak si lze povšimnout, všechny tyto disjunkce vykazují *uspořádání co do dokonalosti*: jeden člen je vždy dokonalejší, než druhý. Tak například z disjunkce *konečný – nekonečný*: jestliže je každé jsoucno buď konečné, nebo nekonečné, zdálo by se, každé jsoucno musí být nějak esenciálně uspořádané přinejmenším co do dokonalosti – je-li konečné, vztahuje se vztahem *posteriority* vůči jsoucnu nekonečnému, je-li nekonečné, vztahuje se vztahem *priority* vůči jsoucnu konečnému.

Tato úvaha v sobě ovšem obnáší několik problémů. Za prvé: virtuální obsaženost disjunkce *konečné – nekonečné* ve jsoucnu je sice zřejmá (a analogicky platí následující úvaha i o ostatních kontradiktorních disjunkcích), co však zřejmé není, je neprázdnost rozsahu obou jejích členů – vzpomeňme si, že zatím ještě nebyl podán nejen důkaz *existence* nekonečného jsoucna, ale ani jeho *možnosti*. Na rozdíl od kontradiktorních disjunkcí se však korelativní disjunkce mohou pravdivě vypovídat o jsoucnu pouze v případě, že se vyskytují *oba* členy této disjunkce: tedy vzhledem k tomu, že se úvaha pohybuje na *esenciální* rovině a abstrahuje tudíž od aktuální existence, oba členy disjunkce musí být alespoň *možné*. Nutnou podmínkou existence vztahu v tom smyslu, jak Scotus chápe v daném kontextu pojem *ordo*, je totiž existence jak jeho subjektu, tak jeho termínu. Existence subjektu jako nutná podmínka existence vztahu (a tedy možnost subjektu jako podmínka možnosti vztahu) je zřejmá; potřeba existence, nebo alespoň možnosti existence jeho termínu pak vyplývá v případě reálného vztahu ze samotné definice reálného vztahu („být k něčemu reálně zaměřen“ implikuje „být k něčemu reálně zaměřen, tedy alespoň k něčemu *možnému*“⁴⁸⁶); vztah pomyslný se pak redukuje na vnější denominaci od inverzního reálného vztahu,⁴⁸⁷ takže termín tohoto vztahu je subjektem inverzního reálného vztahu, a tedy musí též existovat. Abychom, tudíž o jsoucnu mohli vypovídat na základě jakékoliv kontradiktorní disjunkce disjunkci korelativní, museli bychom mít zaručenu *možnost obou členů* této kontradiktorní disjunkce. Ta však již ze samotné virtuální obsaženosti transcendentální disjunkce v pojmu jsoucna není triviálně zřejmá. Pokud by tedy např. nekonečné jsoucno nebylo možné, nebyl by žádný důvod pro závěr, že konečná jsoucna jsou nějak uspořádána co do dokonalosti.

⁴⁸⁵ DPP 1.0 (1.5|3): „Accipio autem ordinem essentialem non stricte – ut quidam loquuntur, dicentes posterius ordinari, sed prius vel primum esse supra ordinem – sed communiter, prout ordo est relatio aequiparantiae dicta de priori respectu posterioris et e converso, prout scilicet ordinatum sufficienter dividitur per prius et posterius. Sic igitur quandoque de ordine, quandoque de prioritare vel posterioritate fiet sermo.“

⁴⁸⁶ Viz výklad o rozporných entitách na konci kap. 7.1.2 na str. 115 a zde odkazované citáty.

⁴⁸⁷ Viz kap. 7.1.2.

Další omezení navržené úvahy spočívá ve skutečnosti, že i za předpokladu konsistence obou členů dané kontradiktorní disjunkce umožňuje tento atribut důkaz esenciální uspořádanosti pouze v nějakém partikulárním ohledu. Tak např. disjunkce *konečné – nekonečné* poskytuje východisko pro důkaz uspořádanosti co do dokonalosti, disjunkce *nutné – nahodilé* snad umožňuje vyvodit uspořádanost co do závislosti – avšak tyto kontradiktorní atributy nám již neposkytují klíč k porozumění vzájemným vztahům *mezi* těmito různými typy uspořádání a nedovolují tudíž nahlédnout uspořádanost jsoucna jako jsoucna v celé její komplexnosti a hloubce.

Ze všeho, co bylo doposud řečeno, vyplývá, že metafyzická úvaha o esenciálním uspořádání se nemůže opřít o nějaké základnější poznatky o jsoucnu jako jsoucnu, nelze vést postupem *propter quid*; nýbrž právě naopak: teorie esenciálního uspořádání musí být vypracována nezávisle, a teprve následně nebo v jejím rámci lze např. dokazovat reálný obsah kontradiktorních disjunkcí (tj. skutečnost, že *oba* členy této disjunkce jsou kompatibilní se jsoucnem, a tedy mají nějaký možný rozsah⁴⁸⁸), a v posledku samotnou transcendentalitu pojmu jsoucna, která teoreticky prozatím zůstává pouze hypotézou. Podívejme se tedy konkrétně, jakým způsobem Scotus provádí důkaz a analýzu esenciálního uspořádání jako atributu jsoucna – důkaz, který je zároveň důkazem Boží existence.

8.2 ANALÝZA ESENCIÁLNÍHO USPOŘÁDÁNÍ JAKO DŮKAZ BOŽÍ EXISTENCE.

8.2.1 Celková struktura Scotova postupu

Cílem této kapitoly, která představuje naplnění cíle této práce, není podrobná analýza Scotova důkazu Boží existence – takový záměr by si vyžádal nikoliv kapitolu, nýbrž monografii.⁴⁸⁹ My se zde budeme věnovat pouze základní struktuře a klíčovým krokům Scotova postupu, přičemž se zaměříme na to, jakým způsobem tvoří důkaz Boží existence integrální součást zkoumání jsoucna jakožto jsoucna – nakolik totiž představuje analýzu plného významu esenciálního uspořádání jako atributu jsoucna.

Scotova analýza esenciálního uspořádání, ústící v důkaz Boží existence, sestává z následujících kroků, které odpovídají čtyřem kapitolám jeho *Traktátu*:

1. *Dělení esenciálního uspořádání a definice jeho jednotlivých typů.*
2. *Analýza vlastností esenciálního uspořádání a vzájemných vztahů mezi různými typy esenciálního uspořádání.*
3. *Důkaz existence jsoucna, jemuž náleží prvenství ve třech typech uspořádání.*
4. *Důkaz atributů tohoto jsoucna, vrcholící v důkazu jeho nekonečnosti a jedinství.*

Těmto jednotlivým krokům se nyní budeme věnovat.

8.2.2 Dělení esenciálního uspořádání

Tento první Scotův krok lze chápat jako čistě formální zavedení pojmů, s nimiž se bude dále pracovat, a to typickou scholastickou metodou dělení obecného pojmu na pojmy jemu podřazené. Tato metoda zavedení pojmů má při svém správném provedení několik výhod: Za

⁴⁸⁸ Můžeme hovořit ekvivalentně jak o bezrozpornosti pojmů např. *konečné jsoucno* a *nekonečné jsoucno*, tak o bezrozpornosti samotných členů příslušného disjunktivního atributu, tj. např. pojmů *konečné* a *nekonečné*. Jestliže je totiž nějaký pojem neslučitelný s pojmem jsoucna, pak je sám vnitřně rozporný, neboť implikuje negaci pojmu jsoucna, která obnáší negaci vnitřní bezrozpornosti.

⁴⁸⁹ Mnoho práce v tomto směru již bylo vykonáno, ačkoliv jedinou monografií na dané téma zůstává prozatím již zmiňovaná práce R. P. Prentice: *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De Primo Principio*, Roma: Antonianum 1970. Viz dále R. Cross: *Duns Scotus on God*, Oxford: Ashgate 2005, str. 17–48; J. F. Ross – T. Bates: „Duns Scotus on Natural Theology“, in: T. Williams (ed.): (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press 2003, str. 193–237; a dále mnoho starších prací, např. F. Alluntis: „Demonstrability and Demonstration of the Existence of God“, in: J. K. Ryan – B. Bonansea: *John Duns Scotus, 1265–1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 3)*, Washington: The Catholic University of America Press: 1965; T. Barth: „Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Duns Scotus“, in: *De doctrina Iohannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966. Celebrati, vol. I: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria. Cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968, str. 409–425.

prvé, jejím prostřednictvím získáme definiční vymezení výsledných pojmů členů dělení v „kanonické“ formě *rod + difference*: dělený pojem hraje v definici roli rodu, zatímco známky rozlišující jednotlivé členy dělení hrají roli konstitutivní difference.⁴⁹⁰ Za druhé, správně provedené dělení je *úplné*, což znamená, že členy dělení společně vyčerpávají rozsah děleného pojmu. Správné užití metody dělení pro získání výchozích pojmů analýzy tudíž zaručuje vyčerpávající pokrytí daného tématu. Za třetí, užitím metody dělení pro získání definic výchozích pojmů následné analýzy a argumentace získáváme zároveň systematické uspořádání těchto pojmů, čímž je vlastně proveden již první krok analýzy jejich vzájemných vztahů. Užitím této formální metody zavedení výchozích pojmů tudíž Scotus dává hned zpočátku najevo snahu o maximálně systematický postup: traktát *De primo principio* tedy nepředstavuje pouze shrnutí a oprášení argumentů vypracovaných již dříve v rámci příležitostných kwestí, nýbrž vyjevuje hluboce promyšlené systematické pozadí a organickou jednotu Scotovy nauky o Bohu.

Jak tedy vypadá Scotovo dělení esenciálního uspořádání? První a základní rozlišení je dvojjmenné: esenciální uspořádání může být buď uspořádáním co do *vynikání* neboli *dokonalosti* (*ordo eminentiae*), anebo uspořádáním co do *závislosti* (*ordo dependentiae*); korelativní disjunkce, které těmto členům dělení odpovídají, jsou *převyšující* – *převyšené* (*excedens* – *excesum*) a *závislé* – *to na čem něco závisí* (*id quod dependet* – *id a quo aliquid dependet*).

Poněkud překvapivé však může být, že Scotus říká, že toto dělení není vlastně dělením pojmu na jemu podřazené pojmy, nýbrž *rozlišením dvou různých významů mnohoznačného termínu*:

[76] Zdá se, že prvotně se esenciální uspořádání dělí na uspořádání co do vynikání a uspořádání co do závislosti, a to jako víceznačný termín na své významy.⁴⁹¹

Toto tvrzení překvapuje především proto, že Scotus sám běžně užívá výrazu *esenciální uspořádání*, jako by byl jednoznačný, tzn. jako by vyjadřoval jeden pojem, zachycující společné vlastnosti všech typů uspořádání a umožňující formulaci obecných principů platných pro uspořádání *obecně*. Mimo to se zdá i věcně nepopíratelné, že takové společné vlastnosti obou hlavních typů uspořádání existují: Scotův pojem esenciálního uspořádání odpovídá v rámci moderní teorie uspořádání pojmu *striktního částečného uspořádání* (*strict partial order*), který je definován dvěma podmínkami – totiž

$$1) \text{ ireflexivita} \quad - \quad \forall x \sim xRx$$

$$2) \text{ tranzitivita} \quad - \quad \forall x \forall y \forall z ((xRy \wedge yRz) \rightarrow xRz)$$

které společně implikují vlastnost

$$3) \text{ asymetrie} \quad - \quad \forall x \forall y (xRy \rightarrow \sim yRx)^{492}$$

Tyto vlastnosti Scotus víceméně výslovně přiznává esenciálnímu uspořádání *jako takovému*.⁴⁹³ Zdá se tedy, že jednoznačný pojem esenciálního uspořádání nezpochybnitelně

⁴⁹⁰ Metoda dělení jako způsob získání definic ovšem nezaručuje, že se bude vždy jednat o rod a diferenci *reálné* – tj. takové, jímž odpovídají příslušné metafyzické části esence předmětu. Metodou dělení obecnějšího pojmu totiž lze definovat nejen esenciální pojmy jednoduchých jsoucen (reálné rody a druhy), nýbrž jakékoliv jiné pojmy. V takovém případě hovoříme o pouze *logickém* rodu, resp. diferenci.

⁴⁹¹ DPP 1.1 (1.6|4): „Dico ergo primo quod ordo essentialis videtur primaria divisione dividi, sicut aequivocum in aequivocata, in ordinem eminentiae et in ordinem dependentiae.“

⁴⁹² Analýze Scotova pojmu esenciálního uspořádání z hlediska moderní matematické teorie uspořádání se věnuje A. Krause: „Die im Tractatus de primo principio entwickelten ordines essentialis. Ihre Definition, Verschiedenheit, Vollständigkeit und ihr ordnungstheoretischer Status“, in: *Philosophia naturalis* 2005, vol. 42, č. 2, str. 285-312. Krause ukazuje, že každé esenciální uspořádání splňuje i silnější definici (ireflexivního) semi-uspořádání (*irreflexive semiorder*), charakterizovanou kromě ireflexivity navíc semitranzitivitou – $\forall x \forall y \forall z \forall w ((xRy \wedge yRz) \rightarrow (xRw \vee wRz))$ – a *interval order condition* – $\forall x \forall y \forall z \forall w ((xRy \wedge zRw) \rightarrow (xRw \vee yRz))$; jednotlivé typy uspořádání pak splňují ještě silnější formální podmínky.

⁴⁹³ Viz níže, kap. 8.2.3.

existuje: je jím právě tento moderní pojem striktního částečného uspořádání. Jak si proto vysvětlit skutečnost, že Scotus pokládá termín *esenciální uspořádání* za mnohoznačný?

Domnívám se, že Scotovi musíme rozumět následujícím způsobem: Tvrdí-li mnohoznačnost termínu *esenciální uspořádání*, samozřejmě tím nechce popírat existenci *vůbec jakéhokoliv* nadřazeného pojmu vzhledem k pojmu uspořádání co do závislosti a uspořádání co do vynikání/dokonalosti. Takový společný pojem, jímž je například moderní pojem striktního částečného uspořádání, může bezpochyby existovat. Scotus chce pouze říci, že podobné společné pojmy, na které bychom mohli připadnout, nejsou významem termínu „esenciální uspořádání“. Proč tomu tak je, lze snadno nahlédnout z faktu, že existuje jistě velmi mnoho typů striktního částečného uspořádání *mimo* uspořádání co do závislosti a uspořádání co do vynikání. Pokud bychom tedy za jednotný význam termínu *esenciální uspořádání* vzali například pojem striktního částečného uspořádání, jeho dělení na uspořádání co do závislosti a uspořádání co do vynikání by nebylo adekvátní (a Scotus si je velmi dobře vědom tohoto formálního požadavku na správné dělení⁴⁹⁴).

Jistě – Scotus by se pravděpodobně mohl pokusit vypracovat jednotný význam termínu „esenciální uspořádání“, který by adekvátně zahrnoval pouze uspořádání co do závislosti a uspořádání co do vynikání; a následně by mohl provést jeho dělení a získat tím uvedené typy uspořádání jako jemu podřazené pojmy. Avšak pro jeho záměry by se pravděpodobně jednalo o zbytečnou námahu, neboť pro následující argumentaci je zcela dostatečné vymezit obsahy pojmů uspořádání co do závislosti a uspořádání co do vynikání zvlášť, a poté dokázat některé jejich společné vlastnosti (moderně zachytitelné pojmem striktního částečného uspořádání), což umožní omezené *jednoznačné* užívání „zastřešujícího“ termínu „esenciální uspořádání“.

Pojem esenciálního uspořádání co do vynikání nechává Scotus dále nerozdělený, a pouze jej stručně definuje:

[77] Dřívější v tomto smyslu je to, co je dokonalejší a vznešenější co do své esence.⁴⁹⁵

Uspořádání co do závislosti Scotus chápe jako *ontologickou podmíněnost*: dřívější co do závislosti může být bez pozdějšího, ale nikoliv naopak.⁴⁹⁶ Scotus si však ihned všimá jistého problematického bodu této definice: a sice skutečnosti, že se může vyskytovat *nutná závislost*, tj. takový vztah dvou jsoucen A, B, kdy B sice závisí na A (je například jeho účinkem), přitom však A bez B být nemůže (např. A je příčinou, která působí B nutně). Scotus k tomu říká následující:

[78] Dřívější co do přirozenosti a esence je to, co může být bez pozdějšího, ale nikoliv naopak. Což chápu takto: i v případě, kdy dřívější [člen] nutně působí [člen] pozdější, a tudíž bez něj nemůže být, tomu tak není proto, že by jej vyžadoval ke svému bytí, nýbrž naopak. Neboť i za předpokladu neexistence pozdějšího [členu] nebude existence dřívějšího [členu] zahrnovat rozpor. Naopak to však neplatí, neboť pozdější [člen] vyžaduje [člen] dřívější.⁴⁹⁷

⁴⁹⁴ Srov. DPP 1.0 (1.4|3): „Manifestatio vero divisionis tot requirit: primo, ut dividendia notificentur et sic ostendantur contineri sub diviso; secundo, ut dividendium repugnantia declaretur; et tertio, ut probetur dividendia evacuare divisum.“

⁴⁹⁵ DPP 1.1 (1.7|4): „Iquidquid est perfectius et nobilius secundum essentiam, est sic prius.“

⁴⁹⁶ K pojetí příčiny jako nutné podmínky viz M. J. White: „Causes as Necessary Conditions: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and J. L. Mackie“; in: F. J. Pelletier – J. King-Farlow (eds): *New Essays on Aristotle*, str. 157–189. White označuje pojetí příčiny jako nutné podmínky účinku jako menšinovou interpretaci Aristotela (oproti interpretaci považující naopak účinek za nutný implikát příčiny), pocházející od Alexandra z Afrodisiady. Monografické zpracování různých způsobů chápání kauzality viz T. Machula: *Příčina účinná a princip kauzality*. Machula upozorňuje na nedostatečnost reduktivních výkladů kauzality, mezi něž patří i redukce kauzality na podmíněnost (viz např. kritika Mackieho „INUS“ kondicionální teorie, *op. cit.* kap. 5.2, str. 58n). Scotus ovšem tuto redukci nečiní, neboť si uvědomuje rozdíl mezi pouhou podmíněností (závislost účinku na účinku) a kauzální závislostí – k tomu viz následující výklad o dělení esenciální závislosti.

⁴⁹⁷ DPP 1.1 (1.8|4): „Prius secundum naturam et essentiam est quod contingit esse sine posteriori, non e converso. Quod ita intelligo quod, licet prius necessario causet posterius et ideo sine ipso esse non possit, hoc tamen non est quia ad esse suum eget posteriori, sed e converso; quia si ponatur posterius non esse, nihilominus prius erit sine inclusionem contradictionis; non sic e converso, quia posterius eget priore.“

Nemohu popřít, že Scotův výklad v tomto bodě se mi jeví jako hrubě nedostatečný. Na první pohled si totiž Scotus odporuje: na jednu stranu definuje vztah *dřívější – pozdější* tak, že dřívější může být bez pozdějšího, na druhou stranu připouští, že jsou případy, kdy dřívější bez pozdějšího být nemůže, přičemž však v zápětí své tvrzení zproblematizuje tím, že prohlásí, že i v takovém případě existence dřívějšího členu bez pozdějšího neobnáší kontradikci. Jak tomu rozumět?

Mám za to, že lze navrhnout v zásadě dvě vstřícné interpretace. První možností je nějak oslabit pojem nutnosti, který figuruje v případě nutného kauzálního působení: jestliže existence nutně působící příčiny bez existence účinku neobnáší rozpor, pak existuje přinejmenším *logická* možnost, aby příčina byla a účinek nebyl, a tudíž toto působení není logicky nutné, nýbrž je nutné nějakým typem slabší nutnosti (řekněme nějaká nutnost fyzická či fyzikální, závislá na kontingentních přírodních zákonech – modality metafyzické, jak víme, korespondují s modalitami logickými⁴⁹⁸).

Tato možnost je však nepřijatelná přinejmenším ze dvou důvodů: Za prvé, z této interpretace by vyplývalo, že Scotus nepřipouští ryzí případy nutné kauzality; to by však byl velmi silný předpoklad ze Scotovy strany, který by byl metodologicky zcela neoprávněný a znamenal by hrubé selhání jeho snahy o přísně vědecký postup. Za druhé, Scotus na jiných klíčových místech chápe *logickou* možnost nepůsobit jako dostatečnou podmínku *svobody* daného kauzálního působení – tak je tomu především v proslavené pasáži z *Lectury* 1, d. 39, q. 1–5, citované výše.⁴⁹⁹ V uvedené pasáži Scotus jednoznačně opírá svobodu vůle o *logickou* možnost, kterou lze sice definovat nezávisle na *reálné* potenci, přesto však ji reálná potence *nutně doprovází* (v souhlase s naší tezí o striktní korelaci všech druhů potenci⁵⁰⁰), a tato synchronní logická možnost opaku spočívající v nepřítomnosti kontradikce je dostatečnou podmínkou svobody i v případě, že chybí „sukcesivní“ či terminologií Simo Knuuttilly „diachronní“ možnost opaku (jak ukazuje myšlenkový experiment s vůlí existující pouze v jediném okamžiku). Zdá se tudíž, že jakkoliv připustíme u nutného kauzálního působení logickou možnost *nepůsobit*, rozpadá se zcela pojem nutné kauzality, nakolik se liší od kauzality svobodné. A přitom právě tato distinkce hraje pro Scota klíčovou roli – jak v kontextu výkladu svobody lidské, tak s ohledem na důkaz svobody Boží.

První navržená interpretační možnost vycházela z litery citátu [78], avšak ukázala se jako neslučitelná s obecným kontextem Scotova chápání modalit. Druhá interpretační možnost bude vycházet spíše ze snahy o konsistenci z celkovým rámcem Scotova myšlení, cenou za to však je odchýlení od litery uvedené pasáže.

Je-li nutné alespoň teoreticky připustit možnost *logicky nutného kauzálního působení*, znamená to, že je také třeba připustit, že existují případy kauzálního působení, kdy existence příčiny (za daných okolností) bez existence účinku je logicky rozporná. Z toho však vyplývá, že má-li být kauzální závislost typem esenciálního uspořádání, je třeba definici esenciálního uspořádání pozměnit tak, aby podmínka reflexivity, kterou musí alespoň virtuálně obsahovat, nevylučovala případy nutného kauzálního působení z oboru esenciální závislosti.

Jak by ale taková úprava definice měla vypadat? Zkusme se nejprve zamyslet nad podstatou kauzální závislosti. Uvážíme-li onen problematický případ nutného kauzálního působení, můžeme si položit otázku: co je v rámci dvojice *nutně působící příčina – nutně způsobený účinek* důvodem toho, že pokládáme účinek závislý na příčině, a nikoliv naopak? Mám za to, že rozdíl mezi příčinou a účinkem bychom asi intuitivně nejlépe vystihli myšlenkou „směru“ *předávání bytí*: bytí účinku pochází od příčiny, a nikoliv naopak; proto je účinek závislý na příčině a nikoliv naopak. Tento pojem „pocházení bytí“ (*procedere secundum esse*) či „vlévání bytí“ (*influxus essendi*) jako výklad kauzality je běžný v tomistické i scotistické tradici,⁵⁰¹ u Dunse Scota

⁴⁹⁸ Viz výše, kap. 6.3.2.

⁴⁹⁹ Viz citát [54] na str. 97.

⁵⁰⁰ Viz výše, kap. 6.3.

⁵⁰¹ Srov. J. Gredt: *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, vol. 2, n. 746, str. 167–168: „Causa definitur: principium positivum, unde aliquid procedit realiter secundum dependentiam in esse. ... Principium autem, quod influit esse ita, quod ut habeat a se dependens secundum esse id, cui influit esse, dicitur causa a se“; A. Frassen: *Philosophia academica*, tom. 2, Physica,

samotného však na podobný způsob vyjadřování narazíme velmi zřídka:⁵⁰² Scotus pracuje s pojmem kauzálního vztahu a s ním asociovanými pojmy příčiny a účinku jako se samozřejmými a dokonce ani v rámci systematického postupu v *Traktátu* nenabízí jejich definici:⁵⁰³

[79] Jak pojmové vymezení prvního členu tohoto druhého dělení, tak to, že spadá do rozsahu děleného pojmu, je dostatečně zřejmé. Je totiž jasné, co je příčina a co je účinek, a že účinek esenciálně závisí na příčině, a že příčina je to, na čem závisí, v souladu s výše uvedenou definicí zde děleného pojmu.⁵⁰⁴

Pokud bychom tedy Scotovi rozuměli tak, že stojí v rámci tradice a převzali pojem příčiny z tradice, mohli bychom kauzální závislost neboli *závislost účinku na příčině* definovat prostřednictvím tohoto pojmu „pocházení co do bytí“. Tento (zde pouze intuitivně nastíněný) pojem „pocházení co do bytí“ nám však jako takový ještě nemůže posloužit k definici *esenciálního uspořádání co do závislosti obecně*, neboť kauzální závislost podle Scota představuje pouze *jeden ze dvou typů* esenciálního uspořádání co do závislosti.

Druhým možným typem esenciální závislosti, který Scotus rozeznává, je totiž *závislost účinku na účinku*, neboli ontologická podmíněnost dvou účinků jedné a téže příčiny (nemusí jít ovšem o jejich *bezprostřední* příčinu!), spočívající v tom, že daná společná příčina nemůže způsobit účinek *pozdější*, pokud není způsoben účinek *dřívější*. V takovém případě pozdější účinek nějak závisí na účinku dřívějším, *není to však závislost kauzální*, neboť *pozdější účinek není účinkem dřívějšího účinku*: mezi oběma účinky neexistuje *kauzální* vztah, nýbrž vztah podmíněnosti co do možnosti jejich produkce společnou příčinou.⁵⁰⁵

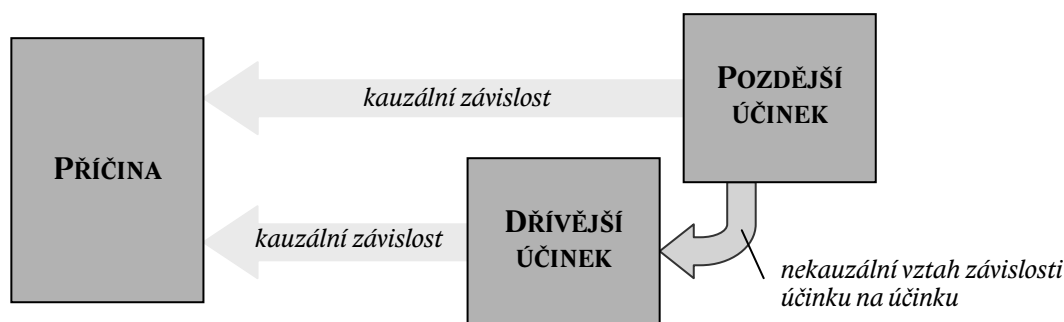


Schéma 15 – Závislost účinku na účinku

p. 1, disp. 2, q. praevia., concl. 1, str. 83b: „Causa physica recte describitur, Principium per se primo influens esse in aliud, quod potest non existere.“; B. Mastrius – B. Bellutus: *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, Tomus secundus continens disputationes in Aristotelis Stagiritae libros Physicorum*, Venetiis 1727, disp. 5, q. 2, n. 7, str. 110b: „Dicimus primo, sufficienter explicari naturam causae physicae in communi, si dicamus esse principium per se positive influens in aliud, cum dependentia huius ab illo.“

⁵⁰² Jako jeden z mála dokladů Scotova užití jazyka „předávání bytí“ pro charakteristiku kauzality viz *In Met.* 9, q. 3-4, n. 17 (ed. Bonav. IV, 541): „*Si intelligatur aliquid dare esse sine hoc quod intelligatur aliquid moveri vel mutari, certum est quod dans esse tale intelligitur habere rationem causae respectu producti, et non alterius quam efficientis.*“ Srov. též *ibid.*: n. 34, str. 551, a viz pozn. 503.

⁵⁰³ V *Theorematech* Scotus poskytuje „ozřejmění“, ale nikoliv „definici“ příčiny, neboť zde zastává názor, že termín „příčina“ je mnohoznačný vzhledem k aristotelským čtyřem typům příčin: „Causa es per quam aliud ut causatum est. Non est definitio, quia aequivocum est causa, sed notificatio. Nota quod praepositiones diversae appropriate significant circumstantias diversarum causarum: ‚ex‘ materiae, ‚per‘ formae, ‚a‘ vel ‚ab‘ efficientis, ‚propter‘ vel ‚pro‘ finis.“ Ačkoliv o Scotově autorství *Theoremat* se již mezi badateli v nepanují takové pochybnosti, jako dříve (viz „Prolegomena“ ke kritické edici, § 3, ed. Bonav. 576–580), přesný status a smysl tohoto textu je stále nejasná.

⁵⁰⁴ DPP 1.2 (1.10|5): „*Huius divisionis secundae ratio primi membri satis nota est, et quod illud continetur sub diviso. Patet enim quid causa et quid causatum et quod causatum essentialiter dependet a causa et quod causa est a qua dependet, secundum rationem suprapositam prioris hic divisi.*“

⁵⁰⁵ Viz konkluzi (2.11) citovanou na str. 138. Doplníme-li tento výklad předpokladem, že všechny účinky sdílejí *touž* společnou první příčinu (který bude ovšem teprve dokázán), a uvědomíme-li si, že vztah esenciální závislosti je *tranzitivní*, takže i velmi vzdálená příčina v kauzálním řetězci je v pravém slova smyslu příčinou svého vzdáleného účinku, zahrnuje tento Scotův druhý typ esenciální závislosti vlastně veškeré ostatní případy existenční podmíněnosti jsoucna kromě přímé kauzální závislosti (ať už bezprostřední nebo zprostředkované). Scotus sám uvádí jako příklad nekauzální závislosti závislost kvality na kvantitě (DPP 2.11 (2.36|18): „*Ponitur tale exemplum: Quantitas est propinquius causatum qualitate, non tamen eius causa. Patet discurrendo per causas.*“

Vrátíme-li se tudíž k původnímu problému definice uspořádání co do závislosti obecně, můžeme nalézt nějakou obecnou definici závislosti, která by pokryla oba její Scotem rozlišené typy, přitom by však připouštěla možnost nutného kauzálního působení?

Můj návrh je následující: upravme Scotovu formální definici tak, že v ní jeden výskyt pojmu *bytí* doplníme *schopností být bezprostředně kauzálně způsoben*, neboli *schopností bezprostředně přijmout bytí*, takže definice bude znít (vyjádřeno moderně) následovně:

Y je esenciálně závislé na X právě tehdy, když Y nemůže být, ani bezprostředně přijmout bytí, pokud X neexistuje, a zároveň není pravda, že X nemůže být, ani bezprostředně přijmout bytí, pokud Y neexistuje.

Dokažme adekvátnost této definice alespoň v tom smyslu, že není příliš úzká – že ji lze aplikovat na oba dva Scotem rozlišené typy esenciální závislosti, včetně závislosti účinku na nutně působící příčině.

Pokud jde tedy o závislost účinku na příčině, je zřejmé, že spočívá-li kauzální závislost v tom, že účinek přijímá bytí od příčiny, pak pokud příčina neexistuje, nemůže účinek být, ani bezprostředně přijmout bytí, a to i za předpokladu, že je účinkem nutným (nejprve ho totiž musí přijmout jeho příčina). Naopak, příčina jistě může alespoň bezprostředně přijmout bytí, pokud neexistuje účinek – a to i v případě, že jako již existující bude svůj účinek působit nutně, takže *de facto* nebude v žádném okamžiku existovat příčina bez účinku, a dokonce by to ani nebylo možné.

Pokud pak jde o závislost účinku na účinku, zde platí totéž: jestliže nějaká příčina může způsobit nějaký účinek pouze za předpokladu, že dříve způsobí jiný účinek, pak tento pozdější účinek nemůže bezprostředně přijmout bytí (od společné příčiny), pokud neexistuje účinek dřívější. Naopak, dřívější účinek samozřejmě musí být schopen přijmout bytí bez ohledu na to, zda existuje pozdější účinek, a to i za předpokladu, že produkce pozdějšího účinku je za předpokladu existence dřívějšího účinku nutná.⁵⁰⁶

Domnívám se tudíž, že navržená úprava Scotovy definice esenciální závislosti představuje plausibilní způsob, jak chápat jeho striktně vzato rozporná tvrzení: *moci existovat* a *moci bezprostředně přijmout existenci* jsou dostatečně blízké pojmy na to, aby bylo možné předpokládat, že Scotus pouze nedokonale vyjádřil svoji myšlenku,⁵⁰⁷ když první zaměnil za druhý.

V souvislosti s uvedenými definicemi esenciální závislosti však je třeba rozptýlit ještě jednu možnou námitku: není snad celý přístup k definování kauzální závislosti od počátku zmatečný? Vždyť přece neplatí, že účinek může existovat, resp. přijmout bytí, pouze za předpokladu, že existuje jeho příčina. Například teplotu vody v tomto hrnci způsobil oheň plynového sporáku – stejně tak ji však mohla způsobit kterákoliv jiná vhodná příčina: teplý vzduch v troubě, rozžhavené kameny, čoučkou soustředěné sluneční paprsky...

Na tuto námitku je třeba odpovědět popřením jejího předpokladu: Jak vyplývá ze Scotova výkladu, *numericky totéž* jsoucno by *nemohlo* být způsobeno jinou příčinou, než tou, která je ve skutečnosti způsobila. Pokud by vodu na stejnou teplotu byla ohřála nějaká jiná příčina (dejme tomu horké kameny), jednalo by se o *numericky odlišný* (ač specificky shodný) individuální akcident teploty; *právě tato* individuální teplota nemohla být nikdy převedena z potence do aktu jinou příčinou než tou, která ji ve skutečnosti do aktu převedla. Identita jsoucna je totiž dána jeho esencí; jestliže má tedy nějaké jsoucno svoji esenci od určité příčiny, je zakotveno v jeho individuální esenciální konstituci, že jeho individuální esence pochází *právě od této* příčiny. Aktuální existence této teploty pochází od ohně plynového hořáku, existence teploty způsobené

⁵⁰⁶ Můžeme si představit například cyklistu, který uvádí do pohybu své jízdní kolo a zároveň dává kolu otáčením řídítek určitý směr. Pohyb kola je „dřívějším“ účinkem vzhledem k novému směru, do něž se kolo natáčí, protože nelze otáčením řídítek natočit kolo, které stojí; zároveň však nelze uvést kolo do pohybu, aniž by mu byl dán *nějaký* směr, takže určité nasměrování kola vždy nutně doprovází jeho pohyb. (Tento příklad je míněn spíše jako názorný návod, neklade si nárok na filosofickou přesnost.)

⁵⁰⁷ Pokud tuto nedokonalost nelze připsat na vrub editorovi, jemuž Scotus pravděpodobně konstrukci alespoň části textu *Traktátu* textu svěřil – viz A. Wolter: „Introduction“, in: John Duns Scotus: *A treatise on God as the First Principle*, str. x.

horkými kameny by pocházela od těchto kamenů; nemohlo by se tedy jednat o touž existenci. Ale existence a esence se ve jsoucnu reálně neliší,⁵⁰⁸ tudíž by ani esence teploty způsobené kameny nebyla táž jako ta způsobená ohněm hořáku.

Po tomto objasnění se vraťme ke Scotově klasifikaci typů esenciálního uspořádání. Viděli jsme, že Scotus dělí uspořádání co do závislosti na závislost kauzální, tj. účinku na příčině, a na závislost nekauzální, tj. účinku na účinku. Oba tyto typy závislosti však podrobuje Scotus ještě dalšímu dělení.

Pokud jde o dělení kauzální závislosti, Scotus zde pouze stručně přebírá tradiční aristotelskou klasifikaci čtyř druhů příčin (a jim příslušného typu kauzality): dvou vnějších, totiž finální a účinné, a dvou vnitřních, materiální a formální (dělení příčin na vnější a vnitřní Scotus neprovádí samostatně, dále s tímto rozlišením nicméně pracuje, proto je zahrnuje do níže uvedeného klasifikačního schématu⁵⁰⁹). Vzhledem k tomu, že se jedná o nauku obecně známou, Scotus dělení nijak blíže nekomentuje, proto se jím ani my nebudeme blíže zabírat. U nekauzální závislosti pak Scotus předkládá sofistikované rozlišení dvou různých způsobů, jak může pozdější účinek záviset na účinku dřívějším – zřejmě pouze z toho důvodu, aby čtenáře upozornil na existenci obou těchto možností. Kritériem tohoto dělení je, zda je „dřívější“ účinek *bezprostředním* účinkem společné příčiny, anebo účinkem *vzdáleným*. I vzdálený účinek může totiž pro nějakou příčinu představovat ontologickou podmínku pro produkování nějakého jiného účinku (ať už bezprostředně, nebo také prostřednictvím delší kauzální řady). Důležité přitom je si uvědomit, že esenciální uspořádání účinků je zcela nezávislé na tom, který z nich je způsoben společnou příčinou skrze delší kauzální řadu a který skrze řadu kratší – co rozhoduje je pouze podmíněnost produkce pozdějšího účinku existencí účinku dřívějšího.

První typ nekauzální závislosti, v němž je dřívější účinek zapříčiněn společnou příčinou *bezprostředně*, představuje výše uvedené Schéma 15. Obtížněji pochopitelný druhý typ, kdy co do závislosti *dřívější* účinek je *vzdáleným* účinkem společné příčiny, zobrazuje Schéma 16. Schéma 17, jímž tuto kapitolu uzavřeme, znázorňuje celkový přehled typů esenciálního uspořádání; jsou v něm vyznačeny tři typy uspořádání, které budou hrát roli v následujícím důkazu Boží existence; čísla odpovídají Scotovu číslování těchto dělení.

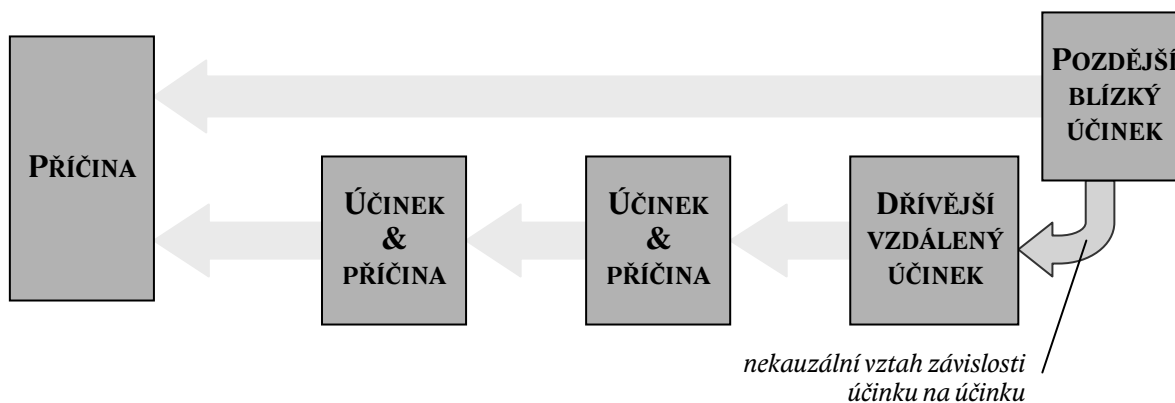


Schéma 16 – Závislost blízkého účinku na vzdáleném účinku

⁵⁰⁸ Viz výklad výše na str. 105.

⁵⁰⁹ Schéma 17.

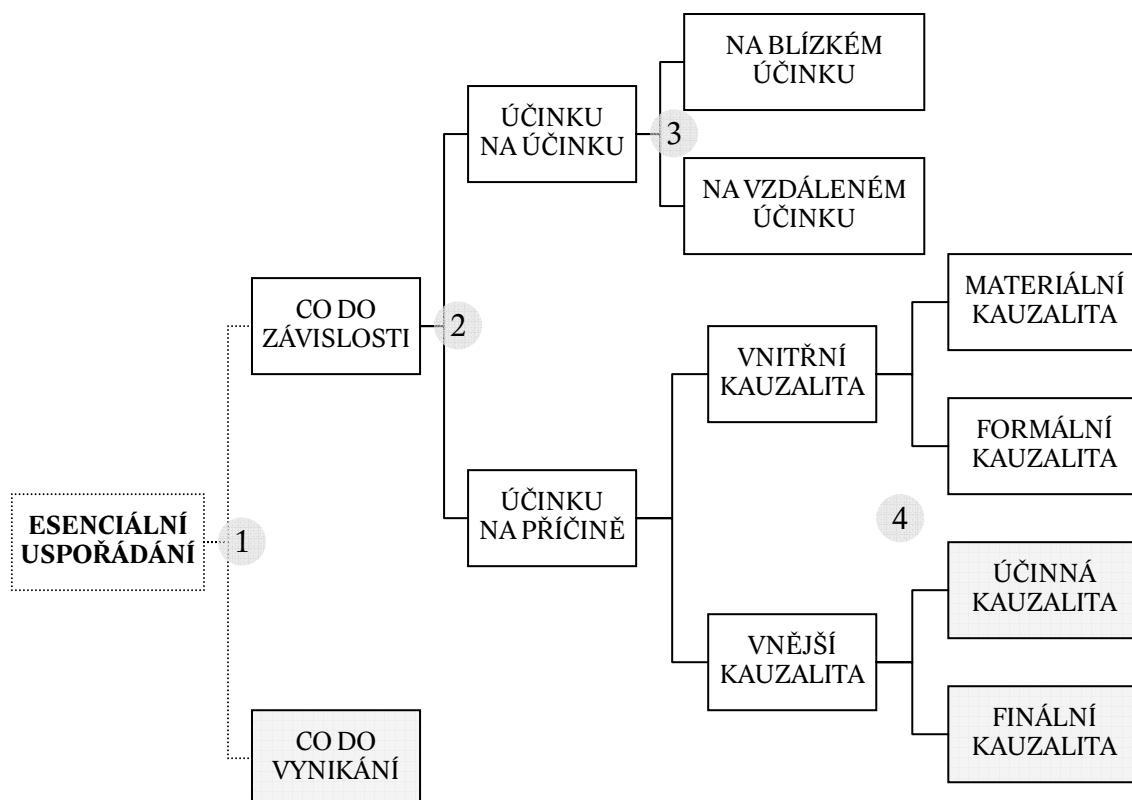


Schéma 17 – Dělení esenciálního uspořádání

8.2.3 Vlastnosti a vztahy esenciálních uspořádání

Scotova analýza vlastností esenciálního uspořádání obecně a vzájemných vztahů mezi různými typy uspořádání, které Scotus byl rozlišil, spočívá v šestnácti tezích – „konkluzích“, jejichž důkazy tvoří náplň druhé kapitoly *Traktátu*. Není zde možné věnovat se podrobně Scotově argumentaci pro každou tezi, pokusíme se však podat celkový přehled nauky, k níž Scotus v tomto druhém kroku dospívá.

Konkluze dokazované ve druhé kapitole *Traktátu* lze rozdělit na tři skupiny. Do první skupiny náleží první tři konkluze, které zachycují obecné vlastnosti esenciálního uspořádání a ve svém celku jsou ekvivalentní formálnímu vymezení *striktního částečného uspořádání*. Jedná se o konkluze:

(2.1) Vůbec žádná věc nemá vztah esenciálního uspořádání vůči sobě samé.⁵¹⁰

(2.2) V jakémkoliv esenciálním uspořádání je kruh nemožný.⁵¹¹

(2.3) Co není pozdější vůči dřívějšímu, není pozdější ani vůči pozdějšímu.⁵¹²

První z konkluzí stanovuje *ireflexivitu* esenciálního uspořádání jako evidentní vlastnost jak vztahu esenciální závislosti, tak vztahu esenciálního vynikání; druhá konkluze je důsledkem první a přibraného předpokladu *tranzitivity* esenciálního uspořádání; zároveň obnáší *asymetrii*; třetí konkluze je pak pouhou konverzí zákona tranzitivity.

Druhá skupina sestává z konkluzí, v nichž Scotus stanovuje různé vztahy mezi různými typy kauzální závislosti, přiřadit sem ale můžeme i poslední šestnáctou konkluzi, která se jako jediná týká vztahu uspořádání co do vynikání k jednomu z typů kauzální závislosti – totiž finální kauzality. Jedná se o tyto konkluze:

⁵¹⁰ DPP 2.1 (2.2|9): „*Prima conclusio: Quia nulla omnino res essentialem ordinem habet ad se.*“

⁵¹¹ DPP 2.2 (2.4|9): „*Secunda conclusio: Quia in quocumque ordine essentiali est circulus impossibilis.*“

⁵¹² DPP 2.3 (2.6|9): „*Tertia conclusio: Quod non est posterius priore, nec posteriore.*“

- (2.4) Co nemá finální příčinu, nemá účinnou příčinu.⁵¹³
 (2.5) Co nemá účinnou příčinu, nemá finální příčinu.⁵¹⁴
 (2.6) Co nemá účinnou příčinu, nemá materiální příčinu.⁵¹⁵
 (2.7) Co nemá materiální příčinu, nemá formální příčinu a naopak.⁵¹⁶
 (2.8) Co není závislé na vnějších příčinách, není závislé na vnitřních příčinách.⁵¹⁷
 (2.9) Čtyři druhy příčin jsou při působení téhož účinku esenciálně uspořádané.⁵¹⁸
 (2.16) Vše, co má finální příčinu, je převyšeno [co do dokonalosti].⁵¹⁹

První dvě z této skupiny konkluzí stanovují vzájemnou podmíněnost obou vnějších příčin v návaznosti na tradiční aristotelskou nauku: každý účinek nějaké účinné příčiny musí mít nějakou příčinu působící *per se*, tj. kvůli cíli, tj. každý účinek účinné příčiny má také cíl – finální příčinu. Finální příčina pak působí pouze skrze kauzalitu účinné příčiny, takže účinnou a finální kauzalitu nelze od sebe oddělit. Podobně i konkluze (2.7) stanoví vzájemnou neoddělitelnost materiální a formální příčiny: argument vychází z jejich korelativního charakteru a z faktu, že vnitřní příčina musí nutně být pouze *částí* svého účinku (jinak by byla příčinou sebe samé). Konkluze (2.6) uvádí do vztahu materiální a účinnou kauzalitu a vylučuje možnost, že by jsoucno nezapříčiněné vnějšími příčinami obsahovalo jako svůj konstitutivní princip jakoukoliv materiální příčinu, tedy jakoukoliv pasivní potenci – pasivní potence totiž vyžaduje aktualizaci z *vnějšku*, tedy od nějaké účinné příčiny.

Důsledkem těchto závěrů jsou shrnující konkluze (2.8) a (2.9), Scotus však pro ně přesto uvádí ještě speciální nezávislé argumenty a rozšiřuje jejich význam nad to, co vyplývá z předchozích konkluzí. Pro jeho další argumentaci je především podstatná klasická aristotelská teze o esenciální závislosti *účinné příčiny na finální příčině* co do kauzálního působení.

Poslední konkluze (2.16) spojuje řád finální kauzality s řádem stupňů dokonalosti: to, co má finální příčinu, tj. vzniká kvůli nějakému cíli, je vždy něčím převyšeno co do dokonalosti. Důvod je ten, že nic nemůže být finální příčinou sebe sama (2.1), a tudíž dokonalost žádné věci nestačí k tomu, aby pohnula (na způsob cíle) nějakou „uspořádaně“ působící účinnou příčinu k produkci této věci – musí tedy existovat nějaký dokonalejší cíl, kvůli kterému tato věc vzniká. Je samozřejmě možné, že některé „nezřízené“ příčiny (hříšná vůle) vyvolají nějaký účinek kvůli něčemu méně dokonalému, než je on sám. Ale v takovém případě vždy existuje nějaká vzdálenější příčina, téhož účinku, která zaměřuje „spořádaně“ k cíli, který je dokonalejší.

Poslední skupina konkluzí má formální charakter, neboť sestává z tezí vyjadřujících nutné podmínky formální správnosti provedených dělení esenciálního uspořádání. Těmito podmínkami jsou jednak úplnost každého dělení, jednak obsaženost členů dělení v rozsahu děleného pojmu, a jednak různost a vzájemné vylučování členů dělení. Scotus však nedokazuje splnění všech těchto podmínek pro všechna dělení, ale pouze v těch případech, kdy to pokládá za potřebné nebo užitečné.

Konkluze znějí následovně:

- (2.10) Vztahují li se dva [účinky] k téže příčině, jde o příčinu buď bezprostřední, nebo vzdálenou.⁵²⁰
 (2.11) Ne každý účinek, který pochází od příčiny dříve, je příčinou pozdějšího účinku téže příčiny. Je tudíž nějaký účinek, který je dřívější, nikoliv však dřívější ve smyslu příčiny.⁵²¹
 (2.12) Nic esenciálně nezávisí na něčem jiném než na příčině nebo na dřívějším účinku nějaké příčiny.⁵²²

⁵¹³ DPP 2.4 (2.9|11): „*Quarta conclusio: Quod non est finitum, non est effectum.*”

⁵¹⁴ DPP 2.5 (2.14|12): „*Quinta conclusio: Quod non est effectum, non est finitum.*”

⁵¹⁵ DPP 2.6 (2.19|13): „*Sexta conclusio: Quod non est effectum, non est materiatum.*”

⁵¹⁶ DPP 2.7 (2.23|14): „*Septima conclusio: Quod non est materiatum, non est formatum, et e converso.*”

⁵¹⁷ DPP 2.8 (2.26|15): „*Octava conclusio: Quod non est causatum a causis extrinsecis, non est causatum ex intrinsecis.*”

⁵¹⁸ DPP 2.9 (2.29|16): „*Nona conclusio: Quatuor genera causarum in causando idem essentialiter ordinantur.*”

⁵¹⁹ DPP 2.16 (2.47|22): „*Decima sexta conclusio: Omne finitum est excessum.*”

⁵²⁰ DPP 2.10 (2.34|18): „*Decima conclusio: Si duo comparantur ad eandem causam, aut igitur proximam, aut remotam.*”

⁵²¹ DPP 2.11 (2.35|18): „*Undecima conclusio: Non omne causatum causae propinquius est causa causati remotioris ab eadem causa.*”

(2.13) Ne všechno převyšené co do dokonalosti esenciálně závisí na tom, co je převyšuje. První člen prvního dělení tedy neimplikuje druhý.⁵²³

(2.14) Ne všechno závislé je převyšené co do dokonalosti tím, na čem závisí.⁵²⁴

(2.15) Nikdy se nemá předpokládat více, než je nutné.⁵²⁵

První uvedená konkluze (2.10) vyjadřuje formální správnost dělení nekauzální závislosti na závislost na bezprostředním účinku a na vzdáleném účinku. Další dvě konkluze se týkají dělení závislosti na kauzální a nekauzální a vyjadřují jeho úplnost (2.12) a různost jeho členů (2.11). Zajímavý je přitom důkaz úplnosti onoho dělení, neboli nemožnosti existence jiného typu závislosti než oněch uvedených dvou. Scotus vychází z toho, že existence všech příčin nějakého účinku X a všech dřívějších účinků těchto příčin je dostatečnou podmínkou toho, aby X mohlo být působeno. Pokud by však X záviselo ještě na něčem jiném než na uvedených příčinách a jejich dřívějších účincích, nebyla by existenci všech jeho příčin a všech jejich dřívějších účinků podmínka možnosti jeho způsobení ještě naplněna, což je v rozporu s předpokladem. X tedy nemůže záviset na ničem jiném než na svých příčinách a jejich dřívějších účincích, a tedy neexistuje jiný typ závislosti mimo tyto dva uvedené.

Poslední tři konkluze se týkají základního rozlišení mezi uspořádáním co do závislosti a uspořádáním co do vynikání. První dvě ukazují různost členů tohoto dělení – totiž že žádný z obou členů dělení neimplikuje člen druhý, a poslední „dokazuje“ úplnost tohoto dělení odvoláním na obecnou scholastickou maximu, kterou dnes známe jako „Ockhamovu břitvu“ (neboť vzhledem k tomu, že nejde o dělení jednoznačného nadřazeného pojmu, nelze uplatnit žádné formální metody dokazování jeho úplnosti): není žádný důvod, proč bychom měli uvažovat více typů esenciálního uspořádání, tedy je nezavádějme.

Těmito konkluzemi tedy Scotus uzavřel výstavbu jakési výchozí pojmové sítě, která zachycuje obecné formální vlastnosti esenciálního uspořádání a mapuje komplexní provázanost jeho jednotlivých typů. S takto připraveným nástrojem může přistoupit k třetímu kroku celého postupu, který spočívá v důkazu, že *aktuálně existuje jedna specifická přirozenost*, v níž se setkává trojí prvenství: totiž prvenství co do účinné kauzality, finální kauzality a dokonalosti – jinými slovy, může přistoupit k jádru svého důkazu existence Boží.

8.2.4 Obecné rysy důkazu existence Prvního principu

Ještě než se podíváme konkrétně na vlastní Scotův argument, uveďme si některé jeho obecné rysy, které jsou důležité pro správné porozumění jeho povaze.

Za prvé je třeba si uvědomit, že Scotův důkaz existence první příčiny, posledního cíle a nejdokonalejšího jsoucna, a koincidence těchto prvenství v rámci jedné a téže přirozenosti, je třeba brát jako organickou součást analýzy obsahu pojmu *esenciálního uspořádání* jako atributu jsoucna; poznání existence Boží tedy není nějakým speciálním poznatkem v rámci speciálního oboru zkoumání, nýbrž zasahuje svým významem celý rozsah jsoucna. Teprve skrze důkaz Boží existence jsme schopni nahlédnout nejen to, že esenciální uspořádání je skutečně transcendentálním atributem jsoucna, ale především to, v čem tato bytostná uspořádanost jsoucna v posledku spočívá.

Za druhé, jedná se o výkon *abstraktivního vědeckého poznání*; z toho vyplývá, že argumentace se svojí povahou pohybuje na rovině *esenciální*, abstrahující od *aktuální existence*, a tudíž i veškeré učiněné závěry *včetně závěrů existenčních* vyplývají z *esenciální povahy* jsoucna a jsou tudíž *nutné*. Toto je skutečnost, na kterou Scotus výslovně upozorňuje.⁵²⁶ Jak uvidíme,⁵²⁷ Scotův důkaz lze sice chápat tak, že se opírá jednu „aposteriorní“ premisu – totiž premisu tvrdící

⁵²² DPP 2.12 (2.37|19): „*Duodecima conclusio: Nihil dependet essentialiter, nisi a causa vel a causato propinquiori alicui causae.*”

⁵²³ DPP 2.13 (2.41|20): „*Decima tertia conclusio: Non omne excessum dependet essentialiter ab eminente.*”

⁵²⁴ DPP 2.14 (2.43|20): „*Decima quarta conclusio: Non omne dependens est excessum ab illo, a quo dependet.*”

⁵²⁵ DPP 2.15 (2.45|21): „*Decima quinta conclusio: Numquam pluralitas est ponenda sine necessitate.*”

⁵²⁶ Viz níže citát [81].

⁵²⁷ Viz níže kap. 8.2.5.

existenci účinku –, tato interpretace však není v souladu se způsobem, jak Scotus ve skutečnosti svůj argument prezentuje, a mimoto, tento předpoklad aktuální existence, přijmeme-li jej jako součást argumentace, neslouží k záruce jejího „existenčního importu“, ale má zcela jiný smysl: totiž zaručit naprostou evidenci *metafyzické možnosti* předmětu diskursu, která je ekvivalentní *bezrozpornosti pojmů*, s nimiž se pracuje. Scotus neodmítá *zásadně* možnost dokazovat bezrozpornost některých pojmů v moderním slova smyslu *a priori* a několik takových apriorních argumentů také příležitostně (ovšem spíše podpůrně) užívá a pokládá je za platné. Není tudíž pravda, že by Scotus pokládal za principiálně nemožné dokazovat metafyzickou možnost *a priori*. Když však často využívá možnosti opřít se o aposteriorní evidenci, je to proto, že ta nám poskytuje (v našem současném, na smysly odkázaném stavu) mnohem širší možnosti jistého poznání bezrozpornosti, než řídké případy úspěšných apriorních argumentů.

V této souvislosti je třeba si uvědomit, že rozdíl mezi apriorním a aposteriorním argumentem v moderním slova smyslu neměl pro Scota v podstatě žádný epistemologický význam – zcela v protikladu vůči modernímu vnímání. Oba typy argumentace se v rámci jeho epistemologie stejnou měrou týkají reality, a dokonce i z aposteriorních nahodilých premis lze vyvodit logicky nutně platné závěry – jak dosvědčuje právě Scotova argumentace pro Boží existenci.⁵²⁸ Bylo by tudíž chybou chápat Scota jako skeptika vůči apriornímu poznání (ve smyslu, v němž je třeba termín „apriorní“ interpretovat v rámci aristotelské epistemologie⁵²⁹) – jako by snad Scotus nějak předjímal Kantovy námitky proti „ontologickému“ důkazu Boží existence a „dogmatické“ metafyzice a záměrně svůj důkaz aposteriorně „zabezpečil“. Tato motivace mu musela být cizí už proto, že nesdílel principiální Kantovo východisko, že zdrojem apriorního poznání nemůže být realita, nýbrž samotný rozum. Pro Scota je mnohem důležitější distinkce mezi postupem *propter quid* a *quia*, která se s pokantovským rozlišením *a priori* – *a posteriori* nekryje, jak bylo výše ukázáno,⁵³⁰ a jeho přesvědčení o naší neschopnosti dokazovat Boží existenci *propter quid* tedy samo o sobě neimplikuje nemožnost jejího důkazu *a priori* v moderním slova smyslu. To je mimochodem také důvod, proč Scotus nespátřuje žádný zásadní rozdíl mezi svým důkazem Boží existence a argumentem Anselmovým – což je něco, čím jsou velmi překvapeni interpreti zakotvení v pokantovském způsobu kladení otázek.⁵³¹

Za třetí, esenciální uspořádání a zejména uspořádání co do závislosti se sice vždy v posledku týká individuí, jednotlivých jsoucen – neboť pouze jednotliviny mohou reálně přijímat bytí a tedy reálně vstupovat do kauzálních vztahů. Kauzální závislost je tudíž vždy závislostí *jednotliviny na jednotlivině*, jak již o tom byla řeč výše.⁵³² Abstraktivním poznáním však toto uspořádání přesto pojímáme *obecně*, co do jeho *specifických rysů*, spjatých se *specifickou esencí* či, jak Scotus říká, „přirozeností“ („*natura*“) daného jsoucna.⁵³³ Přejít od konstatování kauzální závislosti konkrétního individua na jiném individuu ke kauzální závislosti *specifické přirozenosti* v sobě, jak se zdá, obsahuje implicitní zobecňující úsudek:

⁵²⁸ Viz níže citát 1811.

⁵²⁹ Viz výše, kap. 3.2.2 a 3.2.5; zejm. str. 51n.

⁵³⁰ Viz tamtéž.

⁵³¹ S. Sousedíka tato skutečnost vede k úvahám o neautentičnosti příslušných pasáží z *Ordinatio*, kde se Scotus Anselmovým důkazem zabývá (S. Sousedík: *Jan Duns Scotus*, str. 118–120) – prý ji mohli doplnit až Scotovi žáci. Ovšem to je v podstatě vyloučeno už proto, že paralelní pasáž se nalézá i v *De primo principio*; mimoto, Scotova hluboká inspirace Anselmovým myšlením je zcela zřejmá nejen z jeho *Traktátu*.

⁵³² Viz kap. 8.2.2, str. 135. V této souvislosti je třeba odmítnout konfušní interpretaci J. F. Rosse a T. Batese, podle níž do kauzálních vztahů vstupují *přirozenosti* jakožto *obecné*, a kauzální produkce se týká jejich *reálné možnosti* (kterou autoři konfundují s *esenciálním bytím*, jež se ovšem podle Scota vyskytuje pouze v souvislosti s bytím existenčním), nikoliv *aktuální existence*: viz J. F. Ross – T. Bates: „Duns Scotus on Natural Theology“, str. 200–201.

⁵³³ DPP 3.0 (3.3|24): „*Ille hoc capitulo tertio praedictae tres primitates non de unico singulari seu secundum numerum ostenduntur, sed de unica quidditate vel natura; de unitate vero numerali inferius erit sermo.*“ R. Cross rovněž upozorňuje, že Scotova argumentace se netýká individuí, nýbrž přirozeností, avšak interpretuje přirozenosti moderně jako obecné predikáty a jejich vztah k individuí jako vztah instanciace, nikoliv reálné totožnosti, což jej zavádí k problematickým závěrům („*The claim as Scotus makes it thus involves considerable metaphysical baggage, specifically the claim that there is some sort of reality to common natures independent of their instantiations – an assumption that in the required sense Scotus standardly denies...*“ – *Duns Scotus on God*, str. 30. Srov. též *ibid.* str. 31 pozn. 8 pro další interpretační problémy, které toto pojeí působí).

Jestliže je individuum a druhu F kauzálně závislé, pak je nutně kauzálně závislé každé individuum druhu F.

Platnost tohoto úsudku by, jak se domnívám, bylo možné ukázat na základě základních Scotových předpokladů; ovšem ve skutečnosti toho není třeba, neboť Scotus výše uvedenou implikaci v žádném argumentačním kroku nepředpokládá. Klade-li tudíž Scotus např. tezi

nějaká přirozenost je zapříčinitelná,

není ji třeba pro účely platnosti jeho argumentace chápat ve smyslu:

každé individuum této přirozenosti je zapříčinitelné,

nýbrž stačí předpokládat smysl:

alespoň jedno individuum této přirozenosti je zapříčinitelné.

Je velmi důležité si uvědomit, že tu Scotova argumentace předpokládá *dvojitou* abstrakci: jednak abstrakci od *aktuální existence*, což ji situuje na rovinu *metafyzické možnosti*, takže jakákoliv „existenční kvantifikace“ se týká *možných*, nikoliv *skutečných individuí*; a jednak abstrakci od *individuality*, která ovšem, jak bylo řečeno, neobnáší žádný skrytý zobecňující úsudek, takže stačí tvrzení o „přirozenosti“ interpretovat ve smyslu *partikulárních* soudů o individuích této přirozenosti.⁵³⁴

Za čtvrté – a tato poznámka je snad vůbec nejdůležitější – Scotův argument má bytostně *modální* povahu, neboť je celý je situován na rovině *možnosti* a opírá se o analýzu pasivních a aktivních kauzálních schopností – tj. aktivních a pasivních potencií. V této souvislosti je třeba si uvědomit závěry, k nimž jsme dospěli ohledně celkové Scotovy koncepce modalit, a to především ohledně její fundamentální *jednoty*. Jen tak totiž budeme mít možnost správně porozumět skutečnému dosahu Scotovy argumentace.

Scotus se k modálnímu charakteru své argumentace vyjadřuje následovně, když nejprve formuluje první konkluzi a její důkaz *modálně*, a poté vysvětluje odlišnost nemodalizované formule:

(3.1) Mezi jsoucný je některá přirozenost schopna vykonávat účinnou kauzalitu (*effectiva*).⁵³⁵

[80] To se dokazuje takto: Některá přirozenost je schopna být způsobena účinnou kauzalitou (*effectibilis*), tudíž některá je schopna vykonávat účinnou kauzalitu (*effectiva*). Konsekvence je zřejmá z povahy korelativních pojmů. Předpoklad se dokazuje za prvé takto: některá přirozenost je nahodilá, tedy může být po nebytí; tedy nikoliv sama od sebe ani z ničeho – v obou těchto případech by totiž jsoucno pocházelo od nejsoucna; tedy schopná být způsobena něčím jiným. Za druhé takto: některá přirozenost je pohyblivá neboli proměnlivá, neboť je schopná postrádat některou z dokonalostí, pro niž je možné, aby jí náležela; je tedy možné, aby začal [existovat] [cílový] termín změny, tj. je možné, aby byl způsoben.⁵³⁶

[81] Tuto konkluzi a několik dalších bych mohl klást také na rovině skutečnosti: *Některá přirozenost vykonává účinnou kauzalitu (efficiens), protože některá přirozenost je způsobena účinnou kauzalitou (effecta), protože některá začíná být, protože některá je termínem změny a nahodilá.* Raději však kladu závěry a premisy na rovině možnosti: neboť připustí-li se tvrzení o skutečnosti, musí se připustit i tvrzení o možnosti, naopak to však neplatí. Tvrzení o skutečnosti jsou navíc kontingentní, kdežto

⁵³⁴ To je v rozporu se způsobem, jak povahu Scotovy argumentace interpretuje R. Cross: *Duns Scotus on God*, str. 30: „As Scotus presents it, this stage concerns ‘a being understood quidditatively’, not about [sic] the ‘existence of that quiddity’: universal, not existential claims are being made...” Abstrakce od existence samozřejmě nijak neimplikuje zobecnění.

⁵³⁵ DPP 3.1 (3.4|25) „Prima conclusio. Aliqua est natura in entibus effectiva.”

⁵³⁶ DPP 3.1 (3.4|25) „Quod ostenditur: aliqua est effectibilis; ergo aliqua effectiva. Consequentia patet per naturam correlativorum. Antecedens probatur: tum, quia aliqua est contingens; igitur possibilis esse post non esse; ergo non a se, nec a nihilo: utroque modo ens foret a non ente; ergo ab alio effectibilis: tum, quia aliqua natura est mobilis vel mutabilis, quia possibilis carere aliqua perfectione possibili sibi finesse; ergo terminus motus potest incipere, et ita effici.”

tvrzení o možnosti nutná; a tvrzení o skutečnosti se mohou týkat pouze existujícího jsoucna, zatímco tvrzení o možnosti i jsoucna vzatého „kviditativně“. Existence kvidity, o níž se nyní dokazuje účinná kauzalita, bude ovšem dokázána níže.⁵³⁷

Je zřejmé, že v argumentaci hrají roli dva hlavní typy možnosti: především je to samotný modální status přirozeností, jichž se argumentace týká („jsoucno vzaté kviditativně“, tj. s abstrakcí od aktuální existence), za druhé pak jsou to modální či modalizované predikáty, které se těmto přirozenostem přisuzují – možnost či schopnost působit, být způsoben, atd. Klíčová otázka tudíž zní: o *jaký typ možnosti či modality se zde jedná?*

Mám za to, že pokud jde o modální status samotných přirozeností, je naprosto nepochybné, že se jedná o *metafyzickou možnost* v nejširším slova smyslu – tj. potenci konvertibilní se jsoucnem. Důvody pro toto tvrzení jsou více než jasné: Především, má-li být uspořádání co do závislosti *atributem jsoucna*, musí být při jeho analýze uvažováno jsoucno v *celém rozsahu*, tj. v rozsahu celé sféry metafyzické možnosti. Jakékoliv omezení této sféry by mělo za následek, že závěry, k nimž se dospěje, nebudou mít univerzální, metafyzickou platnost. Mimoto, metafyzická možnost je definována jako schopnost existovat, daná bezrozporností esence; uvažujeme-li tudíž jsoucno s abstrakcí od existence pouze po jeho esenciální stránce, uvažujeme je po stránce jeho metafyzické možnosti. Avšak právě takto Scotus definuje modální status prováděné argumentace, když říká, že „tvrzení o skutečnosti se mohou týkat pouze existujícího jsoucna, zatímco tvrzení o možnosti i jsoucna vzatého „kviditativně“. Kvidita není totiž nic jiného, než esence; pojímat jsoucno kviditativně tedy znamená pojímat ho co do jeho metafyzické možnosti.⁵³⁸

Pokud pak jde o modalitu druhou, totiž typ možnosti, týkající se přináležitosti vlastností vypovídaných o daných přirozenostech, mohli bychom beze všeho říci, že se jedná rovněž o metafyzickou, resp. logickou možnost (podle toho, zda ji budeme pojímat na logické, nebo reálné úrovni). Kdykoliv však se tato logická možnost přináležitosti ale týká nějaké činnosti nebo trpnosti, zahrnuje nevyhnutelně zároveň *reálnou aktivní, resp. pasivní potenci* – jak vyplývá ze vzájemné korelace logické a fyzické potence, vyložené v kap. 6.3.4. Citovaná pasáž z důkazu a komentáře k první konkluzi třetí kapitoly *Traktátu* dokonce opět potvrzuje obecnou interpretační tezi hájenou v této práci, o fundamentální *jednotě* Scotova chápání potence: Scotus v důkaze užívá termín „*possibilis*“, resp. modální přípony „*-bilis*“, „*-ivus*“ zcela jednotně, ať už jde o slučitelnost reálné dokonalosti se subjektem („*perfectio possibilis sibi inesse*“) nebo o schopnost subjektu činit či trpět („*mobilis vel mutabilis, quia possibilis carere aliqua perfectione*“), a spojuje tyto modalidy přímočaře s logickou modalitou propozice, která tyto reálné potence vyjadřuje („*illae de actu sunt contingentes, istae de possibili necessariae*“). Zejména tato poslední skutečnost je dalším důkazem vzájemné převoditelnosti všech typů potence: logicky nutné jsou totiž pouze propozice tvrdící *logickou* možnost, neboť pouze negace *logické* možnosti je *logicky* nemožná; jakákoliv možnost „silnější“, a tedy užšího rozsahu (možnost *slabší* než logická, tj. rozsahově širší, samozřejmě nepřichází v úvahu), by ponechávala své popření jako logicky možné (moderně řečeno, existující v některém možném světě),

⁵³⁷ DPP 3.1 (3.6|26): „*In hac conclusione et quibusdam sequentibus possem proponere actum sic: Aliqua natura est efficiens, quia aliqua natura est effecta, quia aliqua incipit esse, quia aliqua est terminus motus et contingens. Sed malo de possibili proponere conclusiones et praemissas. Illis quippe de actu concessis, istae de possibili conceduntur, non e converso. Illae etiam de actu sunt contingentes, licet satis manifestae, istae de possibili sunt necessariae. Illae ad ens existens, istae ad ens etiam quidditative sumptum possunt proprie pertinere. Et existentia illius quidditatis inferius ostendetur, de qua nunc ostenditur efficientia.*“

⁵³⁸ Tento závěr, jakkoli se může zdát zcela samozřejmý, ovšem překvapivě nesdílejí někteří významní interpreti Scotova důkazu Boží existence. R. Cross interpretuje modální status oněch „kviditativně uvažovaných jsoucen“ jako „kauzální možnost“, definovanou jako slučitelnost s kauzálním ustrojením aktuálního světa – *Duns Scotus on God*, str. 29–30. Podobně Ross a Bates ji chápou jako „reálnou možnost“, která z definice vyžaduje příčinu, schopnou tuto možnost realizovat (příklad obou autorů: před 150 lety nebyla letadla reálně možná) – *Duns Scotus on Natural Theology*, str. 200. V obou případech však autoři své chápání možnosti, o níž se ve Scotově argumentaci jedná, pouze vykládají a v podstatě nijak nezdůvodňují. Viz též pozn. 540.

a tudíž by propozice, která tuto možnost tvrdí, logicky nutná (pravdivá vzhledem ke všem možným světům) nebyla.⁵³⁹

Je tudíž nutné odmítnout všechny interpretace, které se snaží interpretovat výše uvedené typy možnosti nějakým silnějším a rozsahově užším způsobem, než jaký odpovídá logické možnosti, případně mezi nimi ještě rozlišit a chápat možnost ve smyslu „schopnosti“ jako nepřevoditelnou na možnost konstituující modální status „kviditativně uvažovaných jsoucen“ neboli „přirozeností“, které tvoří předmětný obor úvahy.⁵⁴⁰ Naopak: vzájemná převoditelnost různých typů modalit představuje jakoby „motor“ celé argumentace, a tím, že za rozsahovou hranici uvažovaného typu možnosti se nalézají už pouze rozpor, získává argumentační postup potřebnou pregnanci a metafyzickou důsaznost. Zopakujme ještě jednou: To, co Scotus podniká, není nic menšího než analýza esenciálního uspořádání jako *transcendentálního atributu jsoucna*, a tudíž z povahy věci se úvaha musí týkat metafyzicky možného v celém jeho rozsahu.⁵⁴¹

8.2.5 Důkaz nutné existence první účinné příčiny

Nyní tedy přistupme k výkladu samotné základní struktury Scotova argumentu.

Scotova argumentace využívá tři z výše získaných typů esenciálního uspořádání: a to uspořádání co do účinné kauzality, uspořádání co do finální kauzality a uspořádání co do vynikání neboli esenciální dokonalosti. Scotův postup sestává ze čtyř kroků: v prvních třech krocích ukazuje nutnou existenci prvního členu v každém z těchto tří typů uspořádání, ve čtvrtém poté dokazuje vzájemnou totožnost těchto tří prvních členů. V této kapitole se podrobněji zaměříme na klíčový krok první – totiž Scotův důkaz nutné existence první účinné příčiny; v následující kapitole poté shrneme zbylé tři kroky.

První krok argumentace v rámci účinné kauzality sestává z následujících šesti konkluzí:

⁵³⁹ Použitím aparátu možných světů pro explikaci logické možnosti a nutnosti nemíním Scotovi anachronicky připisovat „sémantické“ chápání modalit, ani redukci *de re* modalit na průběh pravdivostních hodnot propozic vzhledem k možným světům – což oprávněně kritizují Ross a Bates: „Duns Scotus on Natural Theology“, str. 199–200. Aparát možných světů jako nástroj formální analýzy modalit má sám o sobě pouze formální charakter, a může být interpretován i „metafyzicky“, nejen „sémanticky“.

⁵⁴⁰ Tak činí např. R. Cross: *Duns Scotus on God*, str. 31: „[T]he claim about being possibly productive is a claim about real power; the claim that it is causally possible that some individual exists merely means that the existence of that individual is consistent with the causal constitution of the actual world“. Je jistě pravda, že tvrzení o „možné produktivitě“ přisuzuje subjektu reálnou aktivní potenci („power“): ovšem přisouzení této potence lze ekvivalentně popsat v termínech logické možnosti a slučitelnosti – což je ostatně způsob, jakým se Scotus právě na tomto místě vyjadřuje. Mimoto, Scotus nehovoří o tom, že je něco *kauzálně* možné – výraz „kauzálně“ je produktem Crossovy interpretace, Scotus konsistentně hovoří toliko o možnosti „bez přívlastků“. Jak si ostatně sám Cross uvědomuje (viz *ibid.*, pozn. 8), jeho interpretace generuje obtížné problémy, které ho nakonec nutí k revizi samotného Scotova textu.

⁵⁴¹ Mám tudíž za to, že R. Cross se ve své interpretaci argumentu ve své knize *Duns Scotus on God*, str. 29–30, zcela mýlí, když tvrdí toto: „The key to understanding Scotus's modal cosmological argument is to keep in mind that possibility in this context requires reference to a causal power, such that (basically) a state of affairs *s* is possible only if there is something in the actual world that has it in its power to bring about *s*: more strictly, only if all causal conditions for the existence of *s* are satisfied. We thus go wrong if we attempt to understand Scotus's modal cosmological argument as trading on notions of logical possibility and necessity, at least in such a way as to make the existence of a first being a logically necessary fact, one whose opposite entails a contradiction. As James Ross and Todd Bates helpfully remark, Scotus in this context 'sees that consistency to a human is not sufficient for the formal possibility of some thing'“. Za prvé, lze jen obtížně přijmout charakterizaci Scotova argumentu jako „kosmologického“ tvář v tvář důrazu, s nímž Scotus odmítá averroistický přístup k dokazování Boží existence, v jehož rámci spadá tento důkaz do „fyziky“ – středověkého ekvivalentu termínu „kosmologie“. Dále, Crossova definice kauzální možnosti v termínech splnění kauzálních podmínek v *aktuálním světě* činí tento pojem možnosti již na první pohled neaplikovatelným při interpretaci Scotova argumentu. Takto definovaná možnost má totiž, tak říkajíc, *existenční import*, předpokládá aktuální existenci nějakých jsoucen, zatímco Scotus výslovně deklaruje svůj záměr v argumentu od jakékoliv aktuální existence abstrahovat (viz citát [81]). (Aby byl pojem kauzální možnosti interpretačně vůbec použitelný, musel by být definován nikoliv prostřednictvím *aktuálního* splnění kauzálních podmínek, ale pomocí *možnosti* jejich splnění.) Pokud jde o povahu nutnosti Boží existence, mám za to, že Scotus skutečně nemínil dokazovat nic slabšího než *logickou* nutnost Boží existence: žádný jiný způsob Boží existence by totiž nebyl dostatečný, má-li být Boží rozum, jak Scotus má za to, zdrojem samotné logické možnosti, pokud jde o jsoucna odlišná od Boha. Obrazně řečeno – jestliže Bůh svým rozumem konstituuje všechny možné světy, pak musí mít do všech přístup. Scotus si je nepochybně vědom toho, že zdání konsistence nějakého pojmu může klamat; avšak jak se pokusím ukázat, i když budeme chápat možnost užitou v jeho důkazu Boží existence jako možnost logickou, Scotus ji nikde nevyvozuje z pouhého zdání konsistence. Ostatně, tento problém se neodstraní, ale spíše zhorší, když takto dokazovanou logickou možnost nahradíme možností silnější.

(3.1) Mezi jsoucný je některá přirozenost schopna vykonávat účinnou kauzalitu (*effectiva*).⁵⁴²

(3.2) Něco, co je schopné vykonávat účinnou kauzalitu, je naprosto první, tj. jednak neschopné být způsobeno účinnou kauzalitou, a jednak schopné vykonávat účinnou kauzalitu bez závislosti na něčem jiném.⁵⁴³

(3.3) Naprosto první [přirozenost] schopná vykonávat účinnou kauzalitu je (jakožto neschopná být způsobena účinnou kauzalitou a schopná vykonávat účinnou kauzalitu bez závislosti na něčem jiném) nezapříčinitelná.⁵⁴⁴

(3.4) Naprosto první [přirozenost] schopná vykonávat účinnou kauzalitu skutečně existuje a některá skutečně existující přirozenost je schopná vykonávat účinnou kauzalitu tímto způsobem.⁵⁴⁵

(3.5) Co je nezapříčinitelné, to má ze své vlastní povahy nutné bytí.⁵⁴⁶

(3.6) Nutnost bytí z vlastní povahy přísluší pouze jediné přirozenosti.⁵⁴⁷

První konkluzi můžeme na základě toho, co bylo řečeno o povaze modality, která v argumentaci figuruje, parafrázovat jako tvrzení *účinná příčina je možná*, neboli *pojem účinné příčiny neobsahuje rozpor*. Důkaz této konkluze, citovaný výše,⁵⁴⁸ Scotus provádí přímočaře z možnosti jednak *kontingentní přirozenosti* a jednak *proměnlivé přirozenosti*. Z toho vyplývá možnost vzniku a akcidentální změny; ale je-li možná změna, je možný účinek, a tedy je možná účinná příčina.

Všimněme si, že v této základní formulaci argumentu se Scotus *neodvolává* na *aktuální existenci* změny a účinku, ačkoliv připouští (citát [81]), že by modalizovaná tvrzení mohl odvodit z faktuálních. *Přísně vzato tudíž jeho argument není aposteriorní v moderním slova smyslu*, neboť vychází ze samotné *možnosti kontingence* jako z evidentní premisy. Jistěže by Scotus mohl dokazovat *možnost* kontingence rekursivem k jejímu *skutečnému výskytu*, nakolik se manifestuje existencí změny v realitě. Avšak toho není vůbec za potřeby, neboť problematická není existence kontingence, nýbrž existence *nutného* jsoucna. Pokud by kontingence jako taková byla nemožná, znamenalo by to pouze odstranění nutnosti dokazovat, že je možné nutné jsoucno – neboť *něco* je možné nepochybně. Podobně není nutné nijak dokazovat, že je možné nějaké kauzálně závislé jsoucno, protože cílem důkazu je ukázat, že alespoň jedno možné jsoucno je kauzálně *nezávislé* (a stejně neškodný je i předpoklad možnosti jsoucna převyšného co do dokonalosti, neboť není-li možné žádné takové, pak je možné nejdokonalejší jsoucno). Dokonce i kdyby Scotus žádnou kontingenci předem nepředpokládal, bude schopen dokázat možnost kontingentního jsoucna *a priori*, neboť je schopen dokázat, že nutné jsoucno je schopné kauzálně působit, a to jediné kontingentně.⁵⁴⁹

Pro Scotův důkaz a jeho účinnost je tudíž zcela irelevantní, zda je jeho výchozí premisa opřena o aposteriorní evidenci, nebo nikoliv; a aposteriorní zakotvení není nutné dokonce ani pro zajištění bezrozpornosti výchozích pojmů. Neboť i kdyby byl pojem kontingentního jsoucna či pojem účinku vnitřně rozporný, znamenalo by to, že pojem nutného jsoucna či nezapříčinitelného jsoucna musí být bezrozporný – leda by bylo rozporné naše myšlení vůbec; tuto alternativu však nelze vyvrátit žádnou aposteriorní evidencí čehokoliv, neboť neplatí-li v našem

⁵⁴² Viz pozn. 535.

⁵⁴³ DPP 3.2 (3.7|27): „*Secunda conclusio: Aliquod effectivum est simpliciter primum.*”

⁵⁴⁴ DPP 3.3 (3.16|32): „*Tertia conclusio: Simpliciter primum effectivum est incausabile, quia est ineffectibile et independenter effectivum.*”

⁵⁴⁵ DPP 3.4 (3.18|33): „*Quarta conclusio: Simpliciter primum effectivum est in actu existens, et aliqua natura existens actualiter est sic effectiva.*”

⁵⁴⁶ DPP 3.5 (3.21|34): „*Quinta conclusio: Incausabile est ex se necesse esse.*”

⁵⁴⁷ DPP 3.6 (3.23|35): „*Sexta conclusio: Necessitas essendi ex se uni soli naturae convenit.*”

⁵⁴⁸ Citát [80] na str. 141.

⁵⁴⁹ Scotus na více místech (viz zejm. *Lect.* 1, d. 39, q. 1–5, n. 39–40) tvrdí, že kontingenci nelze o jsoucnu *a priori* (což znamená *propter quid*! – viz výše kap. 3.2.2) dokazovat, neboť u transcendentálních disjunkcí nelze usuzovat z existence dokonalejšího členu (zde *nutnost*) na méně dokonalý (zde *nahodilost*), ale pouze naopak (viz pozn. 469 na str. 124). Tomu je však třeba rozumět pouze ve smyslu vztahujícím se na *existenci* nahodilého jsoucna – tu skutečně nelze dokazovat *propter quid* ani *a priori* právě proto, že jejím jediným ontologickým důvodem je Boží svobodné rozhodnutí. Samotná *možnost* kontingentního jsoucna však vyplývá z Boží svobody. Je otázka, zda je to vyplývání *propter quid* (v širším scholastickém smyslu tohoto termínu zřejmě ano), lze-li však Scotův důkaz Boží existence interpretovat jako apriorní, jak mám za to, pak je možnost kontingentního jsoucna nepochybně *a priori* dokazatelná.

myšlení princip sporu, pak nelze z jakékoliv evidence cokoli vyvozovat (resp. spíše právě naopak: lze vyvozovat cokoli se stejnou platností).

Pokud jde o samotný smysl první konkluze, můžeme si všimnout, že nezáleží na tom, zda ji budeme interpretovat ve smyslu *je možné jsoucno, které je schopné kauzálně působit*, anebo ve smyslu *je možné jsoucno, které kauzálně působí*. Obě interpretace jsou totiž ekvivalentní, vycházíme-li z výše obhajované logické interpretace příslušných modalit. To lze manifestovat analýzou pomocí aparátu možných světů: jestliže totiž existuje možný svět, v němž nějaké jsoucno může kauzálně působit, a tato možnost je logická, pak také existuje možný svět, kde toto jsoucno kauzálně působí, neboť logická možnost nějakého faktu znamená existenci možného světa, kde tento fakt nastává.⁵⁵⁰

Důkaz druhé konkluze, kterou můžeme parafrázovat slovy *první účinná příčina je možná*, bývá pokládán za jádro Scotova argumentu⁵⁵¹ a její důkaz představuje také nejkomplikovanější pasáž této kapitoly *Traktátu*. Scotův argument představuje jakoby modalizovanou verzi klasické argumentace pro existenci první příčiny z nemožnosti nekonečné kauzální řady; tato podobnost například s „druhou cestou“ Tomáše Akvinského by nám však neměla zakrýt některé podstatné rozdíly, z nichž uvedme alespoň následující dva:

Za prvé musíme mít na paměti, že Scotus dokazuje pouhou *možnost*, nikoliv *skutečnost* první příčiny; stačí tudíž, aby ukázal, že kauzální řada *může* být konečná, že pojem první příčiny neobsahuje rozpor. Mimoto, samotný pojem *první příčiny* je v tomto kontextu modalizován: nejedná se toliko o jsoucno *nezapříčiněné*, nýbrž *nezapříčinitelné* – takové, které nemá příčinu v žádném možném světě. Tato modalizace pojmu první příčiny v modálním kontextu je nutným důsledkem modální povahy samotného pojmu kauzální závislosti: účinek *nemůže* být, resp. přijmout bytí, bez své příčiny; to znamená, že jsoucno, které je v některém možném světě účinkem, má svoji příčinu v *každém* možném světě, v němž se vyskytuje – a z toho opět vyplývá, že jsoucno, které v některém možném světě příčinu nemá, ji nemá v žádném možném světě. Uvažujeme-li tudíž první účinnou příčinu v modálním kontextu, musíme jí přisoudit nejenom faktickou nezávislost na jiné příčině, nýbrž *neschopnost* být závislá.

Za druhé, Scotus se na rozdíl např. od Tomáše nedomnívá, že vůbec žádná kauzální řada nemůže být nekonečná – nekonečnost podle něj odporuje pouze kauzální řadě *per se* uspořádaných příčin, tj. takové řadě, v níž jsou jednotlivé členy na sobě esenciálně závislé nejen co do svého bytí, nýbrž i co do svého kauzálního působení. Scotus se komplikovaným způsobem, který zde ponecháme stranou, pokouší ukázat, že nekonečnost kauzální řady *per accidens* uspořádaných příčin je možná pouze za předpokladu závislosti celé této řady v řádu *per se* kauzality, takže i za předpokladu např. časově nekonečné existence světa, v němž si jednotlivá jsoucna postupně předávají bytí, by musela existovat nějaká první příčina v řádu *per se* závislosti. Klíčová pro celý argument je tudíž teze o konečnosti *per se* kauzální řady, pro kterou Scotus uvádí pět různých argumentů.

V kontextu této práce, jejímž cílem není podrobná analýza Scotova důkazu Boží existence samotného, nýbrž pouze ozřejmení základních rysů jeho povahy a jeho místa v celkové Scotově koncepci metafyziky, od další analýzy komplexní Scotovy argumentace pro druhou konkluzi upustíme. Přesto však stojí za to všimnout si alespoň jednoho ze zmíněných pěti argumentů, které Scotus uvádí pro nemožnost nekonečné *per se* kauzální řady:

[82] Pojem účinné příčiny neobsahuje nutně žádnou nedokonalost... tedy může být uskutečněn v nějaké přirozenosti bez nedokonalosti. Pokud by se však v žádné přirozenosti nevyskytoval bez závislosti na něčem dřívějším, nebyl by v žádné uskutečněn bez nedokonalosti. Nezávislá účinná kauzalita tudíž může být uskutečněna v nějaké přirozenosti; taková přirozenost by ale byla naprosto

⁵⁵⁰ To vše za předpokladu, že pro tento typ modalit platí axiomatika systému S5. Ten je charakteristický nutným statusem samotných modalit, vyjádřeným axiomem $\Diamond P \rightarrow \Box \Diamond P$, který ovšem Scotus explicitně uznává (viz např. citát [81]). Ekvivalence obou čtení řeší problém, který spatřuje R. Cross ve „zdvojení modalit“ v první konkluzi – viz *Duns Scotus on God*, str. 31. Srov. pozn. 540 pro citaci Crossova řešení tohoto problému rozlišením různých typů modalit.

⁵⁵¹ Viz např. P. King: „Scotus on Metaphysics“, str. 43; J. Ross – T. Bates: „Duns Scotus on Natural Theology“, str. 198.

první, takže naprosto první účinná příčina je možná. A to stačí – neboť to, že existuje ve skutečnosti, se z tohoto předpokladu dokáže níže.⁵⁵²

Jak si můžeme všimnout, tento Scotův argument se vlastně vůbec netýká kauzální řady a její konečnosti či nekonečnosti, nýbrž dokazuje pouhou bezrozpornost pojmu *první příčiny*, a to *a priori*: pojem *účinné příčiny* neimplikuje žádnou nedokonalost, tudíž je slučitelný s naprostou dokonalostí příčiny jako příčiny, která spočívá v její nezávislosti, tj. v tom, že je první. Tento argument je tudíž dokladem skutečnosti, že Scotus v principu neodmítá apriorní argumentaci pro bezrozpornost pojmů, a zároveň dosvědčuje, že možnost, s níž se v celém argumentu operuje, je skutečně možností logickou či metafyzickou, spočívající v bezrozpornosti – je totiž zřejmé, že uvedeným způsobem rozhodně nelze dokazovat jakoukoliv *silnější* možnost než pouhou bezrozpornost.

Z toho je zřejmé, že všechny argumenty, dokazující nutnou konečnost *per se* kauzální řady, vlastně dokazují více, než je v danou chvíli nutné: totiž že všechny *per se* kauzální řady ve všech možných světech jsou konečné. Pravdivost druhé konkluze však vyžaduje pouze tolik, aby alespoň jedna kauzální řada alespoň v jednom možném světě byla konečná: neboť Duns Scotus je přesvědčen, že i z takto slabého předpokladu může vyvodit *skutečnou existenci* první příčiny.

Tento závěr je obsahem čtvrté konkluze, té předchází konkluze třetí, v níž Scotus čistě na základě dříve dokázaných vztahů mezi různými typy kauzality dokazuje, že první účinná příčina je nezapříčinitelná nejenom v řádu účinné kauzality, nýbrž i ve všech ostatních ohledech, neboť závislost co do finální, materiální i formální kauzality předpokládá závislost co do eficientně kauzality, jak bylo dokázáno v konkluzích (2.5), (2.6) a (2.7). Z této naproste nezapříčinitelnosti první příčiny však podle Scota vyplývá její *skutečná existence*.

Tento Scotův důkaz *aktuální existence* první příčiny z její pouhé možnosti, představuje nejkontroverznější krok celého jeho postupu; argument sám je však podivuhodně prostý: Každé možné jsoucno je buď zapříčinitelné, anebo nezapříčinitelné. Avšak není možné, aby nezapříčinitelné jsoucno bylo pouze možné, neboť to, co neexistuje a nemůže být ani zapříčinitelné, nemůže vůbec existovat, a je tedy nemožné. Každé nezapříčinitelné jsoucno je tedy buď nemožné, nebo skutečné; ve druhé konkluzi se však ukázalo, že první příčina nemožná není, je tedy skutečná.

Pro pochopení tohoto argumentu je třeba si uvědomit, že metafyzická možnost spočívá ve slučitelnosti s aktuální existencí; to znamená, že žádnému metafyzicky možnému jsoucnu, které není skutečné, existence logicky neodporuje. Taková jsoucna jsou, Scotovou terminologií, v objektivní potenci k existenci. Avšak vše, co je v objektivní potenci, může v principu existenci přijmout (ať už hovoříme o diachronní možnosti v čase, anebo o synchronní možnosti pro daný konkrétní okamžik) – kdyby tomu tak nebylo, znamenalo by to, že takovému jsoucnu existence odporuje, což je v rozporu s předpokladem. Všechna jsoucna v objektivní potenci jsou tudíž zapříčinitelná; proto je-li vůbec možné nezapříčinitelné jsoucno, nemůže se vůbec nacházet v objektivní potenci, ale pouze v aktu.

Oponenti obvykle namítají, že z logické možnosti existence pouze možného jsoucna ještě nevyplývá jeho zapříčinitelnost, tj. schopnost existenci přijmout: pro nějaké neexistující jsoucno může být logicky možné, aby existovalo, tj. může být slučitelné s existencí, přitom však může být neslučitelné s *přijetím* existence. Jenže to je právě něco, co Scotus nepokládá za možné: není možné být v potenci vůči nějaké dokonalosti, a zároveň nebýt schopen ji přijmout – schopnost přijmout nějakou (zatím nepřítomnou) dokonalost spočívá totiž *právě v tom*, že tato dokonalost přijímajícímu neodporuje, nic dalšího není třeba.

⁵⁵² DPP 3.2 (3.14|29): „Tum quinto, quia effectivum nullam imperfectionem ponit necessario, patet in probatione octavae secundi; igitur potest esse in aliqua natura sine imperfectione; sed si in nulla est sine dependentia ad prius, in nulla est sine imperfectione; igitur effectivitas independens potest inesse alicui naturae; illa est simpliciter prima; ergo effectivitas simpliciter prima est possibilis; sufficit hoc, quia inferius ex hoc concluditur, quod est in re.“

Řečeno jinými slovy, podle Scota od sebe nelze oddělit potenci „statickou“ a potenci „dynamickou“, schopnost „mít“ a schopnost „přijmout“. Není totiž nic jiného, co by mohlo bránit v „přijetí“, než to, co by bránilo v „měti“ – a to je jediné neslučitelnost.

Toto platí jak pro potenci subjektivní, tak pro potenci objektivní. Pokud jde o subjektivní potenci, jedná se o „přijímání“ a „měti“ nějaké dokonalosti reálným, již existujícím subjektem, a tedy slučitelnost tohoto reálného subjektu s onou další dokonalostí – v tomto případě je snazší nahlédnout, že to, co subjektu neodporuje, je také schopen přijmout. Obtíž u objektivní potence spočívá ve skutečnosti, že zde jedním členem vztahu slučitelnosti není reálný „již“ existující subjekt, nýbrž objektivní potence se týká jsoucna jako celku.⁵⁵³ Přesto se však jedná o *reálnou* potenci, tj. potenci, která vyjadřuje začlenitelnost do sítě vztahů v *realitě*, a tedy reálnou uskutečnitelnost.

Zdá se tedy, že nakonec se celý problém redukuje na otázku, zda skutečně platí koincidence *reálné* a *logické* potence, zda logická slučitelnost s existencí implikuje u jsoucna v objektivní potenci reálnou uskutečnitelnost (přičemž tato reálná uskutečnitelnost není definována kauzálně, aktuální existencí nebo možností existence příčiny, nýbrž jako pouhá kapacita k reálné existenci na straně předmětu). Pro Dunse Scota je ovšem tato koincidence nezpochybnitelným předpokladem – neboť jak už bylo řečeno, síť logických zákonů, na níž se zakládají logické modalities, není žádnou apriorní, na realitě nezávislou strukturou, nýbrž je skrzskrz na realitě závislá, představuje pouze abstrakci z bytostné povahy reality samotné.⁵⁵⁴ Za těchto předpokladů tedy není myslitelné, že by se vyskytovala jakákoliv logická možnost, která by neměla svůj reálný korelát. Logicky možné jsoucno je vždy buď v reálné objektivní potenci, anebo v aktu, a reálná objektivní potence již tím, že je to reálná potence, implikuje nutnou závislost. Logicky možné jsoucno, které je bytostně nezávislé, se tudíž nemůže nacházet v objektivní potenci.

Zabývali jsme se tímto krokem Scotova důkazu tak podrobně proto, že, jak mám za to, právě s ním v posledku stojí a padá celý Scotův projekt nejen důkazu Boží existence, nýbrž vůbec celá jeho metafyzická koncepce. Pouze za předpokladu, že je skutečně možné z pouhé možnosti jsoucna dedukovat aktuální existenci první příčiny, je možné Boží existenci chápat jako metafyzický fakt o *jsoucnu jako jsoucnu*, jako nutné korolarius esenciální povahy jsoucna jako takového. Jen pokud je tento krok platný, je možné také dokázat *logickou nutnost* Boží existence. Možnost této dedukce skutečnosti z pouhé možnosti je zakotvena v bytostné povaze Scotovy koncepce modalit, která je sama zakotvena v jeho realistické epistemologii, nepřipouštějící jakoukoliv rozlukou mezi logickým a reálným řádem. Ve skutečnosti, že Scotus formuloval svůj důkaz Boží existence právě tímto způsobem, se nám tudíž ukazuje hluboká jednota jeho filosofické koncepce.

Byla-li ve čtvrté konkluzi dokázána *existence* první příčiny, v následující konkluzi páté Scotus dokazuje její *nutnost*. Scotus tudíž (na rozdíl od některých typů „ontologických“ modálních důkazů) *nevyvozuje* aktuální existenci Boží z jeho nutnosti, ale právě naopak.

Jeho důkaz páté konkluze vychází z předpokladu, že nějaké jsoucno může neexistovat pouze za podmínky, že může existovat něco s tímto jsoucnem nekompatibilního – přičemž tímto „něčím nekompatibilním“ je míněno nejen nějaké pozitivní jsoucno, ale i jakákoliv negace či privaci. V tomto smyslu je uvedený předpoklad triviální aplikací principu vyloučeného třetího a ní proti němu možné nic namítat: nutně platí, že pokud A neexistuje, pak „existuje“ přinejmenším jeho negace (reálně nastává nepřítomnost A).

Druhá premisa argumentu pak zní, že nic takto neslučitelného s první příčinou existovat nemůže – z čehož vyplývá, že první příčina existuje nutně. Jak je však odůvodněna tato, na první pohled velmi pochybná premisa? Vše, co může existovat – ať už se jedná o pozitivní jsoucno nebo o nějakou negaci či privaci –, může existovat buď *samo ze sebe* („*a se*“), tj. *bez závislosti na příčině*, anebo *od jiného* („*ab alio*“), tj. *v závislosti na příčině*. Pozitivní jsoucna typicky (totiž až na první příčinu) existují v závislosti na příčině, negace a privace naopak jako

⁵⁵³ Viz výklad v kap. 6.2.3.

⁵⁵⁴ Viz výklad výše na str. 51 a na str. 126.

takové ke své „existenci“ žádnou příčinu nepotřebují, „existují“ tudíž v tomto smyslu „samy ze sebe“. Může však něco neslučitelného s první příčinou existovat některým z těchto způsobů? Scotus má za to, že nikoliv: Za prvé, taková entita nemůže existovat *ab alio*, neboť kauzálně nezávislé jsoucno má „silnější“ bytí než jsoucno kauzálně závislé, a tudíž jsou-li tato dvě jsoucna vzájemně nekompatibilní, bude vždy spíše existovat to, které je kauzálně nezávislé. Za druhé (a to je zřejmě důležitější alternativa, neboť je především potřeba vyloučit možnost „existence“ negace první příčiny), něco nekompatibilního s první příčinou nemůže existovat ani *a se*, neboť pak by z možnosti existence *a se* takové entity vyplývalo, že existuje *skutečně* – a sice ze stejného důvodu, jímž jsme z možnosti existence *a se* první příčiny dokázali její *skutečnou* existenci. To však není možné, neboť nemohou aktuálně existovat dvě nekompatibilní entity; jestliže tudíž existuje první příčina, pak nejen že nic, co je s ní nekompatibilní, neexistuje *a se ve skutečnosti*, ale ani takto existovat *nemůže*.

Ať už si o platnosti tohoto komplikovaného argumentu myslíme cokoliv,⁵⁵⁵ můžeme se podívat nad tím, proč Scotus dokazuje pátou konkluzi takto komplikovaně – vždyť *nutnost* existence první příčiny plyne triviálně z již dokázaných závěrů: Máme dokázáno, že první příčina je možná; dále jsme ukázali, že z možnosti první příčiny vyplývá její existence. Oba tyto předpoklady však jsou *nutné* – první proto, že jde o modální tvrzení (této nutnosti si je Scotus, jak víme, dobře vědom), druhé proto, že vztah vyplývání není nic jiného než nutná implikace. Oba tyto předpoklady tudíž tvoří premisy modalizovaného úsudku formy *modus ponens*, jehož závěr má stejnou modalitu jako premisy, tj. nutnost:

<i>Nutně platí, že první příčina je možná.</i>	P
<i>Nutně platí, že je-li první příčina možná, pak existuje.</i>	$(P \rightarrow Q)$
<i>Nutně platí, že první příčina existuje.</i>	Q

Totéž lze nahlédnout i sémanticky: jestliže první příčina existuje alespoň v jednom možném světě, pak je možná ve všech možných světech,⁵⁵⁶ pokud ale nemůže být *pouze* možná, pak neexistuje možný svět, kde je pouze možná, tedy je ve všech možných světech nejen možná, ale též skutečná – což znamená, že je nutná.

Bez ohledu na problematickou formulaci Scotova vlastního argumentu je tedy zřejmé, že z jeho předpokladů nutnost existence první příčiny přímočaře vyplývá. Otázkou zůstává, zda by nebylo možné pokusit se i Scotův vlastní argument interpretovat nějakým způsobem jako platný úsudek – do toho se však již nyní nebudeme pouštět.

Poslední krok argumentačního postupu týkajícího se účinné kauzality, který Scotus činí, již pouze naznačíme. Tento krok spočívá v důkazu *jedinosti specifické přirozenosti*, které náleží nutnost existence – nejedná se tudíž zatím o důkaz *numerické jednoty*, tj. důkaz existence pouze *jediné individuální instance* této přirozenosti, neboť ten bude moci být proveden až v pokročilejší fázi argumentace.⁵⁵⁷

Scotus uvádí několik různých argumentů pro nemožnost existence více různých druhů nutných jsoucen; zřejmě nejsilnější z nich vychází z toho, že je nemožné, aby nutnost existence byla *generickou* vlastností, aby byla spjata s nějakou přirozeností na generické úrovni – což by bylo faktem, kdyby existovalo více druhů nutných jsoucen. Podle Scota totiž není možné, aby k nutné přirozenosti přistupovaly nějaké další esenciální difference – neboť difference přinášejí vyšší stupeň dokonalosti a aktuality než generická společná přirozenost a jsou tím, co formálně završuje přirozenost v její specifické dokonalosti, a tudíž nutnost existence jako nejvyšší míra

⁵⁵⁵ Mám za to, že ve skutečnosti platný není: s negacemi totiž nelze logicky nakládat stejně, jako se jsoucnými. Uvědomme si totiž, že kdybychom přijali předpoklad, že z možné „existence“ negací *a se* (kterou jim nelze upřít, neboť negace ze své povahy nepotřebují příčinu – „existují“ jednoduše samy od sebe, dokud nějaká příčina produkcí jsoucna, které negují, nezpůsobí jejich „zánik“) vyplývá jejich aktuální existence, pak by to znamenalo, že nutně aktuálně „existují“ negace všech kontingentních jsoucen – a tedy neexistuje nic jiného než to, co je nutné.

⁵⁵⁶ Opět v rámci axiomatiky S5, v níž je relace „dostupnosti“ mezi možnými světy reflexivní, symetrická a tranzitivní, tj. všechny světy jsou si navzájem možnými alternativami.

⁵⁵⁷ Jedná se o konkluzi (4.11), poslední konkluzi celého traktátu – viz str. 151.

aktuality a dokonalost dostatečná pro aktuální bytí této přirozenosti nemůže pocházet od generické přirozenosti. Jednoduše řečeno – je-li nějaká přirozenost ze sebe nutně existující, pak už nepřipouští žádné další zdokonalení přistoupením dalších rozlišujících diferencí, a je tedy specificky jedna.

Takto tedy vypadá základní kostra Scotova argumentu pro nutnou existenci první příčiny. Viděli jsme, že klíčový krok tohoto argumentačního postupu, v němž se ukazuje, že základní *esenciální* charakteristiky jsoucna jakožto jsoucna mají nutně *existenční* implikace, je bytostně spjat se Scotovými modálně-metafyzickými a v posledku epistemologickými předpoklady a organicky z nich vyrůstá. Tím je v zásadě dosaženo základního cíle této práce – totiž ukázat Scotův důkaz Boží existence jako integrální součást jeho metafyzického projektu. Proto již pro účely této práce nebude třeba pokračovat v takto podrobném rozboru Scotovy další argumentace, v níž svůj zásadní dosažený výsledek dále rozvíjí tím, že postupně obohacuje získaný pojem nutně existující první příčiny o další a další rysy. V následující kapitole proto pouze stručně shrneme tuto následnou argumentaci a v závěru se poté pokusíme uvést získaný náhled do celkových souvislostí.

8.2.6 Shrnutí zbývajících částí argumentace

Scotův důkaz existence první příčiny, provedený v konkluzích (3.1)–(3.6), představuje jakousi „páteř“ celé třetí kapitoly jeho *Traktátu*. V následující pasáži, která se týká řádu finální kauzality, Scotus tento postup v zásadě kopíruje – v konkluzích (3.7)–(3.10) dokazuje existenci posledního cíle pouhým odvoláním se na formální shodu s argumenty pro konkluze (3.1)–(3.4), týkající se účinné kauzality:⁵⁵⁸

(3.7) Mezi jsoucný je některá přirozenost schopna vykonávat finální kauzalitu (*finitiva*).⁵⁵⁹

(3.8) Něco, co je schopné vykonávat finální kauzalitu, je naprosto první, tj. jednak neschopné být zaměřeno k cíli, a jednak schopné být cílem něčeho bez závislosti na něčem jiném.⁵⁶⁰

(3.9) První přirozenost schopná vykonávat finální kauzalitu je nezapříčinitelná.⁵⁶¹

(3.10) První přirozenost schopná vykonávat finální kauzalitu skutečně existuje a některé skutečně existující přirozenosti náleží takové prvenství⁵⁶²

Na základě souvislostí mezi různými typy kauzality a uspořádáním co do vynikání pak Scotus k těmto závěrům připojuje závěry týkající se uspořádání co do vynikání – esenciální dokonalosti:

(3.11) Některá z přirozeností jsoucna vyniká [nad jiné].⁵⁶³

(3.12) Některá vynikající přirozenost je naprosto první co do dokonalosti.⁵⁶⁴

(3.13) Nejdokonalejší přirozenost je nezapříčinitelná.⁵⁶⁵

(3.14) Nejdokonalejší přirozenost skutečně existuje.⁵⁶⁶

Celý tento trojitý postup pak vrcholí shrnující konkluzí patnáctou:

(3.15) Někaké jedné a téže aktuálně existující přirozenosti náleží trojí prvenství v trojím uvedeném esenciálním uspořádání: totiž v řádu účinné kauzality, finální kauzality a stupňů dokonalosti.⁵⁶⁷

⁵⁵⁸ Pronikavý kritický rozbor této pasáže týkající se finální kauzality podává Marilyn McCord Adams: „Final Causality and explanation in Scotus's *De primo principio*“, in: Chumaru Koyama (ed.): *Nature in Medieval Thought*, Leiden – Boston – Köln: Brill 2000, str. 153–181.

⁵⁵⁹ DPP 3.7 (3.27|38): „*Septima conclusio: Aliqua est natura in entibus finitiva.*“

⁵⁶⁰ DPP 3.8 (3.29|38): „*Octava conclusio: Aliquod finitivum est simpliciter primum.*“

⁵⁶¹ DPP 3.9 (3.31|38): „*Nona conclusio: Primum finitivum est incausabile.*“

⁵⁶² DPP 3.10 (3.33|38): „*Decima conclusio: Primum finitivum est actu existens, et alicui naturae actu existenti convenit ista primitas.*“

⁵⁶³ DPP 3.11 (3.37|39): „*Undecima conclusio: In naturis entium aliqua est excedens.*“

⁵⁶⁴ DPP 3.12 (3.37|39): „*Duodecima conclusio: Aliqua natura eminens est simpliciter prima secundum perfectionem.*“

⁵⁶⁵ DPP 3.13 (3.39|39): „*Decimatertia conclusio: Suprema natura est incausabilis.*“

⁵⁶⁶ DPP 3.14 (3.41|39): „*Decima quarta conclusio: Suprema natura est aliqua actu existens.*“

Po této konkluzi následuje v třetí kapitole traktátu ještě šest konkluzí dalších, které již zde uvádět nebudeme, neboť pouze v partikulárních ohledech rozvíjejí různé aspekty uvedené konkluze (3.15), která, jak říká Scotus, je „neobyčejně plodná“, neboť v sobě virtuálně obsahuje právě oněch dalších šest konkluzí.⁵⁶⁸

Tím se tedy završuje Scotův důkaz existence „*Prvního principu*“ – neboli přirozenosti, která se těší prvenství ve třech uvedených typech esenciálního uspořádání. Význam tohoto závěru je obrovský:

Za prvé, tento závěr teprve ukazuje skutečnou *transcendentalitu* esenciálního uspořádání jako atributu jsoucná: pokud totiž platí, že *nutně* existuje první člen v každém z typů uspořádání, pak to také znamená, že *každé (možné) jsoucno je nějak uspořádané* (neboli *veškeré jsoucno je uspořádané*),⁵⁶⁹ neboť každé možné jsoucno je buď takto první, anebo nikoliv takto první, a tedy k prvnímu zaměřené vztahem uspořádání.

Za druhé, tento závěr ukazuje složitou vzájemnou *provázanost* zmíněných tří typů uspořádání, a tak naplňuje atribut *esenciálního uspořádání* bohatým, zprvu skrytým obsahem, a představuje tudíž podstatný příspěvek ke skutečnému poznání povahy *jsoucna jakožto jsoucna*.

Za třetí, tento závěr ukazuje, že díky atributu *esenciálního uspořádání* k povaze jsoucna neodmyslitelně patří *aktuální existence alespoň jedné přirozenosti*. Toto zjištění představuje v rudimentární formě odpověď na jednu ze základních otázek, kterou si o povaze reality můžeme klást – totiž *proč vůbec něco existuje?* Provedená analýza esenciálního uspořádání jako atributu jsoucna nám podává odpověď: protože povaha jsoucna *nepřipouští*, aby neexistovalo nic, aby vše bylo *pouze možné*. Má-li být *vůbec něco* možné, musí být také něco skutečné, neexistuje žádná alternativa „prázdného možného světa“.

Z těchto zjištění však vyplývají další důsledky: jestliže totiž k samotné povaze jsoucna patří, že celý jeho rozsah je nutně různým způsobem uspořádán a zaměřen vzhledem k jediné, nutně existující první přirozenosti, pak to znamená, že pro plné pochopení povahy jsoucna jako jsoucna patří i co nejdokonalejší poznání všech aspektů tohoto vztahu, které vyžaduje co nejdokonalejší poznání samotné této první přirozenosti. Jinými slovy: jestliže zjistíme, že je v bytostné povaze jsoucna, že se především a nutně realizuje jako přirozenost, která je zároveň první příčinou, posledním cílem a nejdokonalejším jsoucnem, pak je co nejdokonalejší poznání povahy této první přirozenosti nutnou součástí poznání povahy jsoucna jakožto jsoucna. Stručně řečeno: přirozená teologie se stává nejen nezbytnou, nýbrž primární součástí ontologie. Scotus tuto skutečnost zachycuje velmi pregnančně v následující pasáži z *Ordinatio*:

[83] Dále, cokoli se o Bohu dokazuje, je virtuálně obsaženo v pojmu jsoucna; neboť disjunktivní atribut je obsažen v prvním subjektu stejně jako atribut jednoduchý; a tedy je v subjektu prvotně obsaženo, že některý člen disjunkce náleží nějakému jsoucnu. Jsoucno tudíž prvotně virtuálně obsahuje propozici *některé jsoucno je první*, tj. obsahuje jak [poznatek] *že je*, tak [poznatek] *co je*. Z tohoto důvodu je první jsoucno prvotně obsaženo ve jsoucnu, a v důsledku toho i vše, co se o prvním jsoucnu dokazuje, ať už na základě celého tohoto pojmu nebo na základě pojmu jsoucna. Z toho vyplývá, že metafyzika je teologií – a sice co do svého cíle a hlavní náplně.⁵⁷⁰

Je dobré si uvědomit plný dosah těchto Scotových slov: Scotus skutečně tvrdí, že *existence Boží*, tj. existence jsoucna, které má všechny atributy, které jsme schopni o Bohu přirozeně

⁵⁶⁷ DPP 3.15 (3.43|40): „*Decimaquinta conclusio: Alicui unice et eidem nature, actu existenti, inest triplex primitas in triplici ordine essentiali predicto.*“

⁵⁶⁸ DPP 3.15 (3.45|40): „*Ista conclusio est valde preagnans; nam sex continet in virtute, tres de unitate nature, cui inest quaecumque primitas predicta, et tres de identitate nature, sic primae ad naturam sic primam comparando invicem primitates. Et haec ita preagnans per sextam solam, quasi maiorem, ostensa est. Expedit ad sex conclusiones iam dictas proprias maiores exprimere, si quae poterunt inveniri.*“

⁵⁶⁹ Viz výše citát [74] na str. 128.

⁵⁷⁰ Ord. 1, d. 3, p. 1, q. 1–2, n. 17 (ed. Vat. III, 9–10): „*Item, quidquid probatur de ipso [scil. Deo], continetur primo virtualiter in ratione entis, quia sicut passio simplex convertibilis includitur primo in subiecto, sic et disiuncta; ergo in subiecto includitur primo quod aliqua pars disiunctae alicui enti conveniat. Ergo ens primo virtualiter includit hanc ‚aliquid ens est primum‘, ergo et ‚si est‘ et ‚quid est‘; de ista ratione ens primum primo includitur in ente; ergo et quidquid concluditur de ente primo, per rationem huius totius vel per rationem entis. Ergo metaphysica est theologia finaliter et principaliter...*“

dokázat, je virtuálně obsažena v pojmu *jsoucna*. Scotus nevyvozuje existenci Boží z pojmu Boha, jak to obvykle činí zastánci „ontologického“ důkazu; on ji vyvozuje z *pouhého* pojmu *jsoucna*.

Formálním důsledkem této skutečnosti je pak fakt, že předmětný obor metafyzického zkoumání, který byl doposud soustředěn na *jsoucno* a jeho atributy, se rozšiřuje o i o všechny *další* pojmy, které lze vypovídat o Prvním principu. Těmito pojmy jsou takzvané *čisté dokonalosti*, které Scotus jak známo řadí mezi transcendentální pojmy – ne proto, že by byly konvertibilní se *jsoucnem*, nýbrž pro jejich schopnost zprostředkovat nám, stejně jako ostatní transcendentálie, poznání První přirozenosti, a to díky své indiferenci vůči konečnosti a nekonečnosti, kterou s ostatními transcendentáliemi sdílí.⁵⁷¹

Právě tomuto dalšímu zkoumání povahy „Prvního principu“ je věnována čtvrtá část Scotova traktátu, a teprve v ní se dovršuje argumentační postup, který nám umožňuje nahlédnout jistě zcela fundamentální charakteristiky *jsoucna jako jsoucna*: totiž jeho indiferenci vůči konečnosti a nekonečnosti, teprve nyní skutečně dokázanou prostřednictvím důkazu *existence nekonečného jsoucna*, dále radikální *kontingenci* veškerého *jsoucna* mimo „Prvního principu“, a v neposlední řadě skutečnost, že bytostná zaměřenost veškerého nahodilého *jsoucna* k Prvnímu principu“ je zaměřeností *kosobě*, která *dokonale poznává a svobodně miluje*. Shrňme výsledky tohoto Scotova zkoumání tím, že uvedeme alespoň znění jedenácti konkluzí, jejichž důkazy tvoří náplň čtvrté kapitoly traktátu *De primo principio*:

- (4.1) První přirozenost je v sobě jednoduchá.⁵⁷²
- (4.2) Cokoliv vnitřně náleží první přirozenosti, je tím, čím je, v nejvyšším stupni.⁵⁷³
- (4.3) Nejdokonalejší přirozenosti nutně náleží každá čistá dokonalost v nejvyšším stupni.⁵⁷⁴
- (4.4) První účinná příčina má rozumovou a volní činnost.⁵⁷⁵
- (4.5) Cokoliv, co první příčina působí, působí nahodile.⁵⁷⁶
- (4.6) Láska první příčiny k sobě samé je s ní totožná.⁵⁷⁷
- (4.7) Žádné rozumové poznání nemůže být akcidentem první příčiny.⁵⁷⁸
- (4.8) Rozum první přirozenosti aktuálně pojímá stále, nutně a rozlišeně vše, co je možné pojmut, a to co do přirozenosti dříve, než tyto předměty mají bytí samy o sobě.⁵⁷⁹
- (4.9) Ty, Bože, jsi nekonečný, a žádný konečný [tvor] Tě nemůže poznáním proniknout.⁵⁸⁰
- (4.10) Z nekonečnosti vyplývá naprostá jednoduchost po všech stránkách.⁵⁸¹
- (4.11) Ty jsi jeden Bůh, mimo nějž jiného není, jak jsi oznámil skrze proroka.⁵⁸²

Uvedený přehled již ponechám bez dalšího komentáře; pouze bych rád upozornil na náhlou změnu tónu, která přichází v deváté konkluzi: jakmile jsme totiž rozumem poznali povahu

⁵⁷¹ K pojmu čisté dokonalosti viz A. Wolter: *Transcendentals*, str. 162–175.

⁵⁷² DPP 4.1 (4.3|50): „*Prima conclusio: Prima natura in se est simplex.*“

⁵⁷³ DPP 4.2 (4.7|52): „*Secunda conclusio: Quidquid est intrinsecum summae naturae, est summe tale.*“

⁵⁷⁴ DPP 4.3 (4.9|53): „*Tertia conclusio: Omnis perfectio simpliciter, et in summo, inest necessario naturae summae.*“

⁵⁷⁵ DPP 4.4 (4.12|55): „*Quarta conclusio: Primum efficiens est intelligens et volens.*“

⁵⁷⁶ DPP 4.5 (4.23|59): „*Quinta conclusio: Primum causans, quidquid causat, contingenter causat.*“

⁵⁷⁷ DPP 4.6 (4.27|60): „*Sexta conclusio: Primam naturam amare se, est idem naturae primae.*“

⁵⁷⁸ DPP 4.7 (4.33|63): „*Septima conclusio: Nullum intelligere potest esse accidens primae naturae.*“

⁵⁷⁹ DPP 4.8 (4.41|66): „*Octava conclusio: Intellectus primi intelligit actu semper et necessario et distincte quodcumque intelligibile prius naturaliter quam illud sit in se.*“

⁵⁸⁰ DPP 4.9 (4.46–47|67): „*O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae tuae, Deus, qua omne intelligibile comprehendis! Numquid intellectui meo parvo poteris concludere: Nona conclusio: Te esse infinitum, et incomprehensibilem a finito? Tentabo inferre conclusionem valde foecundam, quae si in principio fuisset de Te probata, praedictorum quam plurima faciliter patuissent. Infinitatem igitur tuam, si annuas, ex dictis de intellectu tuo, primo conabor inferre; deinde alia quaedam ad ducam, an valeant vel non valeant ad concludendum propositum, inquirendo.*“

⁵⁸¹ DPP 4.10 (4.75–77,80|88–89): „*Decima conclusio: Ex infinitate sequitur omnimoda simplicitas. Prima intrinseca in essentia... Secundo, quod non componitur ex partibus quantitativis... Tertio concluditur quod non est componibilis alicui accidenti...*“

⁵⁸² DPP 4.11 (4.87–88|94): „*Undecima conclusio: Quod scilicet unus Deus sis, extra quem non est alter, sicut per Prophetam dixisti. Ad quod ostendendum non puto deficere rationem. Ad hanc conclusionem propositiones quinque propono, quarum quaelibet probata infert propositum principale. Prima est: unicus tantum numero est infinitus intellectus. Secunda: una numero tantum est infinita voluntas. Tertia: una numero tantum est infinita potentia. Quarta: unum numero tantum est necesse esse. Quinta: unica sola est bonitas infinita. Quod ex harum qualibet sequatur propositum, satis patet.*“

rozumového poznání a volní činnosti jsoucna, které jsme doposud nazývali „První příčinou“ či „Nejdokonalejší přirozeností“, vychází najevo, že máme co do činění s *osobou*, dokonale milující a dokonale poznávající, s tímž Bohem Abrahamovým, Izákovým a Jákobovým, který sdělil své jméno Mojžíšovi v hořícím keři.

O takové bytosti se již těžko hovoří ve třetí osobě, odtažitě a stroze. Scotus svůj *Traktát* započal modlitbou, a i v dalších částech se příležitostně obracel přímo k Bohu s prosbou o pomoc. V poslední části jeho *Traktátu* se však rozdíl mezi modlitbou a argumentací stírá: pod dojmem objevovaných pravd se samotná argumentace stává modlitbou.

ZÁVĚR

Vydali jsme se pátrat po tom, co to pro Dunse Scota znamená, *vědět, že Bůh je*. Naše zkoumání nám ukázalo, že pro Dunse Scota přirozené, vědecké poznání Boha, které jediné může aspirovat na titul *vědění*, nelze oddělit od poznání *jsoucna jakožto jsoucna* – ale nejen to: ani poznání *jsoucna jakožto jsoucna* nelze dosáhnout nezávisle na poznání Boha. Shrňme nyní nejdůležitější aspekty tohoto vztahu ontologicky pojatého metafyzického zkoumání a poznání Boha, jak se nám v průběhu práce vyjevily.

Především se ukázalo, že vědecké poznání Boha není pro člověka dosažitelné v rámci jiné vědy, než je věda o *jsoucnu jakožto jsoucnu*: pouze v rámci této vědy je totiž možné získat pojmy, které lze na Boha vůbec aplikovat: totiž transcendentální pojem *jsoucna*, jeho atributy, a pojmy čistých dokonalostí, jejichž bytostná přináležitost do rámce metafyzického zkoumání se ukázala teprve v okamžiku, kdy plně vyšla najevo role, jakou v této vědě hraje poznání Boha.

Dále, při zkoumání našich možností pokud jde o vědecké poznání povahy a atributů *jsoucna jakožto jsoucna* vyšlo najevo, že pro důkaz skutečně transcendentálního rozsahu pojmu *jsoucna*, tj. pro důkaz jeho indiference vůči *konečnosti* a *nekonečnosti*, se neobejdeme bez důkazu *existence* nekonečného *jsoucna*, tedy bez důkazu existence Boží – nedisponujeme totiž žádnou jinou nezávislou bezpečnou metodou, jak ověřit slučitelnost pojmu *jsoucna*, nevyhnutelně abstrahovaného toliko z *konečných* *jsoucen*, s *nekonečností*.

Bytostná souvislost metafyzického zkoumání s poznáním Boha se však ukázala jako ještě mnohem hlubší. Při zkoumání specifické povahy metafyziky jako vědy o *jsoucnu jakožto jsoucnu* se totiž ukázalo, že díky zvláštní povaze pojmu *jsoucna* (tj. jeho naprosté jednoduchosti) a bezprostřední obsaženosti atributů v tomto pojmu se metafyzické poznání nemůže rozvíjet podle paradigmatu aristotelské deduktivní vědy, tak, že by se o *jsoucnu* nejprve skrze jeho definici dokazovaly jeho bezprostřední atributy a pomocí bezprostředních atributů potom atributy stále vzdálenější.

Jako klíčový pro metafyzické zkoumání se však ukázal zvláštní atribut *esenciálního uspořádání*, jehož analýza přináší pro pochopení povahy *jsoucna jakožto jsoucna* nanejvýš obsažené výsledky. Jejím prostřednictvím se totiž ukazuje, že v samotné povaze *jsoucna* je virtuálně obsažena radikální polarizace jeho rozsahu na *jsoucno* ve všech ohledech *první*, a na *jsoucna* ostatní, která jsou k tomuto prvnímu *jsoucnu* zaměřena v trojím řádu vztahů – totiž účinné kauzality, finální kauzality a porovnání co do dokonalosti. Ze samotné povahy *jsoucna jakožto jsoucna* vyplývá, že toto první *jsoucno* aktuálně existuje a že jeho existence je *nutná*; kromě nutné existence pak lze o tomto *jsoucnu* dokázat mnohé atributy, které nás opravňují k tomu, nazývat je Bohem. Existence Boží se tudíž ukázala jako pravda virtuálně obsažená v pojmu *jsoucna jakožto jsoucna* a uspořádanost či zaměřenost veškeré reality vzhledem k Bohu jako fundamentální poznatek o bytostné povaze *jsoucna*.

Teprve na základě tohoto poznání můžeme plně pochopit smysl Scotova tvrzení, že předmětem metafyziky je *jsoucno* jako *jsoucno*, jejím cílem je však poznání Boha. Scotus tím nemíní říci, že bychom metafyziku, která je ze své povahy zaměřena k poznání *jsoucna jakožto jsoucna* jako svého předmětu, pouze instrumentálně využívali k poznání Boha. Ani tím nechce tvrdit, že by snad bytostným cílem metafyziky bylo něco jiného, než co možná nejdokonalejší poznání jejího předmětu – jímž není Bůh, ale *jsoucno* jako *jsoucno*. Smysl Scotovy teze spočívá v tom, že nejdokonalejší možné poznání povahy *jsoucna* jako *jsoucna* spočívá právě v nahlédnutí role Boží v celku reality, nahlédnutí skutečnosti, že samotná možnost *jsoucna* vůbec předpokládá Boží existenci a že veškerá realita mimo Boha je k Bohu esenciálně vztažena. Dokud nevíme nic o této vztaženosti, nevíme nic o *jsoucnu* jako *jsoucnu*, a čím více víme o povaze Boží, tím více také víme o povaze reality vůbec, neboť jsou to právě atributy Boží jako jeho nekonečnost, svobodná kauzalita a produktivní poznání, které zásadně určují povahu esenciálního uspořádání veškerého *jsoucna* a umožňují naplnit reálným obsahem další atributy

jsoucna, totiž především transcendentální disjunkce, ovšem v menší míře i atributy jednoduché, které jsme ovšem v této práci ponechali zcela stranou.

Scotova metafyzika je tedy vědou o jsoucnu – ale zároveň též vědou o Bohu, neboť to nejobsažnější a nejdůležitější, co lze o jsoucnu vědět, je, jakou roli v celku jsoucího Bůh hraje. *Vědět, že Bůh je*, (což obnáší i jistou minimální znalost toho, *co* Bůh je) tudíž pro Dunse Scota představuje elementární nutnou podmínku možnosti skutečně vědět, *co je jsoucno*.

PRAMENY A LITERATURA

PRAMENY

- Anselm z Canterbury: *Proslogion*, in: *Fides quaerens intellectum* (překlad a úvodní studie Lenka Karfíková), Praha: Kalich 1990.
- Aristotelés: Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*, recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1991.
- Aristotelis *Ars Rhetorica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1959.
- Aristotelis *Categoriae et liber De Interpretatione*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1949.
- Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1894.
- Aristotelis *Metaphysica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano 1957.
- Aristotelis *Physica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii: e Typographeo Clarendoniano, 1956.
- Aristotelis *Topica et Sophistici elenchi*, recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1958.
- *The Complete Works of Aristotle*, the revised Oxford translation, ed. J. Barnes, Princeton: Princeton University Press 1995 (2 vol.).
- Aurelius Augustinus: *Contra Academicos* (PL XXXII).
- *De civitate Dei* (PL XLI).
- Bible. *Písmo svaté starého a nového zákona*, ekumenický překlad, 4. přepracované vydání (2. vyd. V ČBS), Česká biblická společnost 1993.
- Duns Scotus, Ioannes: Ioannis Duns Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum, *opera omnia*. Editio nova juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, 26 sv. (= editio Vivès).
- 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, Romae 1950– (= editio Vaticana).
- Beati Ioannis Duns Scoti *Opera philosophica*, ed. Girard J. Etzkorn et al., St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute, St. Bonaventure University – Washington, D. C.: The Catholic University of America 1999– (= Bonaventure edition).
- *Abhandlung über das erste Prinzip*, herausgegeben und übersetzt von Wolfgang Kluxen, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1974.
- *A Treatise on God as First Principle*, a Latin text and English translation of the *De Primo Principio*, second edition, revised, with a commentary, by Allan B. Wolter, O.F.M. Chicago: Franciscan Herald Press 1983.
- Gredt, Josephus: *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae* (2 vol), Barcinnone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Eboraci: Herder 1961.
- Kant, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil ve spol. s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha: OIKOYMENH 2001.

- Frassen, Claudius: *Philosophia academica, quam ex selectisimis illustriorum philosophorum, praesertim vero Aristotelis, et Doctoris subtilis Scoti rationibus ac sententiis, In omnium Philosophiae subtilioris et solidioris Studiosorum gratiam, ordinavit F. ac P. Claudius Frassen*, quarta editio, Venetiis: Apud Nicolaum Pezzana 1734 (tom. 1: Logica, tom. 2: Metaphysica, Physica, Scientia Moralis).
- Hume, David: *An Enquiry Concerning Human Understanding*, A Critical Edition, ed. Tom L. Beauchamp, Oxford – New York: Oxford University Press 2001.
- Hurtadus de Mendoza, Petrus: *Universa philosophia*, Lugduni: Sumptibus Ludovici Prost, haeredis Rouille 1624.
- Mastrius, Bartholomaeus – Bellutus, Bonaventura: *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, Tomus primus continens disputationes in Aristotelis Logicam*, Venetiis: apud Nicolaum Pezzana 1727.
- *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer, Tomus secundus continens disputationes in Aristotelis Stagiritae libros Physicorum*, Venetiis: apud Nicolaum Pezzana 1727.
- Patrologiae cursus completus, Series Latina*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1844–1864 (= *Patrologia Latina*).
- Platón: *Menón* (Platonis Opera, recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Tomus III, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1961).
- Poncius, Ioannes: *Integer Philosophiae cursus ad mentem Scoti, Prima pars complectens Logicam*, Romae 1642.
- *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Lugduni: sumpt. Ioannis Antonii Hugetan 1659.
- Suárez, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, vol. II (*Opera omnia*, Editio Nova ed. C. Berton, tom. XXVI), Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965.
- Thomas de Vio, card. Caietanus: *De nominum analogia*, in: Dvořák Petr: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007, str. 95–189.
- Tomáš Akvinský: *Opera omnia* iussu Leonis XIII edita cura et studio Fratrum Praedicatorum, Romae 1882– (= editio Leonina).
- *Corpus Thomisticum. Sancti Thomae de Aquino Opera Omnia*, recognovit ac instruxit Enrique Alarcón automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes a MM A.D, online, URL = <http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html>.
- *Scriptum super Sententiis* (Corpus Thomisticum).
- *Summa theologiae* (editio Leonina IV–XII).

LITERATURA

- Adams, Marilyn McCord: „Final Causality and explanation in Scotus’s *De primo principio*“, in: Koyama, Chumaru (ed.): *Nature in Medieval Thought*, Leiden – Boston – Köln: Brill 2000, str. 153–181.
- Alluntis, Felix: „Demonstrability and Demonstration of the Existence of God“, in: Ryan – Bonansea (1965), str. 133–169.
- Barth, Timotheus A.: „Being, Univocity and Analogy according to Duns Scotus“, in: Ryan – Bonansea, str. 210–262.
- „Die Notwendigkeit Gottes und seine Begründung bei Duns Scotus“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, str. 409–425.
- Bérubé, Camille O.F.M.Cap.: *La connaissance de l’individuel au moyen age*, Montréal: Presses de l’Université de Montréal – Paris: Presses Universitaires de France 1964.

- Boler, John F.: „The Ontological Commitment of Scotus's Account of Potency in his *Questions on the Metaphysics, Book IX*“, in: Honnefelder – Wood – Dreyer (1996), str. 145–160.
- Brower, Jeffrey, „Medieval Theories of Relations“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2005 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), online, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2005/entries/relations-medieval/>.
- Coombs, Jeffrey S.: „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.
- Cross, Richard: *Duns Scotus on God*, Oxford: Ashgate 2005.
- *The Physics of Duns Scotus*, Oxford: Oxford University Press 1998.
- Davies, Brian (ed.): *Aquinas's Summa Theologiae: Critical Essays*, New York: Rowman and Littlefield 2006.
- Dear, Peter Robert: *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*, Chicago: The University of Chicago Press 1995.
- De doctrina Ioannis Duns Scoti*. Acta Congressus Scotistici Internationalis Oxonii et Edimburgi 11–17 sept. 1966 Celebrati, vol. I: Documenta et studia in Duns Scotum introductoria. Cura Commissionis Scotisticae, Romae 1968.
- Dreyer, Mechthild: „Wissenschaft als Satzsystem. Die *Theoremata* des Johannes Duns Scotus und die Entwicklung des kategorisch-deduktiven Wissenschaftsbegriffs“, in: Honnefelder – Wood – Dreyer (1996), str. 87–105.
- Dumont, Stephen D.: „The Question on Individuation in Scotus's *quaestiones super Metaphysicam*“, in: *Medioevo. Via Scoti. Methodologica ad mentem Ioannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale. Roma 9–11 Marzo 1993*, vol. 1, Eoma: PAA – Antonianum 1995.
- Dvořák Petr: *Tomáš a Kajetán o analogii jmen*, Praha: Krystal OP 2007.
- (ed.): *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK 2007.
- „K modálnímu ontologickému důkazu“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) / 1–2, str. 33–69.
- „Sémantika analogie u Tomáše a v tomismu“, in: *Analogie ve filosofii a teologii*, str. 91–106.
- Effler, Roy R. O.F.M: *Duns Scotus and the Principle "Omne quod movetur ab alio movetur"*, New York: St. Bonaventure 1982.
- Fabro, Cornelio: *La nozione di metafisica di partecipazione secondo S. Tommaso d Aquino*, Milano 1939 (2. vyd. Torino 1950).
- Forlivesi, Marco: *La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri*, <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>, 2002.
- Fuchs, Jiří: *Úvod do filosofie. Filosofická logika*, Praha: Krystal OP 1993.
- Geiger, Louis Bertrand: *La participation dans la philosophie de S. Thomas Aquin*, Paris 1953.
- Henninger, Mark G.: *Relations: Medieval Theories 1250–1325*, Oxford: Oxford Clarendon Press 1989.
- Hoffman, Tobias: *Creatura intellecta. Die Ideen und Possibilen bei Duns Scotus mit Ausblick auf Franz von Mayronis, Poncius und Mastrius*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N. F., vol. 60, Münster: Aschendorff, 2002.
- Honnefelder, Ludger: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes duns Scotus*, Münster: Aschendorff 1989 (2. Aufl.).

- *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik der Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus, Suárez, Wolff, Kant, Peirce), Hamburg: Felix Meiner Verlag 1990.
- Honnefelder, Ludger – Wood, Rega – Dreyer, Mechthild (eds.): *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, Leiden – New York – Köln: Brill 1996.
- Chabada Michal: „Abstraktívne poznanie podľa Jána Duns Scotu – základné prístupy“, in: *Studia Neoaristotelica* 3 (2006) / 1, str. 37–55.
- *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*, Bratislava: Univerzita Komenského Bratislava 2007.
- „K niektorým argumentom ve prospech jendoznačnosti pojmu súcna u Jána Duns Scotu“, in: *Analogie ve filosofii a teologii*, str. 119–140.
- „Rozumová intuícia podľa Jána Duns Scotu – základné prístupy“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) / 1–2, str. 85–100.
- Ingham, Mary Beth: „Duns Scotus, Morality, and Happiness: A Reply to Thomas Williams“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 74 (2000), str. 173–195.
- „Letting Scotus Speak for Himself“, in: *Medieval Philosophy and Theology* 10 (2001), str. 173–216.
- King, Peter: „Duns Scotus on Mental Content“, in: *Duns Scot à Paris, 1302–2002* (Actes du colloque de Paris, 2-4 septembre 2002), eds. O. Boulnois, E. Karger, J-L Solère, G. Sondag, Collection Textes et Etudes du Moyen Age no. 26, Brepols 2004, 65–88. Citováno dle preprintu online, URL = http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Scotus_on_Mental_Content.pdf.
- „Duns Scotus on Possibilities, Powers and The Possible“, in: Thomas Buchheim, Corneille Henri Kneepkens & Kuno Lorenz (eds.): *Potentialität und Possibilität*, Stuttgart: Frommann-Holzboog 2001, str. 175–199, citováno dle preprintu online, URL = http://individual.utoronto.ca/pking/articles/Scotus_on_Modality.pdf.
- „Duns Scotus on the Reality of Self-Change“, in *Self-Motion From Aristotle to Newton*, ed. Mary-Louise Gill and Jim Lennox, Princeton University Press 1994, str. 227–290.
- „Scotus on Metaphysics“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 15–68.
- Klima, Gyula: „Syncategoremata“, in: *Elsevier's Encyclopedia of Language and Linguistics*, 2nd Ed., edited by Keith Brown, Elsevier: Oxford, 2006, vol. 12, str. 353–356.
- „The Changing Role of Entia Rationis in Mediaeval Semantics and Ontology“, in: *Synthese* 96 (1993) / 1, str. 25–59.
- Knuuttila, Simo: „Duns Scotus and the Foundations of Logical Modalities“, in: Honnefelder – Wood – Dreyer (1996), str. 127–144.
- „Medieval Theories of Modality“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2003 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), online, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/fall2003/entries/modality-medieval/>.
- *Modalities in Medieval Philosophy*, London – New York: Routledge 1993.
- Kobusch, Theo: „Das Seiende als transzendentaler oder supertranszendentaler Begriff. Deutungen der Univozität des Begriffs bei Scotus und den Scotisten“, in: Honnefelder – Wood – Dreyer (1996), str. 345–366.
- *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1987.
- Kolář, Petr: *Argumenty filosofické logiky*, Praha: Filosofia 1999.
- Krause, Andrej: „Die im Tractatus de primo principio entwickelten ordines essentiales. Ihre Definition, Verschiedenheit, Vollständigkeit und ihr ordnungstheoretischer Status“, in: *Philosophia naturalis* 2005, vol. 42, č. 2, str. 285–312.
- Kripke, Saul: *Naming and Necessity*, Cambridge (Mass.): Harvard University Press 1999.

- Lecq, Ria van der: „Duns Scotus on the Reality of Possible Worlds“, in: Bos E. P. (ed.): *John Duns Scotus (1265/6–1308): Renewal of Philosophy*, Acts of the Third Symposium Organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum (May 23 and 24, 1996). Amsterdam: Rodopi 1996.
- Machula, Tomáš: *Příčina účinná a princip kauzality*, disertační práce, Ústav filosofie a religionistiky FF UK, 2006.
- „Rozdělení a metody vědy podle Tomáše Akvinského“, in: Tomáš Akvinský: *Rozdělení a metody vědy*, Praha: Krystal OP 2005, str. 8–25.
- Materna Pavel: *Svět pojmů a logika*, Praha: Filosofia 2001.
- Normore, Calvin G.: „Duns Scotus's Modal Theory“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 129–160.
- „Scotus, Modality, Instantiations of Nature and the Contingency of the Present“, in: Honnefelder – Wood – Dreyer (1996), str. 161–174.
- Novák, Lukáš: „Analogický pojem po Scotovi?“, in: *Analogie ve filosofii a teologii*, str. 141–162.
- *Spor o pojem jsoucna v barokním scotismu*, diplomová práce, ÚFaR FFUK 2003.
- „The Scotist Theory of Univocity“, in: *Studia Neoaristotelica* 3(2006)/1, str. 17–27.
- Novák, Lukáš – Dvořák, Petr: *Úvod do logiky aristotelské tradice*, České Budějovice: TF JU 2007.
- Novotný, Daniel D.: „Prolegomena to a Study of Beings of Reason in post-Suarezian Scholasticism, 1600–1650“, in: *Studia – Neoaristotelica* 3 (2006) / 2, str. 117–141;
- Otisk, Marek: *Metafyzika jako věda. Ibn Sína a Ibn Rušd ve scholastické diskusi*, Praha: Filosofia 2007.
- Pasnau, Robert: „Cognition“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 285–312.
- Peregrin, Jaroslav – Soušedík, Stanislav: *Co je analytický výrok*, Praha: OIKOYMENH 1995.
- Perler, Dominik: (ed.): *Ancient and Medieval Theories of Intentionality*. Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, Band 76. Leiden, Boston, Köln: E. J. Brill 2001, str. 203–226.
- „Duns Scotus on Signification“, in: *Medieval Philosophy and Theology* 3 (1993), str. 97–120.
- „Duns Scotus's Philosophy of Language“, in: *the Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 161–192.
- Pich, Roberto Hofmeister: *Der Begriff der wissenschaftlichen Erkenntnis nach Johannes Duns Scotus*, Bonn 2002 (2 svazky).
- Pini, Giorgio: „Scotus on Individuation“, in: *Proceedings of the Society for Medieval Logic and Metaphysics*, vol. 5 (2005), online, URL = <http://www.fordham.edu/gsas/phil/klima/SMLM/PSMLM5/PSMLM5.pdf>, str. 50–69.
- Polívka, Jiří: „*Sensus compositionis* a *Sensus divisionis* v kontextu problému modalit v *Ordinatio* I, 39 Jana Dunse Scota“, in: *Studia Neoaristotelica* 1 (2004) / 1, str. 79–83.
- Porro, Pasquale: „Henry of Ghent“, in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2007 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), online, URL = <http://plato.stanford.edu/archives/win2007/entries/henry-ghent/>.
- Prentice, Robert P.: „The Evolution of Scotus's Doctrine on the Unity and Unicity of the Supreme Nature“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, str. 377–408.
- *The Basic Quidditative Metaphysics of Duns Scotus as Seen in His De Primo Principio*, Roma: Antonianum 1970.
- Ross, Sir William David: *Aristotle*, London: Routledge 1995 (6. vyd.).
- Ross, James F. – Bates, Todd: „Duns Scotus on Natural Theology“, in: *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, str. 193–237.

- Ryan, John K.– Bonansea, Bernardine M. (ed.): *John Duns Scotus, 1265–1965 (Studies in Philosophy and the History of Philosophy 3)*, Washington: The Catholic University of America Press: 1965.
- Sommers, Fred: „Distribution matters“, in: *Mind* 84 (1975), str. 27–46.
- Sorabji, Richard: *Necessity, Cause and Blame. Perspectives on Aristotle's Theory*, London: Gerald Duckworth & Co. Ltd. 1980.
- Sousedík, Stanislav: „Der Streit um den wahren Sinn der Scotistischen Possibilenlehre“, in: Honnefelder – Wood – Dreyer (1996), str.: 191–204.
- *Identitní teorie predikace*, Praha: OIKOYMENH 2006.
- *Jan Duns Scotus, doctor subtilis, a jeho čeští žáci*, Praha: Vyšehrad 1989.
- „Pomyslná jsoucná (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století“, in: *Filosofický časopis* 52 (2004) / 4, str. 533–544.
- Tugendhat, Ernst – Wolf, Ursula: *Logicko-sémantická propedeutika*, Praha: Rezek 1997.
- Veatch, Henry: *Realism and Nominalism Revisited*, Milwaukee: Marquette University Press 1954.
- Vos, Antonie: *The Philosophy of John Duns Scotus*, Edinburgh: Edinburgh University Press 2006.
- Vries, Josef De: *Základní pojmy scholastiky*, Praha: Rezek 1998.
- Watson, S. Y.: „A Problem for Realism: Our Multiple Concepts of Individual Things and the Solution of Duns Scotus“, in: Ryan – Bonansea (1965), str. 61–82.
- Weinberg, Julius R.: *Abstraction, Relation and Induction. Three Essays in the History of Thought*, Madison – Milwaukee: University of Wisconsin Press 1965.
- Weisheipl, James A.: „The Principle *Omne quod movetur ab alio movetur* in Medieval Physics“, in: Weisheipl – Carroll (1985), str. 75–98.
- „The Spectre of *motor coniunctus* in Medieval Physics“, in: Weisheipl – Carroll (1985), str. 99–120.
- Weisheipl, James A – Carroll, William E.: *Nature and Motion in the Middle Ages*, Catholic University of America Press 1985.
- White, Michael J.: „Causes as Necessary Conditions: Aristotle, Alexander of Aphrodisias, and J. L. Mackie“, in: Pelletier, Francis Jeffrey – King-Farlow, John (eds): *New Essays on Aristotle*, str. 157–189.
- White, Victor: „Prelude to the Five Ways“, in: Davies (2006), str. 25–44.
- Williams, Thomas: „How Scotus Separates Morality from Happiness“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 69 (1995), str. 425–445.
- „Reason, Morality, and Voluntarism in Duns Scotus: A Pseudo-Problem Dissolved“, in: *The Modern Schoolman* 74 (1997), str. 73–94.
- (ed.) *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- „The Divine Nature and Scotus's Libertarianism: A Reply to Mary Beth Ingham“, online, URL = <http://shell.cas.usf.edu/~twilliam/papers.html>.
- „The Libertarian Foundations of Scotus's Moral Philosophy“, in: *The Thomist* 62 (1998), str. 193–215.
- „The Unmitigated Scotus“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80 (1998), str. 162–181.
- „The Works of John Duns Scotus“, online, URL = <http://shell.cas.usf.edu/~twilliam/dunsscotus/works.html>.
- Wippel, John F.: „Thomas Aquinas and Participation“, in: *Studies in Medieval Philosophy*, Washington, D.C. 1987, str. 117–158.

- Wolter, Allan B.: „Commentary on the *De primo principio* of Duns Scotus”, in: John Duns Scotus, *A treatise on God as First Principle*, ed. Allan B. Wolter, 2nd edition, revised, with a commentary, Chicago: Franciscan Herald Press 1983.
- „Is Existence for Scotus a Perfection, Predicate or What?“, in: *De doctrina Ioannis Duns Scoti*, str. 175–182.
- „Reflections About Scotus’s Early Works, in: Honnefelder – Wood – Dreyer (1996), str. 37–58.
- „Scotus on the Divine Origin of Possibility“, in: *American Catholic Philosophical Quarterly* 67 (1993), str. 95–107.
- „The Formal Distinction“, in: Ryan – Bonansea (1965), str. 45–60.
- *Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press 1946.
- Zimmermann, Albert: *Ontologie oder Metaphysik. Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen*, Leiden: E. J. Brill 1965.

SEZNAM ZKRATEK

ZKRÁCENÉ CITOVANÉ PRAMENY

DÍLA DUNSE SCOTA

- DPP* – *De primo principio*. Citováno podle kapitoly a čísla konkluze (resp. dělení). V závorce je před svislou čarou uvedeno číslo odstavce podle edice A. Woltera a za svislou čarou číslo odstavce podle edice W. Kluxena. Text přebírám z Kluxenovy edice.
- In Met.* – Ioannes Duns Scotus: *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis* (ed. Bonav. III–IV)
- In Perih.* – *Quaestiones in I et II librum Perihermeneias Aristotelis* (ed. Vivès I)
- Lect.* – *Lectura* (ed. Vat. XVI–XIX)
- Ord.* – *Ordinatio* (ed. Vat. I–VII; ed. Vivès XVII)
- Quodl.* – *Quaestiones quodlibetales* (ed. Vivès XXV)

EDICE SCOTOVÝCH DĚL

(citovány podle svazku a stránky)

- ed. Bonav. – Beati Ioannis Duns Scoti *Opera philosophica*, ed. Girard J. Etzkorn et al., St. Bonaventure, N. Y.: The Franciscan Institute, St. Bonaventure University – Washington, D. C.: The Catholic University of America 1999–
- ed. Vat. – 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, Romae 1950–
- ed. Vivès – Ioannis Duns Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum, *opera omnia*. Editio nova juxta editionem Waddingi XII tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, 26 sv.

ARISTOTELOVA DÍLA

- An. Post.* – *Druhé analytiky* (Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*, recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1991)
- An. Pr.* – *První analytiky* (Aristotelis *Analytica Priora et Posteriora*, recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1991)
- De Int.* – *O vyjadřování* (Aristotelis *Categoriae et liber De Interpretatione*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1949)
- EN* – *Etika Nikomachova* (Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit I. Bywater, Oxonii e Typographeo Clarendoniano, 1894)
- Met.* – *Metafyzika* (Aristotelis *Metaphysica*, recognovit brevisque adnotatione critica instruxit W. Jaeger, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1957)
- Top.* – *Topiky* (Aristotelis *Topica et Sophistici elenchi*, recensuit brevisque adnotatione critica instruxit W. D. Ross, Oxonii e Typographeo Clarendoniano 1958)

OSTATNÍ PRAMENY

- DM* – Suárez, Francisco: *Disputationes Metaphysicae*, vol. II (*Opera omnia*, Editio Nova ed. C. Berton, tom. XXVI), Hildesheim: Georg Olms Verlagsbuchhandlung 1965
- KČR* – Kant, Immanuel: *Kritika čistého rozumu*, přel. Jaromír Loužil ve spol. s Jiřím Chotašem a Ivanem Chvatíkem, Praha: OIKOYMENH 2001
- PL* – *Patrologiae cursus completus, Series Latina*, ed. J. P. Migne, Parisiis 1844–1864
- ST* – Tomáš Akvinský: *Summa theologiae* (editio Leonina IV–XII)

ZKRATKY V CITACÍCH

a.	– articulus	disp.	– disputatio	sect.	– sectio
c.	– caput / capitulum	n.	– numerus	tom.	– tomus
concl.	– conclusio	p.	– pars	ult.	– ultima
d.	– distinctio	q.	– quaestio	un.	– unica

SEZNAM SCHÉMAT

Schéma 1 – Scholastická klasifikace predikabilí	str. 16
Schéma 2 – Opravené dělení neesenciálních predikabilí	str. 17
Schéma 3 – Kritérium analytičnosti: vztah mezi pojmy	str. 19
Schéma 4 – Kritérium rozlišení způsobů vypovídání.....	str. 19
Schéma 5 – Vztahy mezi různými typy soudů.....	str. 22
Schéma 6 – Argument „διότι“ a argument „ὅτι“	str. 40
Schéma 7 – (Hypotetický) důkaz Boží existence typu „ὅτι“	str. 41
Schéma 8 – Důkaz existence první příčiny typu „διότι“	str. 41
Schéma 9 – Dělení metafyzické potence	str. 78
Schéma 10 – Vztahy aktivní a pasivní potence	str. 85
Schéma 11 – Dělení potence	str. 86
Schéma 12 – Různá rozlišení významů termínu „ens“	str. 102
Schéma 13 – Vnější denominace a pomyslný vztah	str. 108
Schéma 14 – První vědecký sylogismus propter quid	str. 122
Schéma 15 – Závislost účinku na účinku	str. 134
Schéma 16 – Závislost blízkého účinku na vzdáleném účinku.....	str. 136
Schéma 17 – Dělení esenciálního uspořádání	str. 137