

SCOTOVA NAUKA O POJMU JSOUCNA A SPOR O JEJÍ INTERPRETACI V BAROKNÍM SCOTISMU¹

ÚVOD

Otázka povahy pojmu jsoucna je jedním z nejzákladnějších metafyzických problémů, a teorie Jana Dunse Scota, patří jak věčně, tak svým historickým vlivem mezi to nejvýznamnější, co bylo v dějinách filosofie k tématu řečeno. Přesto shledáváme, že Scotus svoji nauku nedokázal přivést k úplné jasnosti a koherenci. Tato skutečnost dala v pozdější scotistické škole podnět k různým se interpretacím, pokoušejícím se Scotův odkaz rozvinout v jasnou a soudržnou teorii, což pocho-pitelně vedlo k věcným i interpretačním sporům.

Cílem mého článku je identifikovat problémy Scotovy nauky o pojmu jsoucna a představit diskusi, která ve scotistické škole proběhla v polovině 17. století, době jejího vrcholného rozkvětu, mezi významnými zastánci dvou extrémních způsobů řešení těchto problémů: františkány B. Mastriem (1602–1673), italským konventuálem a nejvýznamnějším barokním scotistou vůbec, a J. Ponciem (1603–1661), irským observantem v emigraci a kolegou slavného vydavatele Scotových spisů L. Waddinga.

Ve svém výkladu nejprve stručně nastíním nauku o analogii jsoucna všeobecně přijímanou před Scotem a její zdroje, poté přiblížím Scotovu nauku o jsoucnu jakožto jednoznačném pojmu a její problémy, a pak se již budu věnovat zkoumání protikladných pokusů Mastria a Poncia o jejich odstranění a závěrům, které z něj vyplývají.

I. TRADIČNÍ NAUKA O POJMU JSOUCNA A JEJÍ ZDROJE.

Klíčovým bodem Scotovy nauky o jsoucnu je, jak známo, jeho teze o *jednoznačnosti* pojmu jsoucna, jíž se vymezil vůči celé dosavadní filosofické tradici jednoznačnost pojmu jsoucna popírající. Zdroje tohoto tradičního stanoviska lze identifikovat v zásadě dva: každý je svázán s jinou stránkou platónsko-aristoteléské tradice, nese s sebou jistý specifický argument, a týká se jiné partie nauky o pojmu jsoucna.

Zdroj první lze charakterizovat jako *aristotelický*: ono známé Aristotelovo rčení, že „jsoucno se vypovídá na mnoho způsobů“, spojené s naukou o kategoriích jako nejvyšších rodech, neredukovatelných na jakýkoliv obecnější pojem. Argument, o který se tato nauka opírá, je proslavená *aporie rodu*, kterou Aristotelés uvádí mezi „*aporiemi metafyziky*“ ve 3. knize Metafyziky, a která v jádru říká, že jsoucno nemůže být rodem, neboť se vypovídá i o diferencích.² Tento argument byl později vyjadřován v různých verzích,³ zdá se však, že v pozdní scholastice začal postupně ztrácet

¹ Článek je zkrácenou českou verzí práce: L. Novák, „Scoti de conceptu entis doctrina a Mastrio retractata et contra Poncium propugnata“ in „*Rem in seipsa cernere*“. *Saggi sul pensiero filosofico di Bartolomeo Mastri (1602–1673)*, ed. M. Forlivesi, (Subsidia mediaevalia Patavina, 7), Padova, Il Poligrafo 2004, v tisku, a stručně shrnuje některé závěry mé diplomové práce *Spor o pojem jsoucna v barokním scotismu*, obhájené na ÚFaR FF UK v roce 2003 (online: <http://agora.metaphysica.skaut.org/ens.htm>).

² Met III, 998b24–27

³ Např. znění Tomáše Akvinského: „*Ens non potest esse genus alicuius, omne enim genus habet differentias quae sunt extra essentiam generis; nulla autem differentia posset inveniri, quae esset extra ens; quia non ens non potest esse differentia.*“ – *Summa Theologiae* I q.3.a.5.co.

svoji přesvědčivost,⁴ jeho forma byla různě měněna a vylepšována, až byla celá *aporie rodu* redukována na poměrně subtilní otázku, zda je pojem jsoucna součástí pojmového obsahu diferencí, či nikoliv, a pokud je, zda tento fakt vylučuje jeho jednoznačnost a rodovou povahu.⁵ Již Scotus se aporií rodu jako takovou v podstatě nezabýval, a pro barokní scotisty již jako námitka proti jednoznačnosti jsoucna ztratila svůj význam docela.

První zdroj odporu tradice proti jednoznačnosti jsoucna se týká pojmu jsoucna, nakolik se vypovídá o kategoriích. Tím však pro scholastika ještě není vyčerpán celý rozsah problematiky: zbývá totiž otázka, jakou povahu má pojem jsoucna, vypovídáný nejen o konečných kategoriálních jsoucnech, nýbrž i o Bohu.

I jednoznačnost tohoto pojmu tradice popírá: a sice z důvodů, které snad lze nazvat platónskými.⁶ Tradiční nauka, podle níž jedině Bůh je ve vlastním slova jsoucí, zatímco stvořené věci jsou jsoucny pouze ve smyslu odvozeném, druhotném a nevlastním – *analogickém* (formulace Jindřicha z Gentu), a nebo užijeme-li naopak termín *jsoucno* pro konečné věci, pak Bůh není jsoucne, nýbrž něčím *nad-jsoucím*, principem jsoucna (Tomášova nauka o Bohu – čirém bytí), je totiž zřejmě pouhou transformací Platónova učení o idejích: jejich místo zaujal Bůh, jediná „Idea“ – dokonalá exemplární příčina a transcendentní participovaný princip všeho jsoucího. A právě transcendence, dokonalost a jednoduchost Boží je tím, co podle mínění tradice brání tomu, aby Bůh se stvořenými věcmi sdílel jakýkoliv společný rys či stránku, zachytitelnou nějakým společným jednoznačným pojmem.

Hlavním problémem pro Scota představovala právě tato „platónská“ argumentace. Zdá se totiž, že pokud by v Bohu existovala nějaká stránka či „formalita“, v níž by se shodoval s tvory, plynula by z toho jak Boží nedokonalost (tato stránka by totiž nemohla být nekonečně dokonalá, jinak by se nemohla vyskytovat u konečných tvorů), tak složenost (taková stránka by vyžadovala spojení s jinou stránkou, jíž by se Bůh od tvorů lišil). Týmž problémem je pak i zdrojem sporů barokních scotistů o pojem jsoucna.

II. NAUKA DUNSE SCOTA O JEDNOZNAČNOSTI JSOUCNA⁷

1. Scotova teorie pojmu

Pro lepší pochopení Scotovy nauky o pojmu jsoucna je třeba nejprve krátce objasnit některé rysy obecné scotistické teorie obecného pojmu.

Termín „pojem“ používali mnozí scholastičtí autoři ve dvou významech: pojmem *formálním* mínili akt rozumu, jímž pojímáme nějakou věc, pojmem *objektivním* pak samotnou pojatou věc, *nakolik je pojata*. S koncepcí objektivního obecného pojmu je však spojena následující obtíž: jak je

⁴ Mám za to, že po právu: zdá se totiž, že je založena na konfúzi řádu reálného a intencionálního, na nerozlišování mezi prvními a druhými intencemi. To se např. v Tomášově formulaci projevuje zřejmou ekvivokací v pojmu „být mimo esenci“ – maior je pravdivá pouze ve smyslu „být mimo pojmový obsah“, kdežto minor jedině ve smyslu „být mimo pojmový rozsah“.

⁵ Srov. *Topiky* 144a36–b3

⁶ Nepocházejí sice od samotného Platóna, opírají se nicméně o principy a nauky rázu spíše (novo)platónského, než aristotelského.

⁷ Podrobnější výklad lze nalézt v: A. B. Wolter, *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Washington D.C., The Catholic University of America Press 1946, či v: Ludger Honnefelder, *Ens in quantum ens*, Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, Neue Folge, Band 16, Münster, Aschendorfsche Verlagbuchhandlung GmbH & Co. 1989 (2. vyd.)

možné, aby náš rozum pojímal nějakou věc jakožto obecnou (tj. vytvářel si obecný objektivní pojem), jsou-li všechny reálně existující věci jednotliviny? Odpověď realistů hájících existenci objektivních pojmů zní, že k tomu dochází skrze tzv. *objektivní precizi*: neboli takové uchopení věci, při němž rozum něco z věci pojímá (např. lidství) a něco nepojímá (např. individualitu).

Je zřejmé, že aby k něčemu takovému mohlo docházet, musí věc nějaké takové různé „stránky“, z nichž rozum jednu pojme a jinou nepojme, již nějak obsahovat. Odpovědí na otázku *jak* je věc obsahuje, se pak navzájem odlišují dvě nejvýznamnější stanoviska v této věci, totiž scotistické a tomistické.

Podle tomistů věc sice obsahuje různé „stránky“, odpovídající různým pojmům zachycujícím tutéž věc v různém abstraktním záběru, tyto stránky se však v realitě neliší *aktuálně*: je mezi nimi pouze tzv. *virtuální distinkce*, která není ničím jiným, než *schopností* věci být rozlišena rozumem, nikoliv rozlišeností aktuální, skutečnou.

Scotisté naopak pokládají takové vysvětlení možnosti objektivních obecných pojmů po Scotově vzoru za nedostatečné: podle jejich mínění není možné, aby rozum od nějaké stránky věci abstrahoval a jinou pojal, aniž by tyto stránky byly ve věci samé již *předem* nějak rozlišeny – a právě tato rozlišenost je onou Scotovou slavnou *formální distinkcí* „*a parte rei*“ („na straně věci“): distinkcí, která je „menší“ než distinkce reálná, neboť nerozbičí reálnou identitu věci, avšak „větší“ než tomistická distinkce virtuální, neboť obnáší rozlišenost *aktuální* a nezávislou na pojímajícím rozumu.

Důsledkem této nauky je, že podle Scota a scotistů lze pojmy rodu, druhu a difference vypovídat nejen o našich pojmech (jako druhé intence), nýbrž i o reálných „stránkách“ věcí, rozlišených formální distinkcí – o tzv. *formalitách* či *realitách*,⁸ z nichž se „skládá“ esence věci (jako první intence). Objektivní pojem takové formality pak není vlastně nic jiného, než tato formalita sama, takže řeč o objektivním pojmu je zároveň řečí o jeho předmětu – což platí i pro pojem jsoucna.

2. Povaha pojmu jsoucna

Pod tíhou vícero různých argumentů Duns Scotus, jak známo, zavrhl tradiční nauku o analogii jsoucna a vytvořil teorii vlastní, hájící jeho jednoznačnost. Tím ovšem na sebe vzal úkol vyrovnat se s výše uvedenými argumenty tradice. Podívejme se proto ve stručnosti, jak ve své nauce o pojmu jsoucna tyto námitky řeší.

Již jsem uvedl, že vážným problémem pro Scota nebyla *aporie rodu*, nýbrž obtíže spojené s koncepcí jsoucna jako pojmu vypovídajícího jednoznačně o Bohu i stvořených věcech. V centru Scotova zájmu byl ovšem právě tento pojem jsoucna (a nikoliv pojem jsoucna jakožto nadřazeného deseti kategoriím): pouze tento pojem jsoucna je totiž indiferentní ke konečnosti a nekonečnosti a tudíž vskutku *transcendentální*, a proto nám, ač abstrahovaný z konečných věcí, může zprostředkovat poznání jsoucna nekonečného – Boha, které je podle Scota cílem metafyziky.

Nepřekvapí nás proto, že v 17. století mezi scotisty již prakticky nebylo sporu o tom, že „konečné jsoucno“ je rodem nadřazeným kategoriím, svojí povahou se nijak nelišícím od rodů jiných: což znamená, že tomuto pojmu podobně jako ostatním rodovým pojmům odpovídá reálná formalita ve věci samé, složená zde s formálně odlišnými formalitami diferencí a společně s nimi konstituující esenci věci.

⁸ Tyto termíny můžeme v naší souvislosti pokládat za synonyma.

Z tohoto důvodu zde proto tuto stránku Scotovy nauky o pojmu jsoucna pomineme, a zaměříme se pouze na způsob, jakým hájí jednoznačnost jsoucna *transcendentálního*, zahrnujícího jak Boha, tak stvořené věci.

Jak bylo řečeno, přesvědčen tíhou mnoha důvodů Scotus nepovažoval za možné popřít jednoznačnost jsoucna; na druhou stranu mu však výše zmíněný argument z Boží jednoduchosti nedovolil připustit, že by jsoucno bylo rodem: a my již nyní můžeme jasně nahlédnout, proč. Kdyby totiž byl Scotus připustil virtuální distinkci jako dostatečnou podmínku možnosti obecného rodového pojmu na straně věci, existence rodového pojmu společného Bohu a stvoření by v Bohu žádnou nedokonalost neimplikovala: nedokonalost a složenost by pocházela čistě z našeho způsobu pojmání. Podle scotistické nauky však rodovému pojmu vždy odpovídá reálná formalita, formálně odlišná od formality difference, která ji vymezuje jako akt potenci: složenost a potencialita však znamená nedokonalost.

Scotus se pokusil vyřešit toto dilema pomocí následujících dvou tezí:

1. *Jsoucno se nerozlišuje na Boha a stvoření differencemi, nýbrž skrze vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti;*

2. *Ačkoliv existuje jednoznačný pojem společný Bohu a stvoření, v realitě se Bůh a stvoření veskrze liší – jsou „primo diversa“, neshodují se v žádné formalitě.*

Otázka, jak těmto tezím rozumět a jak je navzájem smířit, představuje pro scotisty klíčový problém a je jádrem pozdějšího Mastriova a Ponciova sporu. Podívejme se na ně proto poněkud blíže.

Ad 1) Definici vnitřního modu Duns Scotus na žádném místě nepodává. Na základě formulací a příkladů, které užívá (vnitřním modem je např. intenzita barvy), však lze říci, že vnitřním modem míní jakési vymezení věci, které není formalitou, nýbrž něčím „méně“ – takže i distinkce mezi formalitou a jejím modem je menší než distinkce formální: zda je však tato *modální distinkce* ještě aktuální nezávisle na pojímajícím rozumu, nebo má spíše povahu distinkce pouze virtuální, to není u Scota zcela jasné, a tato nejasnost je jedním ze zdrojů budoucích sporů. Další nejasností je, zda je vnitřní modus konstitutivní součástí esence věci, nebo je vůči ní něčím vnějším. Zdálo by se, že musí být součástí esence, neboť to, co rozlišuje Boha od stvoření, sotva může být něco neesenciálního.⁹ Proti tomu však stojí jednak jednomyslná shoda pozdějších scotistů na tom, že vnitřní modus modifikovanou věc jakožto již esenciálně ustavenou *předpokládá*, a tedy přistupuje *nad* její esenci, a rovněž Scotův příklad intenzity barvy: bělost zůstává esenciálně táž, ať je více či méně intenzivní, určitá intenzita tedy nepatří k její esenci.¹⁰ Jasné je však alespoň, jakou *roli* hraje vnitřní modus ve Scotově nauce: totiž roli jakési *quasi-difference*, která rozliší jsoucno na Boha a stvoření, aniž by však vnesla do Boha složenost a nedokonalost.

Ad 2) *Primo diversa* jsou (podle Aristotela¹¹) takové věci, které s v ničem neshodují. Podle Scota tedy neexistuje žádná „formalita jsoucna“, v níž by se Bůh a stvoření shodovali, nýbrž dvě veskrze různé formality Boha (nekonečného jsoucna) a stvoření (konečného jsoucna). Pojem jsoucna totiž nevyjadřuje *adekvátně* žádnou odpovídající formalitu, nýbrž vztahuje se *neadekvátně* k formalitám konečného jsoucna a nekonečného jsoucna. Rozdíl adekvátního a neadekvátního

⁹ Tezi, že se Bůh a stvoření neliší esenciálně, zastával scotista Ph. Faber, kterého ostře kritizoval Mastrius (*Met. d.2.q.4.a.1.n.72 s.121a–b*).

¹⁰ Srov. *Ord. 1 d.3 p.1 q.1–2 n.58 Vat.III s.40*.

¹¹ t|tera – viz Aristotelés, *Metafyzika X,3 1054b23–30*.

pojmu pak spočívá v tom, že adekvátní pojem vyjadřuje *vše*, co je v jeho předmětu, příslušné formalitě, tj. vyjadřuje formalitu i s jejím modem; neadekvátní pojem nikoliv.

I tato druhá teze rozhodně není prostá problémů a nejasností; jejich povaha se nejlépe ukazuje právě na sporu Mastria a Poncia.

III. SPOR MASTRIA A PONCIA O POJEM JSOUNA

Jak Mastrius, tak Poncius vyložili svá filosofická stanoviska typickou barokní formou podrobného filosofického „kursu“. Své kursy začali oba autoři vydávat takřka současně od sklonku 30. let 17. století; zatímco však kratší Ponciův kurs dospěl k svému závěru vydáním *Metafyziky* (kde především vykládá nauku o pojmu jsoucná) již v roce 1643, první svazek důkladné *Metafyziky* Mastriovy vyšel teprve v roce 1646.¹² Mastrius proto ve svém díle mohl již zaujmout stanovisko k názorům Ponciovým, které se od standardního scotismu často odchylovaly. Na Mastriovu kritiku pak Poncius reagoval v dodatcích připojených k dalším vydáním svého kursu. Přibližme si tedy nejprve Ponciovu nauku o pojmu jsoucná.

1. Ponciova kritika scotostické nauky o pojmu jsoucná

Nejvýraznějším rysem Ponciovy nauky je skutečnost, že v ní zcela mizí jakýkoliv rozdíl mezi transcendentálním pojmem jsoucná a běžnými rodovými pojmy. Jeho argumentace pro tento závěr se zakládá v zásadě na paritě důvodů: není možné nalézt argument, který by něco dokazoval o rodových pojmech (např. že předpokládají ve věci formální distinkci), ale nebyl aplikovatelný i na pojem jsoucná. Poncius tudíž dospívá k závěru, že pojem jsoucná vyjadřuje formalitu, která se nalézá jak v Bohu, tak ve stvoření, a to formálně odlišnou od formalit, které k ní přistupují a které mají povahu *diferencí*, nikoliv vnitřních modů – zkrátka, považuje jsoucná za rod.

Jakým způsobem se však Poncius vyrovnává z námitkou z Boží jednoduchosti, která samotného Scota přinutila popřít rodovou povahu pojmu jsoucná? Pozorujeme, že velmi obtížně. Běžnou odpověď scotistů, v níž se Boží jednoduchost zachraňuje nahrazením diferencí vnitřními mody, Poncius na základě mnoha argumentů zavrhl, přiznáváje, že mu vždy připadala problematická. Jádrem jeho důvodů je, že v posledku nezáleží na tom, zda vymezující principy jsoucná jsou difference či vnitřní mody; neboť vyžaduje-li pojem jsoucná formálně odlišnou formalitu jsoucná (neboť na něj jsou aplikovatelné obecné argumenty, jimiž se formální distinkce dokazuje pro generické pojmy), pak není důvodu, proč by difference v Bohu složenost působila, a vnitřní modus nikoliv. Ba co hůř, podle Poncia prý ani není možné objasnit, v čem vlastně spočívá rozdíl mezi modem a diferencí – ať totiž vysvětlíme tradované vlastnosti vnitřních modů jakkoliv, buď platí jak o modu, tak o diferencí, nebo ani o jednom.¹³

Poncius byl tudíž nucen vypracovat odpověď vlastní, kterou zde lze pouze naznačit.¹⁴ Poncius tvrdí, že realita jsoucná v Bohu neobnáší nedokonalost a netvoří s příslušnou diferencí metafyzické složení (podobně jako ani formální odlišnost Božích atributů nevnáší podle scotistů

¹² Obě *Metafyziky* cituji podle následujících vydání: Joannes Poncius, *Philosophiae ad mentem Scoti cursus integer*, Lugduni, sumpt. Ioannis Antonii Hugetan 1659; Bartholomaeus Mastrius, *Disputationes in XII Aristotelis Stagiritae libros Metaphysicorum*, vol. 1, Venetiis, typis Marci Ginammi 1646.

¹³ Poncius, *Met.* d.2.q.3.c.2.n.28–33 s.890b–891a.

¹⁴ Poncius, *Met.* d.2.q.3.c.2.n.34–36 s.891a–b.

do Boha složenost) kvůli *nezávislosti* jak své vlastní, tak co do svého spojení s diferencí; každá nedokonalost totiž předpokládá závislost.

V dalších vydáních svého kursu Poncius svoji nauku ještě doplnil, tak, aby v ní přece našel nějaké místo pro koncept vnitřního modu, který hrál pro jeho mistra tak důležitou roli: a sice ztotožňuje vnitřní modus se *stupněm dokonalosti* příslušným každé esenci: u Boha se jedná o dokonalost nekonečnou, u jsoucen o dokonalost konečnou. Vnitřní modus tedy esenci *nekonstituuje*, nýbrž *již konstituovanou* (formalitami rodu a difference) *doprovází*.¹⁵

2. Mastriova interpretace Scotovy nauky o pojmu jsoucna

Hlavní body Mastriovy nauky o pojmu jsoucna lze vyjádřit následujícími dvěma tezemi:¹⁶

1. *Pojem jsoucna se nezakládá na nějaké formalitě společné Bohu i stvoření a formálně odlišné od toho, co ji dále vymezuje.*
2. *Vnitřní mody nejsou konstitutivními složkami esence Boha a stvořeného jsoucna; a vymezují jsoucno na Boha a stvoření pouze „a posteriori“.*

Ad 1) Jak ilustruje teze první, Mastrius popírá tvrzení Ponciovo o formální distinkci mezi jsoucnem a tím, co je vymezuje (ať už je to cokoliv), a na místo formální distinkce zavádí „tomistickou“ distinkci virtuální.¹⁷ Činí tak proto, že nevidí možnost, jak smířit výskyt formální distinkce mezi jsoucnem a tím, co je vymezuje, s Boží jednoduchostí. Mastrius vlastně svému oponentu Ponciovi *de facto* připouští, že pouhé nahrazení difference vnitřním modem nekonečnosti problém neodstraní.¹⁸ Ani Ponciovo řešení však Mastria neuspokojuje, neboť se mu zdá nemožné, aby rod nebyl něčím omezeným a potenciálním (vůči diferencí), je-li od ní formálně odlišný.¹⁹ Jestliže skutečně *nezávislost* „jsoucna“ v Bohu vylučuje jeho nedokonalost, říká Mastrius, pak je třeba spíše popřít v Bohu formální distinkci mezi „jsoucnem“ a tím, co jej vymezuje, než tvrdit s Ponciem, že v tomto případě rod „jsoucno“ navzdory své formální odlišnosti výjimečně nedokonalost neobnáší.²⁰

A to je Mastriovo řešení. Ač je totiž podle něj pojem jsoucna jednoznačný a dokonale abstrahovaný, přesto se nezakládá na žádné formálně odlišné realitě jsoucna: nýbrž je *prý bezprostředně abstrahován z realit Boha a stvoření*, které jsou po věčné stránce *veskrze různé (primo diversa)*. Tuto abstrakci umožňuje jakási *fundamentální*, zárodečná podobnost Boha a stvoření, která postačuje k vytvoření společného *neadekvátního* pojmu, zatímco k vytvoření společného pojmu *adekvátního* by bylo třeba *aktuální* shody v nějaké formálně odlišné společné formalitě. Složenost jsoucna a toho, co jej vymezuje, se tudíž nevyskytuje v realitě, nýbrž pouze na rovině pojmů, neboť je teprve *výsledkem* aktu abstrakce.²¹

Mastrius tedy na rozdíl od Poncia udržel Scotovu tezi o naprosté reálné nepodobnosti Boha a stvoření; jeho pozice je však vystavena zásadní námitce, která pochází od Poncia a stručně lze vyjádřit následovně:

¹⁵ Poncius, *Met. d.2.q.3. add. De modis intrinsecis* s.900a.

¹⁶ Ponechávám stranou Mastriovu tezi třetí, totiž že pojem jsoucna není čistě jednoznačný, nýbrž *analogicky jednoznačný*, která se po bližším prozkoumání jeví jako terminologická, nikoliv věcná odchylka od běžné scotistické nauky.

¹⁷ Mastrius, *Met. d.2.q.4.a.1.n.67* s.117b.

¹⁸ Mastrius, *Met. d.2.q.4.a.1.n.71* s.120b; srov. Poncius, *Met. d.2.q.3.c.2.n.30* s.890b

¹⁹ Mastrius, *Met. d.2.q.5.a.2.n.132–134* 1 s.69b–173b

²⁰ Mastrius, *Met. d.2.q.5.a.2. n.132* s.171b

²¹ Mastrius, *Met. d.2.q.4.a.1.n.81* s.128a–b

Scotistické argumenty, které dokazují formální distinkci jako nutnou podmínku možnosti abstrakce obecného pojmu, lze stejně dobře jako na běžné pojmy aplikovat i na pojem jsoucná. Je-li tudíž možné se jim ubránit v případě pojmu jsoucná, je to možné i v ostatních případech, čímž padá celá scotistická nauka o formální distinkci.²²

Mastrius ovšem podobnou námitku předvídal, a na dvou místech se s ní pokusil v různém ohledu vyrovnat. Na prvním z nich²³ si Mastrius klade jako námitku obecný scotistický argument pro formální distinkci: je sporné, aby se nějaké dvě věci zároveň podobaly i nepodobaly v naprosto téže ohledu; k tomu by však došlo, se v Bohu jeho charakter jsoucná, v němž se shoduje s tvory, aktuálně neliší od toho, čím se od nich liší. Mastrius odpovídá, že podobnost Boha a stvoření není *aktuální a pozitivní*; tudíž spor nevzniká, neboť pouhá virtuální podobnost slučitelná s aktuální nepodobností v rámci téže formality. Oponent ovšem dále namítne: jak to, že podobnost Boha a stvoření není aktuální a pozitivní, podobnost člověka a koně však ano? Nejde o zcela *ad hoc* zavedený rozdíl? Mastrius odpovídá, že nikoliv: na rozdíl od člověka a koně jsou totiž Bůh a stvoření *primo diversa*, neboť Bůh tvory nekonečně převyšuje co do dokonalosti.²⁴

Tato odpověď však, jak se zdá, problém neřeší: nikdo totiž nepopírá takovouto radikální odlišnost Boha a stvoření; otázkou však je, co nás vede v případě *člověka a koně* postulovat jakoukoliv větší podobnost než virtuální, založenou na virtuální distinkci. Odkud víme, že podobnost člověka a koně je aktuální v tom smyslu, že se zakládá na společné formalitě? Je zřejmé, že výše uvedený scotistický argument zde použít nelze – dokazovalo by se kruhem.

Jinde Mastrius vidí, že je třeba zdůvodnit, proč nemohou být *všechny* difference nahrazeny vnitřními mody, takže by se formální distinkce zcela odstranila,²⁵ a přiznává, že nelze udat jiný důvod než ten, že modus netvoří s tím, co modifikuje, metafyzické složení, které se však vyskytuje u konečných jsoucn.²⁶ Je však zřejmé, že tento důvod závisí na předchozím zdůvodnění právě metafyzické složenosti konečných jsoucn – tj. na důkazu formální distinkce mezi rody a differencemi, čímž se argumentace opět ocitá v kruhu.

Necháme-li nicméně stranou tuto obtíž, je zřejmé, že v prvním bodě Mastrius zachoval Scotovi větší věrnost, než Poncius, u něž Scotova nauka o neadekvátnosti pojmu jsoucná a o *primo diversitas* Boha a stvoření nemá vůbec místo. Pokud jde však o druhou Mastriovu tezi, uvidíme, že tomu bude jinak.

Ad 2) Jestliže totiž Poncius popírá, že by k vymezení jsoucná na Boha a stvoření docházelo skrze vnitřní mody, popírá to Mastrius rovněž, ač méně zjevně. Mastrius totiž rozhodně popírá, že by vnitřní mody byly součástí esence věci, a tudíž tím, co Boha a stvoření esenciálně konstituuje, co je principem jejich esenciální různosti. Vnitřní modus je tudíž pro Mastria něčím druhotným, něčím, co z již konstituované esence teprve *vyplývá*.²⁷

V tomto bodě však narážíme v Mastriově nauce na závažnou nejasnost. Položme si totiž otázku: *mezi čím* se vlastně nachází ona virtuální distinkce, kterou Mastrius předpokládá jako podmínku možnosti abstrakce pojmu jsoucná? Zřejmě ne mezi formalitou Boha či stvoření, a příslušným vnitřním modem: jednak proto, že Mastrius sám tuto distinkci nazývá *formální*

²² Poncius, *Met.* d.2.q.2.add. s.885a–888b

²³ Mastrius, *Met.* d.2.q.4.a.1.n.86–88 s.131a–132b

²⁴ Mastrius, *Met.* d.2.q.4.a.1.n.88 s.132a–b

²⁵ Mastrius, *Met.* d.2.q.6.a.2.n.158 s.188a

²⁶ Mastrius, *Met.* d.2.q.6.a.2.n.159 s.189a

²⁷ Mastrius, *Met.* d.2.q.4.a.1.n.71 s.120a

modální a pokládá ji za typ formální distinkce,²⁸ a jednak proto, že vnitřní mody přece *nekonstituují* esenci Boha a stvoření: Bůh a stvoření se tudíž nemohou esenciálně lišit pouze jimi, nýbrž především *samotnými svými vlastními realitami*. V důsledku toho však pojem jsoucna musí abstrahovat nejen od vnitřních modů, nýbrž navíc ještě od těch „částí“ či „stránek“ těchto dvou realit, jimiž se navzájem liší, a podržet pouze tu jejich „stránku“, jíž se virtuálně shodují. Z toho však vyplývá, že ona virtuální distinkce musí být *zde*: tj. mezi „jsoucnem“, které má povahu jakoby tomistického rodu, a oněmi rozlišujícími „stránkami“ které mají povahu jakoby tomistických (tj. nikoliv formálně, nýbrž virtuálně odlišných) diferencí „jsoucna“.

Takovýto jasný výklad však Mastrius nepodává – naopak věc spíše zatemňuje, když průběžně říká (užívaje Scotových slov), že neadekvátnost pojmu jsoucna spočívá v jeho abstrahovanosti od modů (a nikoliv od virtuálně odlišných stránek realit Boha a stvoření, jimiž se liší, jak by odpovídalo důsledkům jeho nauky). Mastrius rovněž nikde nezmiňuje žádný jiný vymežující princip jsoucna, než vnitřní mody; když hovoří o tom, že mezi jsoucnem a tím, co jej vymezuje, je virtuální distinkce, různými opisy se přesnému pojmenování vymežujícího principu jsoucna důsledně vyhýbá.

Mastriova formulace zní, že mody vymežují jsoucno pouze *a posteriori, pomyslně se základem ve věci*;²⁹ což jako by naznačovalo, že vymezení jsoucna skrze mody má podobnou povahu, jako obecně u tomistů vymezení každého rodu skrze difference.³⁰ To by však znamenalo, že mezi modem a modifikovaným je virtuální distinkce, a navíc, že modus je konstitutivní součástí esence – což, jak víme, odporuje explicitním Mastriovým výrokům. Pokud bychom naopak „vymežování *a posteriori*“ rozuměli tak, že mody konečnosti a nekonečnosti jsou pouze *vnější znaky*, jimiž my *a posteriori* rozlišujeme Boha a stvoření, jsouce neschopni proniknout k rozdílu esenciálnímu, pak by toto rozlišení nebylo pouze *pomyslně se základem ve věci*, nýbrž skutečné *ex natura rei*, neboť mezi modem a tím, co modifikuje, je podle Mastria aktuální distinkce, nezávislá na pojmání rozumem (*distinctio formalis modalis*). Mimoto by takto rovněž vzalo za své řešení námítky z Boží jednoduchosti – Mastrius by sice vyloučil složenost v Boží esenci, zůstávala by však složenost Boží esence a formálně odlišného modu nekonečnosti.

Proč Mastrius do této konfúze upadl? Příčinou je, jak se zdá, jeho snaha vydávat svoji vlastní teorii za věrnou interpretaci Scota, ačkoliv tomu tak ve skutečnosti není. Zatímco totiž v původní Scotově nauce měly vnitřní mody nezastupitelnou úlohu – byly Scotovým prostředkem, jak smířit Boží jednoduchost s jednoznačností pojmu jsoucna – u Mastria nehrají žádnou podstatnou roli ani v konstituci esence Boha a stvořených věcí (neboť esenci vůbec nekonstituují), ani při obhajobě Boží jednoduchosti (zde má hlavní roli důraz na pouhou virtuální odlišnost jsoucna od toho, co je vymezuje, ať je to cokoliv). Scotův důležitý naukový bod, že totiž neadekvátnost pojmu jsoucna spočívá v tom, že abstrahuje *od sobě vlastního vnitřního modu*, který není skutečnou formalitou, a proto jeho distinkce od toho, co modifikuje, je menší než formální,³¹ bere u Mastria za své: neadekvátnost pojmu jsoucna je vysvětlena jinak.

²⁸ Bartholomeus Mastrius – Bonaventura Bellutus, *Disputationes in Organum Aristotelis*, Venetiis, typis Marci Ginammi 1646, d.1.q.5.a.2.n.80 s.222

²⁹ „*a posteriori per intellectum cum fundamento in re*“ – Mastrius, *Met.* d.2.q.4.a.1.n.75 s.123b.

³⁰ „Pomyslná distinkce se základem ve věci“ není totiž v tomismu nic jiného, než rozumem aktualizovaná distinkce virtuální.

³¹ Srov. *Ord.*1 d.8 p.1 q.3 n.139 Vat.IV s. 222 a násl.

ZÁVĚR

Porovnání nauky Mastriovy a nauky Ponciovy odhalí jak shody, tak rozdíly. Zásadní shodou hodnou povšimnutí je, že oba autoři „vypudili“ vnitřní módy z esence věci, čímž se ztratil i původní Scotův motiv pro jejich zavedení, totiž nalézt takové esenciální konstitutivní principy Boha a stvoření, které by (na rozdíl od diferencí) nepůsobily v Bohu složenost a nedokonalost. Oba dva naši autoři (a jedná se o dva z nejvýznamnějších scotistů) dospěli k názoru, že vnitřní módy tuto teoretickou roli nejsou schopny splnit, a byli tudíž nuceni nalézt za ně nějakou náhradu.

Ponciova volba padla na běžné diference, chápané scotisticky jako formálně odlišné od svého rodu: tím byl však postaven před stěžejní řešitelný problém, jak za těchto okolností zachránit Boží jednoduchost. Mastrius naproti tomu (pomineme-li uvedené nejasnosti jeho výkladu) zvolil opačnou alternativu: jako tyto esenciální vymezující principy stanovil také jakési diference, *ovšem chápané „tomisticky“*, tj. jakožto pouze virtuálně odlišné od svého „rodu“ – jsoucna. Tím však na druhou stranu vážně podkopal scotistickou nauku o formální distinkci samotnou.

Provedená analýza sporu zanechává tudíž vážné pochybnosti o samotné možnosti bezrozporně smířit scotistické nauky o jednoznačnosti pojmu jsoucna, Boží jednoduchosti a formální distinkci.

SUMMARIUM

Ioannes Duns Scotus doctrinam suam de conceptus entis univocatione non adeo clare et cohærenter explicavisse successit, quin in schola eius ullæ controversiæ de eius mente recte intelligenda oriri possunt. Dissertatio hæc interpretationes duas extremas B. Mastrii et I. Poncii explorare ac ad invicem comparare conatur, expositionem doctrinæ traditionali de analogia entis ac difficultatum doctrinæ Scoti fuse præmittendo. Sententiæ Mastrii Ponciique, licet substantialiter differant, tamen in hoc concurrunt, quod sensum originalem doctrinæ Scoti de modorum intrinsecorum munere in constituendo Deum et creaturam de facto respuunt.

SUMMARY

John Duns Scotus did not succeed in explaining his doctrine of the univocity of being so clearly and coherently as to safeguard it from any future controversies concerning its proper meaning. This paper is an attempt to explore and compare two opposing interpretations of his doctrine proposed by B. Mastri and J. Punch; to which an account is prefaced of the traditional doctrine of analogy of being and of the difficulties found in Scotus's own doctrine. Although the difference between Mastri and Punch is radical, they agree with each other in rejecting the original meaning of Scotus's teaching on the constitutive rôle of the intrinsic modes of being.