

JEDNOZNAČNOSŤ POJMU SÚCNA A MOŽNOSŤ POZNANIA BOHA

MICHAL CHABADA, Katedra filozofie a dejín filozofie UK, Bratislava

CHABADA, M.: Univocality of the Concept of Being and Possible Knowing of God
FILOZOFIA 62, 2007, No 1, p. 26

Given the state of naturalness in his time Scotus rejects the intuitive knowledge of God as a singular and existing essential totality. There is, however, another way of knowing God: *per rationes communes seu univoca*. Here the notion of being, which overarches the gap between God and creation, plays an important role. The notion of being is embodied in all essential concepts: in the order of differentiated knowledge it is „the first clearly knowable concept“, while in the order of the origin of knowledge it is the last one; it is an entirely simple concept; it is conceivable only clearly and with certainty, or not at all; it is the most imperfect concept, its imperfectness being its advantage: it opens the horizon of the possible knowing of the „first“ or „infinite“ reality; it is predicable about every reality either *in quid* (about all essential contents) or *in quale* (about convertible transcendentalia and the ultimate differences). In comparison to any proper concept the concept of being is *conceptus imperfectus deminutus et non-adaequatus*; nevertheless, it is a real concept due to its denoting the real beings and due to its being effected by an abstraction; in the latter the object cooperates with the knowing power, therefore the concept is not a sort of rational fiction. Last, but not least, together with other transcendentalia it is the subject of metaphysics and it makes the philosophical knowing of God and thus also the meaningful theological language possible.

Key words: Univocality – Analogy – Transcendental concepts – Theology and metaphysics

Na prvý pohľad by sa mohlo zdať, že problém poznateľnosti Boha je výlučne teologickým problémom a že nepatrí na stránky odborného filozofického časopisu. Domnievame sa však, že uvedený problém má aj svoju filozofickú relevanciu a trvalú platnosť.

Uvedieme okruhy problémov, ktoré potvrdzujú naše presvedčenie. Kresťanské zjavenie, ako je zachytené v biblických spisoch, je vyjadrené v ľudskom jazyku, lebo inak by pre nás nebolo zrozumiteľné. V tomto bode tak teológ, ako aj filozof stoja pred závažným problémom: Ako rozumieť slovám v Biblii, keďže Boh je vo vzťahu k stvoreniu úplne transcendentný? Akým spôsobom sa nimi uchopuje Boh? Majú slová zjavenia ten istý význam ako slová, ktoré bežne používame? Slovom, ak vypoviem o Bohu, že je „múdry“ či „dobrý“, tak ako o konkrétnom človekovi, majú tieto predikáty ten istý význam, alebo nie? Ak áno, neporušili sme transcendentnosť Boha, t. j. neupadli sme do nejakej formy panteizmu? Ak nie, má biblická reč nejaký zmysel, t. j. sme za týchto okolností schopní jej rozumieť? Je možná nejaká „tretia cesta“ medzi týmito dvoma extrémami, na ktorých sa triešti buď naše prirodzené chápanie a používanie slov, alebo samotná teologická reč o Bohu?

Tento problém má však aj inú stránku. Vyššie sme vychádzali z faktu zjavenia, ktoré je zachytené v biblických spisoch, teda postupovali sme a pýtali sme sa ako teológ, ktorý

vierou prijal zjavenie a pomocou rozumovej argumentácie sa snaží prehľbiť a presvetliť svoju vieru – *fides quaerens intellectum*. Z teológie sme teda „zostúpili“ k filozofii. Hlavní predstavitelia scholastickej filozofie sa však pýtali, či sme schopní poznávať Boha aj bez pomoci zjavenia, odkázaní na naše poznávacie mohutnosti a zdroje, prirodzene v scholastickom jazyku.¹ Slovom, sme schopní „vystúpiť“ od filozofie k teológii? Do akej miery sme toho schopní? Ak sme to schopní urobiť, aké bude potom naše poznanie Boha?

Nastolených problémov je viac než dosť – od logicko-sémantických, metafyzických, epistemologických až po teologické – a aj ich riešenie je nepreberné množstvo.

V našom príspevku sa pozrieme na nastolené problémy optikou filozofie Jána Dunska Scota, jedného z hlavných predstaviteľov neskoršej scholastiky.

Prvou možnosťou je intuitívne poznanie² Boha, t. j. bezprostredné poznanie Božej esencie ako existujúcej a singularnej. Takýto spôsob poznania Boha, hoci je osebe reálny, pre nás, ľudí, ktorí sa nachádzame v pútnickom stave, je podľa Scota – až na zjavenie – prirodzene nedostupný.³

Ostáva nám druhá možnosť, ktorou je sprostredkované/nepriame poznanie Boha. V rámci tejto alternatívy môžeme Boha poznať buď na základe negácií, teda v negatívnej teológii, alebo pomocou pozitívnych pojmov v afirmatívnej teológii. Scotus kritizuje negatívnu teológiu hneď v základoch a hovorí, že najprv je nutné pozitívne poznanie Boha, pretože afirmácia predchádza negáciu. V prospech Scotovho argumentu hovorí aj Aristoteles a jeho teória signifikácie, v ktorej sa odmieta rovnosť afirmácie a negácie, lebo negácia je odvodená od afirmácie a vzťahuje sa na afirmáciu ako privácia.⁴

Scotus upresňuje svoju otázku a hovorí, že v otázke poznateľnosti Boha nejde o otázku jeho existencie (že je), lebo „nikdy nepoznávam niečo, že to je, ak nemám nejaký pojem toho, čomu existenciu prisudzujem. A práve o tento pojem tu ide“.⁵ Tento jednoduchý pojem je prirodzený v zmysle prirodzenosti v terajšom stave, získavame ho na základe poznania stvorených vecí a prostredníctvom neho by mal byť Boh poznávaný.⁶

Jedným z inšpiračných zdrojov riešenia spomenutých problémov bol Aristoteles,

¹ V scholastickej tradícii označuje „terajší stav“, v ktorom sa nachádza ľudstvo, „stav padnutej prirodzenosti“, ktorý nasledoval po „stave vytvorenej prirodzenosti“ samotným Bohom a ktorý predchádza „stav obnovenej prirodzenosti“. „Stav je totiž nemenné trvanie, ktoré je stanovené zákonmi Božej múdrosti a vôle.“ – Lect. I d.3 p.1 q.1 n.46, ed. Vat. XVI 243: ... status est immobilis permanentia legibus divinae sapientiae et voluntatis firmata. „A pretože to tak stanovil, je pravda..., že kontemplatívne oko pre hriech osleplo.“ – Lect. I d.3 p.1 q.1 n.47, ed. Vat. XVI 243: Et quia sic statuit, ideo verum est..., quod per peccatum oculus contemplationis factus est caesus. Na základe toho sa objasní aj význam termínu „prirodzený“ vo vyššie uvedenej otázke: Je teda nutné rozlíšiť medzi „prirodzeným“ v nejakom stave, teda prirodzeným *de facto*, a „prirodzeným“ nezávisle od týchto stavov, teda prirodzeným *de iure*. „Prirodzený v terajšom stave“ teda znamená „prirodzený“ len podmienené či dočasne.

² Intuitívne aj abstraktné poznanie sú dva druhy jednoduchého uchopovania formy. V prípade intuitívneho poznania sa priamo uchopuje forma ako existujúca a singularizovaná, v prípade abstraktného poznania nepriamo, t. j. skrze *species intelligibilis* a nezávisle od aktuálnej existencie predmetu (pozri [11]).

³ Lect. I d.3 p.1 q.1 – 2 n.35, ed. Vat. XVI 238: „... est dicendum quod de facto, nisi fiat per revelationem, non cognoscitur Deus a nobis in particulari, ita quod cognoscatur ut haec essentia et distincta ab omni alia.“

⁴ Aristoteles: *O vyjadrovaní 5, 17a 8.; Metafyzika IV, 4, 1008a 16–18.*

⁵ Ord. I d.3 p.1 q.1 – 2 n.11, ed. Vat. III 6: Numquam enim cognosco de aliquo ‚si est‘, nisi habeam aliquem conceptum illius extremi de quo cognosco ‚esse‘; et illo conceptu quaeritur hic.

⁶ Ord. I d.3 p.1 q.1 – 2 n.19, ed. Vat. III 11: Est ergo mens quaestionis ista, utrum aliquem conceptum simplicem possit intellectus viatoris naturaliter habere, in quo conceptu simplici concipiatur Deus.

podľa ktorého sa pojem súcno vypovedá viacerými spôsobmi, čo v stredoveku sedimentovalo do náuky o analógii. Aristoteles tento spôsob vypovedania vysvetľuje na príklade toho, ako vypovedáme pojem „zdravý“. Zdravý je vo vlastnom význame len človek; ale aj diéta, medicína a moč sa nazývajú „zdravými“, keďže uchovávajú, spôsobujú či naznačujú zdravie.⁷ Preto jednota takéhoto pojmu spočíva v tom, že všetko sa vzťahuje na jeden základný význam (*pros hen*).

Autorom náuky analogického pojmu, ktorú Scotus kritizuje, je Henrich z Gentu.⁸

Henrich v nadväznosti na Avicennu hovorí, že nejestvuje žiaden „skorší“ a „známejší“ pojem než pojem „súcno“, ktorý nie je rodový a o tom, čo je pod ním, sa v predikáte nevypovedá jednoznačne. Zároveň je pojmom, v ktorom sa rozličné súcna *zhodujú* v poriadku „skoršieho“ a „neskoršieho“.⁹ Ak aplikujeme tento pojem na vzťah Boha a stvorenia, môžeme chápať pojem súcna ako pojem, ktorý im je spoločný. Henrich si kladie otázku: Ak je pojem súcna reálne spoločný Bohu i stvoreniu, nie je tým ohrozená transcendentnosť Boha? Tejto hrozbe uniká nasledovnou úvahou: Pojem súcna, ktorý je vtlačný ako „prvý“, je pojmom, ktorým sa poznáva buď Boh, alebo stvorenie. V skutočnosti teda nejde o jeden, ale o dva významovo blízke a podobné pojmy. Na jednej strane je to pojem nevymedziteľného súcna (*ens indeterminatum negative*), ktorý je vlastný Bohu, na druhej strane pojem nevymedzeného súcna (*ens indeterminatum privative*), ktorým sa vypovedá o stvoreniach.¹⁰

Ak sa pojem súcna vzťahuje na Boha, nevymedzenosť znamená absenciu či vylúčenie tak aktuálnej, ako aj potenciálnej vymedziteľnosti. Boh je nekonečný v tom zmysle, že sa v ňom vylučuje každá možnosť vymedzenia.

Ak abstrahujeme od konečných súcien, získavame pojem nevymedzeného súcna, ktorý vyjadruje nevymedzenosť ako nedostatok určenia len „podľa skutočnosti“, nie však aj „podľa možnosti.“ Z toho vyplýva, že nesie v sebe možnosť vymedzenia, preto nemôže platiť o Bohu, ktorý vo svojom bytí radikálne vylučuje vymedziteľnosť. Nevymedzenosť prvého pojmu vyjadruje plnosť, v druhom pojme sa vyjadruje nedostatok.

Podľa Henricha sú si tieto dva pojmy také blízke, že ich uchopujeme ako jeden analogický pojem.¹¹ Analogickosť tohto pojmu sa zakladá na atribúcii, t. j. v prvom rade sa

⁷ Aristoteles: *Metafyzika*, IV, 2, 1003a 33-b 10; V tomto príspevku sa nebudeme venovať náuke o analógii Tomáša Akvinského.

⁸ K interpretácii pozri ([1], 280 – 283; [9], 78 – 79; [3], 38 – 40).

⁹ Avicenna: *Met. I 6*, Venezia 1508, f. 72rA: *Ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione.*; Avicenna: *Met. I 6*, Venezia 1508, f. 72 vC: *Dicemus igitur nuncquod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius.* Citované podľa ([1], 280).

¹⁰ Henr. Gand., *Summa a.21 q.2* ed. J. Badius Ascensius, Paris 1520, 124vO: *Omnis ergo conceptus realis, quo aliqui rei accipitur concipiendo esse simpliciter, aut est conceptus rei quae Deus est, aut quae creatura est, non alicuius communis ad utrumque;* Henr. Gand., 124vP-125rQ: *Intelligendum tamen quod illa indeterminatio alia est respectu Dei, et alia respectu esse creaturae, quia duplex est indeterminatio, una negative, altera vero privative dicta.* Citované podľa ([1], 281).

¹¹ Henr. Gand., *Summa a.21 q.2* 125rS: *Per hunc ergo modum, esse indeterminatum per abnegationem convenit Deo, et per privationem creaturae; et quia indeterminatio per abnegationem et per privationem propinqua sunt, quia ambae tollunt determinationem, una tantum secundum actum, alia secundum actum simul et potentiam, ideo non potentes distinguere inter huiusmodi diversa, pro eodem concipiunt esse simpliciter et esse indeterminatum sive uno modo, sive altero, sive sit Dei, sive creaturae. Natura enim est intellectus non potentis distinguere ea quae propinqua sunt, concipere ipsa ut unum, quae tamen in rei veritate non faciunt unum conceptum. Et ideo est error in illius conceptu.* Citované podľa ([1], 281 – 282).

vzťahuje na Boha ako Stvoriteľa a sekundárne na stvorenie, ktoré ho napodobňuje.¹²

Pre Scota analógia nie je prostriedkom poznania Boha. Aby sme vôbec mohli tvrdiť, že medzi Bohom a stvorením je vzťah analógie, museli by sme vopred disponovať poznáním Boha, pretože vzťah možno poznať len vtedy, keď poznáme členy tohto vzťahu.¹³

Scotus sa domnieva, že ponúka „lepšiu“ alternatívu. Má tieto charakteristiky: 1. nie je to prirodzene vzniknutý pojem, v ktorom Boha poznávame „*per accidens*“, totiž z hľadiska nejakého atribútu, ale je to prirodzene vzniknutý pojem, v ktorom sa Boh uchopuje „osebe a kvitatívne“,¹⁴ t. j. v pojme, ktorým môžeme odpovedať na otázku „Čo niečo je?“, 2. hľadaný pojem, v ktorom uchopujeme Boha a stvorenie, je jednoznačný;¹⁵ 3. nedisponujeme pojmom, ktorým by sme Boha počas pozemského života prirodzene poznávali na spôsob niečoho jednotlivého. Nepoznávame ho po stránke jeho jednotlivej esencie ako takej, tak, ako je táto esencia osebe práve „*touto*“;¹⁶ najdokonalejší pojem, ktorý za terajších podmienok môžeme mať o Bohu, je pojem „nekonečné súcno“ (*ens infinitum*);¹⁷ Boha teda v terajšom stave poznávame prostredníctvom všeobecných pojmov, ktoré sú získané abstrakciou zo stvorených vecí.¹⁸

Pozrime sa na Scotovu „definíciu“ jednoznačného pojmu.¹⁹

„A aby nevzniklo nedorozumenie ohľadom zmyslu slova „jednoznačný“, poznamenávam, že budem nazývať jednoznačným každý taký pojem, ktorý je tak jeden, že jeho jednota stačí na to, aby vznikol spor, keď sa tento pojem vypovie kladne a záporne o nejakom predmete.“²⁰ Hlavnou charakteristikou jednoznačného pojmu je jeho jednota/identita. Jednoznačnosť, ktorá je založená na jednote toho istého pojmu, sa ukáže v predikácii. Zároveň je garantom identity vo vedeckom usudzovaní.

Jednoznačnosť v tomto chápaní je však odlišná od *synonymos*, o ktorom hovorí Aristoteles na začiatku spisu *Kategórie*. Podľa Aristotela *synonymos* sú *veci*, ktoré sú identic-

¹² Henr. Gand., 124 rJ:... ens communissime dictum primo significat Deum secundario creaturam. Citované podľa ([1], 283).

¹³ Lect. I d.8 p.1 q.3 n.64, ed. Vat. XVII 21: Impossibile est concipere aliquam relationem nisi prius natura concipiatur eius terminus, aliter non cognosceretur per modum relationis.

¹⁴ Lect.I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.20, ed. Vat. XVI 231: De primo, quod Deus non cognoscitur quasi per accidens tantum in aliquo attributo quod circumstat essentiam divinam. Probatio: quicumque intelligit in Deo ut aliquid circumstans, necessario intelligit illud cui attribuitur, quod substernitur ei quod intelligitur ut circumstans, quia perfectio in esse secundo praesupponit perfectionem in esse primo.; Ord.I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.25, ed. Vat. III 16.

¹⁵ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.26, ed. Vat. III 18:... non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, scilicet qui omnino sit alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu univoco sibi et creaturae. V tejto súvislosti Scotus musí ukázať, že jednoznačný pojem súcna nenarúša transcendentnosť Boha.

¹⁶ Lect. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.35, ed. Vat. XVI 238:... est dicendum quod de facto, nisi fiat per revelationem, non cognoscitur Deus a nobis in particulari, ita quod cognoscatur ut haec essentia et distincta ab omni alia.; Ord. I d.3 p.1 q.1-2 n. 56 – 57, ed. Vat. III 38.

¹⁷ Lect. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.50, ed. Vat. XVI 244: ... ille conceptus perfectissimus quem nos concipimus de Deo, est conceptus entis infiniti; est enim simplicior, et magis proprius, et perfectior conceptus quem nos concipimus de Deo.

¹⁸ Lect. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.54, ed. Vat. XVI 245:... dico non suffodiendo in creatura..., quia aut suffoderet phantasiando in se conceptum illum, quod non contingit, cum non habet phantasmata.

¹⁹ Pri analýze a vysvetľovaní textu sa budeme opierať o preklad prof. S. Sousedíka ([9], 222 – 226).

²⁰ 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.

ké v mene a v podstatnom význame (*lógos*) ([12], 33), u Scota sa v rámci problematiky jednoznačnosti pohybujeme len v rovine identity pojmu.

Jednoznačnosť preberá požiadavky logiky a podrobujú sa princípu sporu: Jedna a tá istá vec nemôže byť vyjadrená afirmatívne alebo negatívne bez sporu, teda bez toho, aby stratila svoju identitu ([2], 13). „... a stačí tiež na to, aby tento pojem bol stredným termínom v sylogizme, takže kedykoľvek sú oba krajné termíny zjednotené takýmto stredným termínom, môžeme právom urobiť záver, že sú zjednotené i vzájomne.“²¹

Jednota jednoznačného pojmu je v prvom kroku určená vzhľadom na výpoveď, v druhom kroku vzhľadom na sylogizmus. V prvom prípade sa nevyžaduje nič viac a nič menej než jednota významu, ktorá vylučuje súčasnú afirmáciu a negáciu tohto pojmu, keď sa vypovedá o tom istom subjekte. Vylúčené sú teda mnohoznačné termíny. Uvedme príklad toho, keď dochádza k sporu, a keď k nemu nedochádza: Výroky „Toto je matka“ a „Toto nie je matka“ sú v spore vtedy, keď v oboch prípadoch mám na mysli buď železnú súčiastku, alebo ženu, ktorá ma porodila a vychovala; spor medzi oboma výrokmi neexistuje, keď v prvom výroku mám na mysli železnú súčiastku a v druhom výroku ženu, ktorá ma porodila a vychovala.

Pri úsudku sa od jednoznačného pojmu vyžaduje, aby ako stredný termín vylúčil omyl na základe viacvýznamovosti. Napríklad slovo „koruna“ označuje platidlo v nejakom štáte, korunovačný klenot i vrchnú časť stromu. Ak by bolo toto slovo použité v úsudku ako stredný termín v prvej premise v jednom význame a v druhej premise v inom význame, dostali by sme mylný záver na základe viacvýznamovosti: Platidlo v Slovenskej republike je koruna; Koruna je vyzdobená diamantmi; Platidlo v Slovenskej republike je vyzdobené diamantmi. Jednoznačný pojem je teda potrebný pre správnosť úsudku. Kvôli jednoznačnosti sa teda požaduje prísna jednota významu ([1], 283 – 285).

Príznačný pre Scotovo vymedzenie „jednoznačného pojmu“ je jeho formálnologický charakter. Jednoznačný pojem môže mať len jeden význam. Z toho vyplýva, že medzi jednoznačnosťou a mnohoznačnosťou nie je nič tretie, teda analogický pojem. Ako uviedol Henrich z Gentu, analogický termín v skutočnosti obsahuje dva odlišné pojmy, a pod tlakom logicko-formálnych požiadaviek, ktoré Scotus naň kladie, predstavuje prípad mnohoznačného termínu ([1], 285).

Jednoznačnosť pojmu súcna, ktorá v Scotovej filozofii nahrádza nedostatočnú analógiu, je podopieraná rozličnými argumentmi.

Pointa prvého argumentu spočíva v ukázaní istoty súcna ako súcna. „Každý rozum, ktorý má istotu ohľadom jedného pojmu, ale je na pochybách ohľadom iných, má pojem (totiž ten, o ktorom má istotu), odlišný od iných pojmov (totiž tých, pri ktorých je na pochybách)..., avšak náš rozum môže mať počas pozemského života istotu, že Boh je súcno, a predsa byť na pochybách, či je súcnom konečným, alebo nekonečným, stvoreným, alebo nestvoreným. Pojem súcna vypovedaný o Bohu je teda odlišný od oných dvoch ďalších pojmov a nie je osebe žiadnym z nich. Je viac-menej v oboch zahrnutý, a teda jednoznačný.“²²

²¹ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.26, ed. Vat. III 18: sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia equivocationis concludantur inter se uniri.

²² Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.27, ed. Vat. III 18: Et univocationem sic intellectam probo quintupliciter. Primo sic: omnis intellectus, certus de uno conceptu et dubius de diversis, habet conceptum de quo est certus alium a conceptibus de quibus est dubius;... Sed intellectus viatoris potest esse certus de Deo quod sit ens, dubitando de ente finito vel infinito, creato vel increato; ergo conceptus entis de Deo est alius a conceptu isto

Argument chce ukázať identitu predikovaného pojmu. Je rozdiel medzi výrokmí „Boh je súcno“ a „Boh je nekonečné súcno“ či „Boh je nestvorené súcno“. V prípade posledných dvoch propozícií nemáme istotu, avšak o skutočnosti, že pojem súcna je v nich zahrnutý, istotu máme. Vzhľadom na pojem súcna máme teda istotu skrývajúcu sa za všetkými pochybnosťami, ktoré môžeme mať v súvislosti so špecifickými pojmami. Jednoznačný pojem sa teda odlišuje od špecifikujúcich pojmov a ostáva identický v rozličných predikáciách ([2], 17).

Scotus podporuje prvú premisu nasledovne: „Ten istý pojem nemôže byť zároveň istý a pochybný. Buď teda ide o ďalší pojem (čo chceme dokázať), alebo vôbec nejde o pojem a v tom prípade nejde o istotu ohľadom pojmu.“²³ Žiaden identický pojem nie je teda istý a pochybný, t. j. každý pojem, o ktorom je pochybnosť, je odlišný od pojmu, o ktorom panuje istota.

Na podporu druhej premisy, podľa ktorej súcno možno ako spoločný obsah poznať s istotou, uvádza Scotus argument z dejín filozofie. „Všetci filozofi si boli istí, že to, čo pokladajú za prvý princíp, je súcno. Jeden si bol napríklad istý, že súcno je oheň, iný, že súcno je voda. Neboli si však istí, či je to súcno stvorené, alebo nestvorené, prvé, alebo nie prvé.“²⁴ Dejiny filozofie nás učia, že filozofi mali odlišné názory na prirodzenosť prvého princípu. Herakleitos hovoril, že je ním oheň, Anaximenes že je to vzduch. No zhodovali by sa v tom, že prvým princípom je súcno. Ich protikladné koncepcie sa v princípe anulujú, ich súhlas, pokiaľ ide o základ, zostáva nezmenený: Nech je prvý princíp akýkoľvek, pre všetkých by bol súcnom. V dejinách filozofie teda objavujeme invariant; môžeme si byť istí, že prvý princíp je súcnom, a pochybovať o tom, či je tento princíp taký alebo onaký ([2], 18).

Na námietku, že každý z filozofov má vo svojom rozume dva veľmi blízke pojmy, ktoré sa na základe svojej analogickej príbuznosti zdajú ako jeden pojem, Scotus odpovedá, že táto „výhovorka“ by asi úplne znemožňovala každý dôkaz jednoznačnej jednoty pojmu. Scotus dovádza túto „výhovorku“ *ad absurdum*. Touto „výhovorkou“ by bolo možné spochybniť jednoznačný spôsob vypovedania druhového pojmu „človek“ o Sokratovi a Platónovi, keďže niekto by to mohol poprieť a tvrdiť, že sú to dva pojmy (jeden o Sokratovi a druhý o Platónovi) a že len pre svoju veľkú podobnosť sa zdajú ako jeden.²⁵ Ak nie je možné poznanie na základe jednoznačnosti, fundament princípu identity, sporu a vylúčenia tretieho je zničený a výsledkom je čistý skepticizmus ([3], 50).

V nasledujúcej argumentácii Scotus nadväzuje na rozdiel medzi konfúznym a rozlíšeným poznaním a na rozdelenie pojmov na zložené (*conceptus non simplex*), jednoduché (*conceptus simplex, sed non simpliciter simplex*) a celkom jednoduché (*conceptus simpli-*

et illo, et ita neuter ex se et in utroque illorum includitur; igitur univocus.

²³ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.28, ed. Vat. III 18: Probatio maioris, quia nullus idem conceptus est certus et dubius; ergo vel alius, quod est propositum, vel nullus – et tunc non erit certitudo de aliquo conceptu.

²⁴ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.29, ed. Vat. III 18: Probatio minoris: quilibet philosophus fuit certus, illud quod posuit primum principium, esse ens, – puta unus de igne et alius de aqua, certus erat quod erat ens; non autem fuit certus quod esset ens creatum vel increatum, primum vel non primum.

²⁵ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.30, ed. Vat. III 20: Quod si non cures de auctoritate illa accepta de diversitate opionum philosophantium, sed dicas quod quilibet habet duos conceptus in intellectu suo, propinquos, qui propter propinquitatem analogiae videntur esse unus conceptus, – contra hoc videtur esse quod tunc ex ista evasione videretur destructa omnis via probandi unitatem alicuius conceptus univocam: si enim dicis hominem habere unum conceptum ad Socratem et Platonem, negabitur tibi, et dicetur quod sint duo, sed ‚videntur unus‘ propter magnam similitudinem.

citer simplex). Scotov argument znie takto: „Okrem toho sú tieto dva pojmy celkom jednoduché (pojmy súcna a posledných diferencií), a teda sú rozumom uchopiteľné iba zreteľne a úplne; ak nie sú teraz chápané ako dva, nebude to tak ani neskôr.“²⁶

V úplne jednoduchom pojme je uchopený úplne jednoduchý pojmový obsah, v jednoduchom a zloženom pojme obsah zložený. Jednota spojenia je v prípade oboch typov nie celkom jednoduchých pojmov odlišná. V jednoduchom pojme je uchopený obsah, ktorého časti tvoria „podstatnú jednotu“, v zloženom pojme sú uchopené rozličné obsahy, ktoré tvoria „akcidentálnu jednotu“. Jednoduchý pojem i celkom jednoduchý pojem sú uchopované „v jednom úkone jednoduchého uchopovania“ (*simplex apprehensio*), zložený pojem môže byť vytvorený z obsahov, ktoré sa získali z jednoduchého úkonu poznania.²⁷ Jednoduchý pojem je produktom spolupráce fantazmy a činného rozumu,²⁸ prostredníctvom neho ako pojmu „prvej intencie“ je uchopovaná prirodzenosť veci, je súčasne i konfúznym pojmom, t. j. pojmom, ktorým je vec uchopená ako celok a ktorého štruktúrovaný obsah zostáva neanalyzovaný ([3], 62).

Opozitom konfúzneho poznania je poznanie rozlíšené (dištingtné). Predmet je poznávaný rozlíšene vtedy, keď sa poznáva všetko, čo patrí k podstatnému obsahu poznávaného predmetu.²⁹ Obsahové momenty, ktoré sú v konfúznom pojme len implicitné a poznané nerozlíšene, sa v rozlíšenom poznaní ukazujú a uchopujú osve. Výsledkom tohto spôsobu poznania je „definitívny pojem“, t. j. pojem, v ktorom sú explikované viaceré čiastkové pojmové obsahy³⁰ konfúzneho pojmu. V rozlíšenom poznaní sa ukáže vnútorná obsahová štruktúra konfúzneho pojmu.

Pojmové obsahy, ktoré sú v konfúznom pojme implicitné, sa ukážu vtedy, keď konfúzny pojem podrobíme analýze (*resolutio*). Analýza jednoduchých pojmov vedie nakoniec k úplne jednoduchým pojmom, totiž k pojmu, ktorý je len vymedziteľný a neobsahuje v sebe nič vymedzujúce, a k len vymedzujúcemu pojmu, ktorý v sebe neobsahuje nič vymedziteľné. Posledným úplne vymedziteľným pojmom je pojem súcna a poslednými úplne vymedzujúcimi pojmi sú „posledné diferencie“. Úplná jednoduchosť nevyhnutne implikuje „pôvodnú rozdielnosť“.³¹

²⁶ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.31, ed. Vat. III 20: Praeterea, illi conceptus duo sunt simpliciter simplices; ergo non intelligibile nisi distincter et totaliter. Ergo si nunc non ‚vindentur‘ duo, nec post.

²⁷ Lect. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.68, ed. Vat. XVI 250:... conceptus simplex qui concipitur una intellectione et uno actu intelligendi, est duplex, scilicet conceptus simpliciter simplex et conceptus non simpliciter simplex. Conceptus autem simpliciter simplex est ille conceptus qui non est resolubilis in alios conceptus priores; conceptus autem non simpliciter simplex est ille qui est resolubilis in conceptus priores, ut conceptus hominis resolvitur in conceptum generis et differentiae... Unde ille conceptus dicitur non simplex qui pluribus actibus concipitur, sicut ens per accidens, ut >homo albus<, et etiam alia complexa.

²⁸ Na základe spolupráce fantazmy a činného rozumu vzniká *species intelligibilis*, prostredníctvom ktorej je uchopovaná prirodzenosť veci v mode univerzality. Abstrakčný úkon u Scota nie je teda „vzlečením“ fantazmy z látky a prijatím formy, ale je to úkon produkcie nového reprezentanta, ktorým je umožnený transfer z poriadku reprezentácie senzibility a materiality/individuality do poriadku reprezentácie inteligibility, nemateriality a univerzality.

²⁹ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.80, ed. Vat. III 54: nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali.

³⁰ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.79, ed. Vat. III 54:... conceptus definitivus est explicitus conceptum plurium partialium.

³¹ Ord. I d.3 p.1 q.3 n.133, ed. Vat. III 82: Sicut ergo resolutio entium compositorum stat ultimo ad simpliciter simplicia, scilicet ad actum ultimum et ad potentiam ultimam, quae sunt primo diversa, ita quod nihil unius includit aliquid alterius – ... – ita oportet in conceptibus omnem conceptum non-simpliciter simplicem,

Slovom, rozdiel medzi „jednoduchým“ a „celkom jednoduchým“ pojmom sa zakladá na ich pojmovom obsahu: zatiaľ čo „jednoduchý pojem“ – napríklad pojem „človek“ – možno rozdeliť na jeho „skoršie“ pojmy (rodu „živočích“ a druhového rozdielu „rozumový“), „celkom jednoduchý pojem“ nemožno rozdeliť na iné „skoršie“ pojmy; (celkom jednoduchý pojem) má celkom jednoduchý obsah. Pojmy súcna a posledných diferencií, ktoré sa v takto opísanej rezolúcii objavujú ako posledné, sú také celkom jednoduché pojmy, ktoré sa nedajú uchopiť pomocou všeobecnejšieho vymedziteľného a vymedzujúceho pojmu ([1], 153). Pojem súcna je „obsiahnutý v každom špeciálnom kviditatívnom pojme. Preto môže byť kviditatívny pojem uchopený rozlíšene len vtedy, keď je uchopený pojem súcna.“³²

Dva celkom jednoduché pojmy môžu byť uchopené len rozlíšene a úplne, alebo vôbec nie. Tak je vylúčené, aby existovala istota a pochybnosť súčasne.³³ Výsledkom tohto myšlienkového exkurzu je prepojenie istoty a uchopenia celkom jednoduchých pojmov, čo je hlavnou pointou prvého argumentu v prospech jednoznačnosti pojmu súcna.

Odmietnutie analógie Scotus podporuje epistemologicky, t. j. argumentom, ktorý sa týka poriadku vzniku pojmového poznania v „terajšom stave“. Scotus v tomto argumente poukazuje na to, že nemožno abstrahovať analogický pojem.

Tu je Scotov argument: „Môj druhý zásadný dôkaz znie: Počas pozemského života vznikajú v ľudskom rozume všetky reálne pojmy prirodzenou cestou iba vďaka tomu, čo kauzálne pôsobí na náš rozum. To sú však predstavy (fantazmy) čiže predmety nimi sprítomňované a činný rozum. V našom rozume teda vznikajú prirodzenou cestou iba také jednoduché pojmy, ktoré môžu vzniknúť silou týchto <činiteľov>. Avšak silou činného rozumu a predstavy nemôže vzniknúť žiadny taký pojem, ktorý by nebol jednoznačný vo vzťahu k predmetu sprítomňovanému predstavou, ale bol by úplne iný, s oným jednoznačným len analogický. Počas pozemského života nemôže teda v ľudskom rozume žiaden takýto analogický pojem prirodzenou cestou vzniknúť.“³⁴

Reálny pojem je v terajšom stave v rozume zapríčinený tým, čo rozum hýbe k poznaniu. Ako uvádza text, parciálnymi príčinami abstraktného poznania sú v terajšom stave „žiariaci predmet“ vo fantazme a činný rozum.

Nazdávame sa, že kľúčovým pojmom pre pochopenie tohto textu je spojenie „reálny

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.

³² Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.80, ed. Vat. III 54:... nihil concipitur distincte nisi quando concipiuntur omnia quae sunt in ratione eius essentiali; ens includitur in omnibus conceptibus inferioribus quiditativis; igitur nullus conceptus inferior distincte concipitur nisi concepto ente.

³³ Ord. I d.8 p.1 q.3 n.64, ed. Vat. IV 182:... Conceptus duo simpliciter simplices non sunt in intellectu nisi uterque sit ibi distincte, quia talis conceptus aut omnino ignoratur aut totaliter attingitur; ergo de illo non est intellectus certus secundum aliquid, et dubius vel deceptus secundum aliquid.

³⁴ Ord. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.35, ed. Vat. III 21: Secundo... sic: 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. Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucens in phantasmate, sed omnino alius, prior, ad quem ille habeat analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasmatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu viatoris nunquam erit.

pojmem“. Rámcom vysvetlenia tohto spojenia je Scotovo chápanie abstraktného poznania, ktoré si priblížime ako prvé.

V rámci teórie abstrakcie Scotus nadväzuje na aristotelovskú tradíciu. Podľa Aristotela sa v abstrakcii uchopuje forma predmetov bez látky ([13], 80). Ako je však abstrakcia možná? Sú na abstrakčný úkon potrebné nejaké kognitívne prostriedky?

Tieto otázky boli riešené pomocou náuky o *species*. Forma je uchopovaná bez látky pomocou *species*, ktoré fungujú ako reprezentácie predmetov. Na základe rozdielu medzi zmyslovou a rozumovou časťou duše sa museli principiálne odlišovať dva druhy *species* – zmyslová a rozumová ([4], 231).

Ako vznikajú *species*? V Aristotelovej epistemologickej psychológii sa rozlišovali tri stupne poznania: zmyslové vnímanie, uchopovanie foriem a nakoniec vlastná činnosť rozumu. Zmyslové vnímanie je východiskom celého procesu poznania a spočíva v tom, že vonkajšie zmyslové orgány sú afikované vonkajšími predmetmi. Z týchto dojmov vonkajších predmetov sa v spoločnom zmysle vytvárajú fantazmy, ktoré sprítomňujú esenciu tak, ako existuje v konkrétnom, individuálnom predmete a v momentálnej situácii ([14], 4 – 5; [15], 4, 66; [16], 267; [17]).

Druhým stupňom je prvý úkon rozumu, ktorý bol označovaný ako jednoduché uchopenie (*simplex apprehensio*) formy. V tomto jednoduchom uchopení sa pomocou činného rozumu vytvára rozumový obraz (*species intelligibilis*), ktorý reprezentuje čistú formu predmetu bez látky ([4], 232). *Species intelligibilis* je prijímaná trpným rozumom, a tým vzniká aktuálne poznanie. Až po vytvorení *species intelligibilis* môže rozum spájať jednoduché pojmy do súdov, tie do úsudkov (*sylogizare*) a reflektovať svoje činnosti. Tieto aktivity rozumu tvoria tretí stupeň poznania. Prostredníctvom *species intelligibilis* je duša informovaná, je *species specierum* ([13], 101), a predmet môže byť permanentne poznávaný, aj keď prestane existovať.

Species intelligibilis môžeme charakterizovať z dvoch aspektov: ontologicky sú reálnym akcidentom rozumu; funkcionálne sú kognitívnym nástrojom (*id quod*)³⁵ rozumu, ktorým je inteligibilné jadro (*id quod*) – prirodzenosť – reprezentované v mode univerzality.

Predmet, ktorý je reprezentovaný prostredníctvom *species*, nemá reálne bytie, ktoré by bolo mimo duše, ale má „intencionálne“, „objektívne“ či „zmenšené“ bytie.³⁶ Pod „zmenšeným“ bytím musíme chápať stav predmetu *qua* myslený obsah (Denkinhalt) ([5], 218). Okrem toho musíme rozlišovať medzi *species intelligibilis* a *obiectum intelligibile*.

Species intelligibilis je podmienkou možnosti reprezentácie spoločnej prirodzenosti predmetu v mode univerzality, teda pomocou *species intelligibilis* je spoločná prirodzenosť reprezentovaná ako všeobecná, a tým tvorí formálny obsah myslenia. Tento všeobecný formálny obsah nazýva Scotus *obiectum intelligibile*. Intencionalita rozumu sa nevzťa-

³⁵ Tomáš Akvinský: *Summa theologiae, I q.85 a.2c*: Et ideo dicendum est quod species intelligibilis se habet ad intellectum ut quo intelligit intellectus.; Ján Duns Scotus: Ord. I d.3 p.3 q.3 n.562, ed. Vat. III 334: Videtur enim intelligibilium a nobis naturaliter intellectorum species in intellectu esse quasi instrumentum ipsius intellectus.

Inštrumentálny charakter *species intelligibilis* môžeme znázorniť na príklade telefonovania: Keď telefonujeme, vnímame hlas, a nie slúchadlo či káblové vedenie. *Species intelligibilis* je teda prostriedkom, ktorým je forma sprítomnená rozumu. Chápať *species intelligibilis* pikтурálne, t. j. ako nejaký obrázok, je mylné ([17], 132 – 133).

³⁶ Ord. I d.3 p.1 q.4 n.260, ed. Vat. III 158:... obiectum in quantum habet ‚esse‘ in intellectu, non habet ‚esse‘ reale, sed tantum intentionale.

huje na *species intelligibilis*, ale na *obiectum intelligibile = universale*, t. j. na spoločnú prirodzenosť v mode univerzality. Všeobecný formálny obsah, ktorý je v *species intelligibilis*, je prítomný pre rozum prostredníctvom *species*, ktorá je v rozume ([6], 29).

Tieto rozdiely môžeme zhrnúť do nasledovných bodov: *Obiectum intelligibile* nemá reálne bytie, všeobecné nie je mimo duše, má „zmenšené“, t. j. objektívne bytie v duši. *Species intelligibilis* je kognitívny prostriedok rozumu.

Vráťme sa však k spojeniu „reálny pojem“. Ako sme uviedli, pomocou *species intelligibilis* je spoločná prirodzenosť reprezentovaná v mode univerzality. Prvý pojem v časovom poriadku vzniku poznania je druhový pojem, ktorý je zároveň pojmom konfúznym a jednoduchým. Ako sme uviedli, každý konfúzny pojem implicitne obsahuje inteligibilné obsahové momenty, ktoré sa explikujú, keď sa konfúzny pojem podrobí rezolúcii. Rezolúcia konfúzneho pojmu je prostriedkom rozlíšeného poznania. Uvedme základné charakteristiky reálneho pojmu. Reálny pojem označuje extramentálny predmet, je pojmom „prvej intencie“, pretože prvá aktivita rozumu smeruje alebo „intenduje“ k reálne existujúcemu predmetu, zo stanoviska vzniku poznania je vytvorený v trpnom rozume prostredníctvom aktivity činného rozumu a fantazmy či predmetu, ktorý je obsiahnutý vo fantazme. Pojmy „človek“ alebo „živočích“ sú reálne pojmy v tom zmysle, že sú abstrahované z reálne existujúcich vecí ([3], 14 – 15).

No hlavnú podmienku reálnosti reálneho pojmu tvorí náuka o spoločnej prirodzenosti a formálnej dištinkcii. Aby sme mohli lepšie ilustrovať prepojenie pojmov, ktoré získavame abstrakčným úkonom a prirodzenosťou, treba bližšie vysvetliť Scotovo chápanie prirodzenosti.

Scotus argumentuje v prospech reálnosti spoločnej prirodzenosti. Uvedieme niekoľko jeho argumentov: „Porovnávanie indivíduí sa deje v najnižšom druhu. Jednota druhovej prirodzenosti nie je numerická, lebo potom by bola individuom a nebolo by možné porovnávať indivíduá v rámci jedného indivídua... Protiklady (napr. biely a čierny) nemajú numerickú jednotu, lebo keby ju mali, tak by toto biele bolo protikladné tomuto čiernemu, a tak by bolo toľko protikladov, koľko by bolo indivíduí... Ak by bola každá jednota numerická, bola by numerická aj každá odlišnosť. No záver je nepravdivý, pretože numerická odlišnosť ako numerická je rovnakým spôsobom podobná, a teda aj odlišná. Ak by to tak bolo, zo Sokrata a Platóna by bolo možné abstrahovať to isté ako zo Sokrata a z priamky. Každé všeobecno by potom bolo čistou fikciou rozumu... Aj keby nejstvoval žiaden rozum, oheň by produkoval oheň a ničil by vodu. Musí byť teda nejaká reálna jednota, v ktorej je plodiaci podľa formy podobný plodenému, čo je jednoznačné plodenie (človek plodí človeka). Teda plodiaci a plodený majú reálnu jednotu, ktorá nie je numerická, a rozum túto jednotu nevytvára, ale ju poznáva.“³⁷

Prirodzenosť v reálnych veciach nie je singulárna zo seba, ale singularizovaná, osebe nie je ani singulárna, ani všeobecná, lebo inak by jej protirečilo spojenie s princípom in-

³⁷ Ord. II d.3 p.1 q.1 n.16 - 28, ed. Vat. VII 397 – 402: ... in unitate numerali non fit comparatio... quia tunc tot essent contrarietates primae quot individua contraria... Quia si omnis unitas realis est numeralis, ergo omnis diversitas realis est numeralis. Sed consequens est falsum, quia omnis diversitas numeralis in quantum numeralis, est aequalis, – et ita omnia essent aequae distincta; et tunc sequitur quod non plus posset intellectus a Socrate et Platone abstrahere aliquid commune, quam a Socrate et linea, et esset quolibet universale purum figmentum intellectus... Nullo existente intellectu ignis generaret ignem et corruperet aquam, et aliqua unitas realis esset „generantis ad genitum“ secundum formam, propter quam esset generatio univoca. Intellectus enim considerens non facit generationem esse univocam, sed cognoscit eam esse univocam.

dividuácie, t. j. protirečilo by jej byť „touto“ a protirečila by jej univerzalita, ktorú získava aktivitou rozumu. Preto nemá numerickú jednotu, ale menšiu jednotu, pomocou ktorej môže byť bez protirečenia spojená s tým, s čím je numerická jednota nezjednotiteľná, t. j. s numerickou mnohosťou.³⁸ Prirodzenosť musí byť osebe indiferentná vo vzťahu k singularite a univerzalite, lebo inak by sa nemohla vyskytnúť v opačnom mode. Ako taká je nielen „negatívne indiferentná“ („neprotirečí jej nebyť touto“), ale aj „pozitívne indiferentná“ („neprotirečí jej byť uskutočnená v ľubovoľných nositeľoch“) ([7], 498).

Avšak o jednom predmete vypovedáme viacero pojmov: Peter je človek, živočích, rozumný, citlivý a pod. Ak je na strane predmetov prirodzenosť, ktorá je reálna a má menšiu jednotu než numerickú a slúži ako ontologický základ pre pojmy prvého stupňa (pojmy človek, živočích, rozumný, citlivý sú pojmiami prvého stupňa), neruší sa týmto jej slabšia jednota a *de facto* i jednota samotného predmetu? Vysvetlenie a riešenie uvedených problémom podáva Scotus v náuke o formálnom rozdiel na strane veci (*distinctio formalis a parte rei*) ([3], 14 – 15).

Máme tri možnosti, v ktorých by bolo možné myslieť vzťah medzi pojmiami a vecami. Bud' uchopujeme celú realitu úplne v jednotlivom pojme, čím zachraňujeme realitu pojmu, no potom nemáme o danej realite viac pojmov, ale len jeden a ten istý. Alebo po druhé, neuchopujeme realitu, a potom sú naše pojmy len čistými mentálnymi fikciami či konštruktmi. Alebo nakoniec, myseľ neuchopuje celú realitu úplne, ale len niečo z reality. A táto posledná hypotéza implikuje istý druh aktuálneho rozdielu, ktorý existuje „pred“ každou operáciou mysle ([3], 20). Ak jestvuje nejaký aktuálny rozdiel pred každou operáciou mysle, vyplýva z toho, že pojmy prvých intencií majú ontologické zakotvenie, teda nie sú fikciami rozumu.

Ako Scotus chápe formálny rozdiel? Formálny rozdiel je menší ako reálny fyzický rozdiel (*realis simpliciter*), ktorý existuje medzi dvoma alebo viacerými fyzikálnymi entitami (*inter rem et rem*). Zároveň nie je rozdielom vytvoreným rozumom (*distinctio rationis*). Je reálny v tom zmysle, že rozum ho nachádza, no neprojektuje do reality (*realis secundum quid*). Existuje teda medzi *rationes reales* alebo *formalitates*, a nie medzi *res* a *res* ([3], 21 – 22).

Formálny rozdiel existuje medzi *rationes reales* a *formalitates*. Scotus preto hovorí o „formálnej ne-identite na strane veci“ (*non identitas formalis a parte rei*).³⁹ V rámci veci predstavuje formalita reálnu súčnosť (*entitas*) vo veci, ([8], 218 – 219), čo Scotus dokazoval argumentmi v prospech reálnej a menšej jednoty spoločnej prirodzenosti. Na základe uvedeného môžeme povedať, že formalita je ontologickým základom pre rozlíšené objektívne pojmy, v ktorých sa stretáva Scotova epistemológia s ontológiou.

Z uvedeného vyplýva, že každý reálny pojem reprezentuje príslušnú a odlišenú formalitu v poznávanom predmete.⁴⁰ Dva odlišné formálne predmety môžu byť uchopené

³⁸ Ord. II d.3 p.1 q.1 n. 1 – 7, ed. Vat. VII 391 – 395.

³⁹ Ord. I d.2 p.2 q. 1 – 4 n.388 – 410, ed. Vat. II 349 – 361.

⁴⁰ Ako uvádza S. Sousedík, charakteristický ráz Scotovej teórie vynikne na pozadí náuky Tomáša Akvinského a jeho pokračovateľov. „Podľa Tomáša Akvinského je potrebné tam, kam Duns Scotus položil formálny rozdiel, položiť len virtuálny rozdiel. Tomistický virtuálny rozdiel nie je skutočný, ale potenciálny, spočíva v schopnosti jednej potenciálnej časti byť poznaná bez inej potenciálnej časti. Aktuálne rozlíšenie častí na základe virtuálnych rozdielov, ktoré sú medzi nimi, nemožno však uskutočniť v reálnom svete. Možno ho uskutočniť len činnosťou rozumu a len v jeho sfére. Zatiaľ čo štruktúracia jednotlivých vecí, ktorá je podmienkou abstrakčného úkonu, je teda podľa Dunsu Scota niečím skutočným, podľa tomistov ide o štruktúraciu

odlišnými pojmami len vtedy, ak sú už pred poznaním odlišné. Napríklad ak rozum z bielej a červenej farby uchopuje raz pojem „farba“ a inokedy rozdiely „červený“ a „biely“, uchopuje zakaždým vlastné formality, ktoré sú pred uchopením rozumu odlišné.⁴¹ Tak je odlišnosť pojmov „farba“ a „biely“ indexom pre odlišnosť dvoch realít, pretože formálny predmet jedného pojmu neobsahuje v sebe formálny predmet druhého a naopak. Vo svojich obsahoch sa nedajú navzájom na seba previesť ([1], 376). Na základe uvedených charakteristík reálneho pojmu a formálneho rozdielu je zrejmé, prečo podľa Scota nie je možné abstrahovať analogický pojem.

Po určení pojmu súcna ako jednoznačného sa musí Scotus vyrovnáť s aristotelovskými námietkami proti chápaniu pojmu súcna ako rodového pojmu. Ak je pojem súcna najvšeobecnejším esenciálnym pojmom a ako jednoznačný je obsiahnutý vo všetkých menej všeobecných pojmoch, stojí Scotus pred otázkou, či máme chápať rozdiely, ktoré pristupujú k jednoznačnému pojmu súcna, a tým vytvárajú rody, druhy a individuá, ako ne-jestvujúce (ne-súce)? Scotus sám formuluje námietku, že „súcno“ nemôže byť rod, lebo potom by rozdiel nebol „osebe súcim“. Scotus uvádza ďalšiu Aristotelovu námietku proti jednoznačnosti pojmu súcna: „Súcno“ ako jednoznačný pojem by pripomínal eleatskú mienku.⁴³

Námietky ukazujú teda dve alternatívy: Buď je „súcno“ rodom, a potom sa nachádzame blízko eleatskej mienky a filozofia by mohla byť zničená, alebo sa musí prijať „mnohoznačnosť“ či „analogia“ pojmu súcna. Scotus teda musí nielen dokázať, že jeho koncepcia jednoznačnosti pojmu súcna nemá rodový charakter, ale aj to, že po odmietnutí rodového charakteru nie je jedinou cestou analogický spôsob vypovedania „súcna“ ([1], 346).⁴⁴ Scotus teda musí podať argumenty v prospech jednoznačnosti pojmu súcna, ktorý však nesmie byť rodom.

Apória rodu, podľa ktorej sú aj rozdiely súcna „jestvujúcimi/súcimi“, rieši Scotus dvojakým prvenstvom pojmu súcna – prvenstvom všeobecnosti/spoločnosti a prvenstvom virtuality. Prvenstvo spoločnosti či spoločnej predikácie znamená, že každý jednoduchý pojem môže byť rozdelený na vymedzujúci a vymedziteľný, pričom toto delenie sa zastavuje pri úplne jednoduchých pojmoch, ktoré sú buď aktuálne/vymedzujúce (posledné diferencie), alebo potenciálne/vymedziteľné (súcno). Takto získavame esenciálny pojem súcna, ktorý je predikovateľný

ciu, ktorá je len potenciálna a ktorá sa môže stať aktuálnou nie v oblasti reálneho súcna, ale iba súcna intencionálneho. I Tomáš uznáva akúsi korešpondenciu medzi poriadkom poznania a poriadkom bytia a aj jeho stanovisko je teda realistické, ide však o typ realizmu, ktorý je v porovnaní so scotizmom o stupienok bližšie k nominalistickému riešeniu“ ([9], 60 – 61).

⁴¹ Ord. I d.8 p.1 q.3 n.140, ed. Vat. IV 223: Si ponamus aliquem intellectum perfecte moveri a colore ad intelligendum realitatem coloris et realitatem differentiae, quantumcumque habeat perfectum conceptum adaequatum conceptui primae realitatis, non habet in hoc conceptum realitatis a quo accipitur differentia, nec e converso, – sed habet ibi duo obiecta formalia, quae nata sunt terminare distinctos conceptus proprios.

⁴² Lect. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.106, ed. Vat. XVI 264: Dicit enim Philosophus III Metaphysicae quod ens non est genus. Quod probatur per hoc quod genus non est de intellectu differentiae; sed ens includitur in intellectu cuiuslibet differentiae; ergo ens non est genus.

⁴³ Ord. I d.3 p.1 q.3 n.156, ed. Vat. III 95: Item, I Physicorum: „Principium est“ – contra Parmenidem et Melissum – „quoniam ens multipliciter dicitur“.

⁴⁴ Scotus podrobuje Aristotelovu argumentáciu kritike: Zo skutočnosti, že rod „živočích“ nevypovedá o druhovom rozdielne „rozumový“, nevyplýva, že „rozumový“ je „ne-živočích“. Ord. I d.3 p.1 q.3 n.158, ed. Vat. III 95.

celkom jednoduchý (*simpliciter simplex*) ([3], 90). „Súcno“ má teda prvenstvo spoločnosti/univerzality vzhľadom na predmety, ktoré obsahujú pojem súcna *in quid* alebo esenciálne. Na základe toho sa potom o nich pojem súcna vypovedá *in quid*.

Scotus pri skúmaní, či predikácia jednoznačného pojmu súcna skutočne spĺňa požiadavku prvenstva v poriadku adekvácie spoločnosti/univerzality, t. j. spoločnej predikácie, naráža na vážne problémy. Scotus hovorí, že „súcno“ chápané ako jednoznačný pojem sa nevypovedá *in quid* o všetkom inteligibilnom, týmto spôsobom sa nevypovedá o „posledných rozdieloch“ (*ultima differentiae*) a „nutných vlastnostiach súcna“ (*passiones propriae entis*).⁴⁵ Jednoznačný pojem súcna sa o tých pojmových určeníach, ktoré sa správajú k potenciálnemu pojmu súcna aktuálne, ani o konvertibilných určeníach súcna (*unum, bonum, verum*) teda nevypovedá „*in quid*“, ale „*in quale*“.⁴⁶

V tejto súvislosti treba zodpovedať dve otázky: Čo je posledná diferenciacia?; Akými argumentmi Scotus zdôvodňuje, že pojem súcna sa nevypovedá *in quid* o posledných diferenciáciách?⁴⁷

Scotus najprv čisto formálne určuje prostredníctvom dvoch vymedzení, čo je posledná diferenciacia. Posledná diferenciacia je rozdiel, ktorému na jednej strane nemožno pridať žiadnu ďalšiu vymedzujúcu diferenciaciu; na druhej strane ho nemožno „rozdeliť“ na „skoršie“ pojmy, totiž na esenciálny a kvalifikujúci, vymedziteľný a vymedzujúci pojem. Je to rozdiel, ktorý nie je ničím iným než pojmom, ktorý možno vypovedať len ako kvalifikujúci pojem.⁴⁸

Vypovedanie pojmu súcna *in quale* o posledných diferenciáciách Scotus podporuje dvoma argumentmi. Prvý znie takto: Ak by sa pojem súcna vypovedal o posledných diferenciáciách *in quid*, posledné diferencie by boli z tohto hľadiska rovnaké. Ak však diferencie musia byť niečím rozdielnym, vyplýva z toho, že by na jednej strane boli rovnaké a na druhej zároveň rozdielne. Takáto diferenciacia by teda okrem toho, čo je spoločné, obsahovala inú diferenciaciu. Ak by aj táto ďalšia diferenciacia obsahovala súcno *in quid*, bola by opäť potrebná ďalšia diferenciacia, atď. *in infinitum*. Ak sa chceme vyhnúť regresu *in infinitum*, musia nakoniec byť také diferencie, ktoré sú úplne „posledné“, teda neobsahujú žiaden spoločný moment, a teda neobsahujú „súcno“ ako „*univocum dictum in quid*“.⁴⁹

⁴⁵ Ord. I d.3 p.1 q.3 n.131, ed.Vat. III 81: Quoad primo dico quod ens non est univocum dictum in „quid“ de omnibus per se intelligibilibus, quia non de differentiis ultimis, nec de passionibus propriis entis.; Lect.I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.102, ed. Vat. XVI 262: Secundo dico quod ens non praedicatur „in quid“ de passionibus suis, ita quod non includatur essentialiter in ratione „veritatis“, „unius“ et „boni“, quia nulla passio includit essentialiter suum subiectum, cum passio praedicetur de subiecto „secundo modo dicendi per se“, et subiectum cadit in definitione passionis sicut „additum“; in primo autem modo, ubi praedicatum essentialiter praedicatur de subiecto, praedicatum non cadit in definitione subiecti ut „additum“, sed ut pertinens ad essentiam eius; cum igitur verum, bonum, unum sint passionis entis, non includunt essentialiter ipsum ens.

⁴⁶ „Predikovať ‚in quale‘ znamená predikovať ďalšie kvalifikácie esencie. Tieto kvalifikácie (*quale*) sú buď esenciálne (druhový rozdiel), alebo neesenciálne (proprium, akcident). Keďže druhový rozdiel je skutočne časťou esencie, niekedy sa hovorí o jeho predikácii *in quale quid* alebo *in quale substantiale*, aby sa odlišil od proprií a akcidentov, o ktorých sa hovorí, že sú predikované buď *in quale accidentale*, alebo jednoducho *in quale*. Predikovať niečo ‚in quid‘ znamená predikovať *per modum essentiae, id est, per modum subsistentis*. Predikácia *in quale*... je vždy predikovaním *per modum denominantis*.“ K interpretácii pozri ([3], 79 – 81).

⁴⁷ K interpretácii pozri ([1], 315 – 316; [9], 80 – 83).

⁴⁸ Ord. I d.3 p.1 q. 3 n.131, ed. Vat. III 81:... „Differentia ultima“ dicitur quia non habet differentiam, quia non resolvitur in conceptum quiditativum et qualitativum determinabilem et determinantem, sed est tantum conceptus eius qualitativus.

⁴⁹ Ord. I d.3 p.1 q. 3 n.132, ed. Vat. III 81:... Primo sic: si differentiae includant ens univoce dictum de

V druhom argumente vychádza Scotus z procesu „rezolúcie“ jednoduchého, no vnútorného zloženého pojmu. Rezolúcia jednoduchých pojmov nemôže pokračovať donekonečna, ale musí sa zastaviť pri úplne poslednom vymedziteľnom pojme, ktorým je pojem súcna, a pri úplne posledných vymedzujúcich pojmoch, ktorými sú posledné diferencie. Keďže na tejto poslednej rovine „rezolúcie“ sú úplne jednoduché pojmy, z ktorých jeden neobsahuje žiadny obsahový moment toho druhého, vyplýva z toho, že pojmy posledných diferencií nemôžu obsahovať pojem súcna ako „*univocum dictum in quid*“ ([1], 316).

Súcno sa teda o posledných diferenciách vypovedá jednoznačne, no nie *in quid*, ale *in quale* či denominatívne, t. j. v nejakom odvodenom gramatickom tvare,⁵⁰ napr. v inom než prvom páde. Na základe toho nemožno povedať, že „posledná diferencia je súcno“, ale že „posledná diferencia je súcna“, čo znamená, že diferencia je niečím na súcne ([9], 82).

Scotus však okrem prvenstva spoločnosti/univerzality argumentoval aj v prospech prvenstva virtuality pojmu súcna. Čo znamená virtualita či virtuálne obsahovanie? Pôvodne sa pod „virtuálnym obsahovaním“ myslela skutočnosť, že aktívna príčina, ktorá má schopnosť/silu (*virtus*) vyvolať účinok odlišný od seba samej, neobsahuje ho vo svojej esencii ako časť, no vo svojej schopnosti/sile obsahuje tento jeden z možných účinkov.⁵¹ Aj prvý predmet habitu vedy v sebe „virtuálne“ obsahuje všetky vety danej vedy. „Virtuálne obsiahnuté“ sú na jednej strane všetky vety, ktorých predikát je „esenciálne“ obsiahnutý v subjekte a vypovedajú sa o svojom subjekte „*per se primo modo*“, teda ide nevyhnutne o analytické vety. Predikát teda vypovedá niečo, čo je „esenciálne“ obsiahnuté v subjekte, je teda obsiahnutý v definícii subjektu. Takáto veta je len analytickou explikáciou pojmu subjektu. „Virtuálne obsiahnuté“ na druhej strane sú také vety, ktorých predikát je v danom subjekte obsiahnutý len „virtuálne“, teda daný predikát sa nemôže vypovedať o svojom subjekte esenciálne (nevyjadruje esenciu či časť esencie), ale môže sa vypovedať o subjekte ako *proprium* ([1], 330).⁵²

Na základe týchto dvoch významov „virtuálneho obsahovania“ môžeme povedať: Nemyslí sa ním to, že „súcno“ obsahuje vo svojom vlastnom *ratio* virtuálne tieto vlastnosti, lebo jeho *ratio* je celkom jednoduché a „vlastnosti súcna“ ako celkom jednoduché, čisto kvalifikujúce určenia nemôžu byť v ňom obsiahnuté. Ako zdôrazňuje Scotus, tieto vlastnosti súcna sa vyznačujú práve tým, že sa nedajú dedukovať z pojmového obsahu súcna.⁵³ „Nutné vlastnosti súcna“ sú nevyhnutne a extenzívne dané s pojmom „súcna“ ako jeho kvázi-propriá, a preto sa o ňom vypovedajú „*per se secundo modo*“ ([1], 332). Posledné diferencie a konvertibilné vlastnosti súcna môžeme nazvať „súcimi“, keďže sú buď esenciálne, alebo virtuálne obsiahnuté v tých veciach, o ktorých sa súcno vypovedá esenciálne. V doplnujúcom sa prvenstve spoločnosti a virtuality je jednoznačný pojem súcna

eis, et non sunt omnino idem, ergo sunt diversa aliquid-idem entia... Ergo differentiae illae ultimae erunt propriae differentes: ergo aliis differentiis differunt. Quod si illae aliae differentiae includunt ens quiditative, sequitur de eis sicut de prioribus, – et ita esset processus in infinitum in differentiis, vel stabitur ad aliquas non includentes ens quiditative, quod est propositum, quia illae solae erunt ultimae.

⁵⁰ Scotus tu odkazuje na „paronýmiu“, ktorú Aristoteles uvádza vo svojom spise *Kategórie* ([12], 1, 1a).

⁵¹ Ord. I d.3 p.3 q. 3 n.556, ed. Vat. III 332:... „continere virtualiter“ competit causae activae

⁵² Ako hovorí Scotus: „Prvý subjekt akéhokoľvek habitu je to, čo virtuálnym spôsobom obsahuje tento habitus, ako aj to, čo je pre tento habitus potrebné“. Pozri Lect. Prol. p.2 q. 1 – 3 n.66, ed. Vat. XVI 26; slovenský preklad ([19], 109).

⁵³ Ord. I d.2 p.1 q. 1 – 2 nn.132-133, ed. Vat. II 207: Ens per nihil notius explicatur... de ratione entis non est finitas, nec apparet ex ratione entis quod sit passio convertibilis cum ente.

ako takého obsiahnutý vo všetkom poznateľnom.

Druhá ťažkosť sa spája s náukou o jednoduchosti Boha, kde sa ne-rodové chápanie pojmu súcna ukáže ešte zreteľnejšie. Ak jestvuje jeden pojem spoločný pre Boha a stvorenie, zdá sa, že tento pojem sa správa ako rodový pojem, ktorý pomocou špecifických rozdielov „zostupuje“ k Bohu a stvoreniu. Pojem Boha by sa potom správal ako druhový pojem, ktorý je zložený z vymedziteľného pojmu súcna, spoločného Bohu i stvoreniu, a vymedzujúceho špecifického rozdielu, ktorým sa Boh odlišuje od stvorenia.⁵⁴ Boh by tak bol definovateľný, bol by v ňom vzťahencie a aktu⁵⁵ a narušilo by to jeho jednoduchosť.

Aplikujúc toto pozadie na pojem súcna, ktorý Scotus chápe ako reálny pojem, stojíme pred závažným problémom, lebo pojem súcna sa opäť javí ako rodový pojem, ktorému by ako reálnemu pojmu zodpovedala tá istá formalita v Bohu a stvorení, čím by bola ohrozená transcendentnosť Boha. Scotus teda musí nanovo uviesť argumenty v prospech jednoznačnosti pojmu súcna, jeho reálnosti, ne-rodovosti a transcendentálnosti. Ako chápať vymedzujúce určenia „konečný“ a „nekonečný“, pomocou ktorých získavame pojem vypovedateľný len o Bohu („nekonečné súcno“) a o stvorení („konečné súcno“)? Problém, pred ktorým stojí Scotus, spočíva v tom, že disjunktívne transcendentálne zdanlivo prístupujú ako diferencie k všeobecnému pojmu súcna a z ich spojenia vznikajú kvázi druhové pojmy „Boh“ a „stvorenie“.

Scotus rieši tento pojem pomocou modálneho rozdielu. Súcno je vymedzované vnútornými modmi. Tak, ako sa môže biela farba vyskytovať v rozličných stupňoch intenzity bez toho, aby sa zmenila na inú farbu, aj súcno vystupuje s rozličnými vnútornými modmi bez toho, aby sa k nemu pripájala nejaká nová realita: Boh je „nekonečným“ súcnom, stvorenie súcnom „konečným“.⁵⁶ Modus je odlišný od formality, nepripája k nej žiadnu kviditatívnu realitu. V opačnom prípade by sa pojem súcna stal rodovým pojmom.

„Súcno sa nerozlišuje na Boha a stvorenia diferenciami, ale skrze vnútorné mody konečnosti a nekonečnosti. Hoci existuje jednoznačný pojem spoločný Bohu a stvoreniu, v realite sa Boh a stvorenie úplne odlišujú – sú *primo diversa*“, nezhodujú sa v žiadnej formalite“ ([10], 573).

Súcno podľa Scota nie je rodovým pojmom a nezodpovedá mu žiadna realita, ktorá by bola Bohu a stvoreniu spoločná, Boh a stvorenie sú *primo diversa*“. Boh i stvorenie sa zhodujú len v *pojme* súcna, ktorý je výsledkom abstrakcie.⁵⁷

⁵⁴ Lect. I d.8 p.1 q. 3 n.48, ed. Vat. XVII 16: Cum simplicitate Dei sic stat, quod ens dicatur de Deo in „quid“, et ens non dicit totum proprium conceptum Dei: oportet igitur ponere aliquid determinans ad hoc quod sit proprius conceptus Dei; determinans autem respectu determinabilis habet rationem „quails“; igitur in Deo est ponere „quid“ et „quale“, et omne tale est species. Igitur Deus erit in genere sicut species.

⁵⁵ Lect. I d.8 p.1 q. 3 n.102, ed. Vat. XVII 34: ... sed infinita realitas non potest esse in potentia ad aliquid per quod determinetur quocumque modo, quia tunc necessario finitum esset.

⁵⁶ Lect. I d.8 p.1 q. 3 n.123, ed. Vat. XVII 43: Ad primam rationem principalem, quando arguitur quod si ens sit commune ad Deum et creaturam, igitur determinatur per aliquid, et illud erit „quale“, et sic in Deo erit „quid“ et „quale“, – dico quod „quid“ est communius quam possit esse genus, et „quale“ quam differentia, quia non omne „quale“ est „quale“ actuans et informans potentiale. Sed illud „quale“ dicit modum intrinsecum perfectionis divinae in se, non quod infinitas sit quasi perfectio alicuius perfectio aut essentiae, quia non est distinctum attributum ut alias dictum est, sed est sic „quale“ quod dicit intrinsecum modum perfectionis in quolibet attributo; unde dicit intrinsecum modum entis, et non est aliqua qualitas determinans vel perfectio sed modus intrinsecus, sicut cum dico „albedo decem graduum“ non exprimo qualitatem sed modum entitatis eius.

⁵⁷ Lect. I d.8 p.1 q. 3 n.125, ed. Vat. XVII 45: ... nam intellectus noster, quia movetur ex creaturis, potest

Nenarušuje v tomto prípade Scotus prísnu korešpondenciu medzi pojmom a formalitou, ktorú inak, najmä v prípade pojmov prvých intencií, zastáva? „Podľa Scota... neexistuje žiadna ‚formalita súcna‘, v ktorej by sa Boh a stvorenie zhodovali, ale sú to dve úplne rozličné formality Boha (nekonečné súcno) a stvorenia (konečné súcno). Pojem súcna totiž nevyjadruje *adekvátne* žiadnu zodpovedajúcu formalitu, ale vzťahuje sa *neadekvátne* na formalitu konečného súcna a nekonečného súcna... adekvátny pojem vyjadruje *všetko*, čo je v jeho predmete, v príslušnej formalite, t. j. vyjadruje formalitu aj s jej modom; neadekvátny pojem to nerobí“ ([10], 574).

Jednoznačnosť súcna sa teda ukáže vtedy, keď odhliadneme od vnútorného modu konečnosti alebo nekonečnosti, pričom takto chápaný pojem súcna je nedokonalým pojmom, pretože označovanú realitu a jej vlastnosti, nezachytáva dokonale.⁵⁸

Pojem súcna, ktorý sa vypovedá o Bohu a stvorení spoločne, je teda ako taký indiferentný k diferujúcim určeniam „konečný“ a „nekonečný“, t. j. nezávisle od vnútorných modov „konečnosti“ a „nekonečnosti“ je jednoznačným, vymedziteľným, spoločným/univerzálnym a neadekvátnym pojmom vecí a ako taký prekračuje každé kategoriálne členenie. Scotus nazýva tento pojem „transcendentným“, lebo nemá nadriadený pojem, ktorý určuje.⁵⁹ A práve tieto pojmy, ktoré prekračujú každé kategoriálne vymedzenie a nespádajú pod žiadne vyššie pojmy, sú predmetom metafyziky a na základe toho je metafyzika transcendentálnou vedou – *scientia transcendens*.⁶⁰

Diskusia o analógii a jednoznačnosti súcna je centrom metafyziky Jána Dunsca Scota. Scotus si uvedomuje, že prijatím jednoznačnosti deštruuje istý stav vtedajšej metafyziky a zakladá nový ([2], 11). „Hovorím, že neničím filozofiu, ale nevyhnutne ju ničia tí, ktorí tvrdia opak.“⁶¹ Situácia sa teda mení: Práve analógia ničí filozofiu. Jednoznačnosť je základom nielen filozofického poznania, ale súčasne aj teológie. „Ak by súcno neobsahovalo jeden – totiž jednoznačný – obsah, teológia by sa zničila.“⁶² Ak by jednoznačnosť nemala centrálnu postavu medzi našou skúsenosťou (konečné súcno) a našim diskurzom o Bohu (nekonečné súcno) a ak by naše pojmy mali dva analogické významy pre stvore-

concupere in Deo entitatem non concipiendo infinitatem

⁵⁸ Lect. I d.8 p.1 q. 3 n.129, ed. Vat. XVII 46: Patet igitur, ex dictis, quod Deus et creatura realiter sunt primo modo diversa, in nulla realitate convenientia, quia nulla actio unius rationis convenit enti finito et infinito, nec infinita entitas est capax alicuius perfectionis istarum quarum entitas finita est capax, ratione cuius determinatur vel contrahitur; et tamen conveniunt in uno conceptu, ita quod potest esse unus conceptus formatus per intellectum imperfectum, communis Deo et creaturae, et conceptus iste communis potest causari a re imperfecta. Sed perfectus conceptus Dei non est communis Deo et creaturae, qui conceptus habetur de Deo in se viso. Unde ille conceptus communis Deo et creaturae, quem creatura facit in intellectu nostro, est conceptus deminutus Dei, quia si Deus perfecte faceret conceptum suum, ille esset proprius ei, ut prius dictum est.

⁵⁹ Lect. I d.8 p.1 q. 3 n.110, ed. Vat. XVII 37:... tamen dicitur esse genus generalissimum quia non habet aliquod genus superveniens, sic dicitur aliquid conceptus transcendens quia non habet supervenientem conceptum quem determinat: ideo est transcendens. Et sic est sapientia transcendens, quae formaliter de Deo dicitur et sapientia increata.

⁶⁰ In: Metaph. Prol. n.18, Oph. III 9:... necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a ‚meta‘, quod est ‚trans‘, et ‚ycos‘, ‚scientia‘, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.

⁶¹ Lect. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.110, ed. Vat. XVI 264: Dico, quod non destruo philosophiam, sed ponentes contrarium necessario destruunt philosophiam.

⁶² Lect. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.113, ed. Vat. XVI 266: Item, nisi ens importaret unam intentionem, univocam, simpliciter periret theologia.

nie a Boha, „nebolo by vôbec žiadnej evidencie“⁶³ v našej teológii. Jednoznačnosť, ktorá by sa mohla javiť ako deštrukcia, je v skutočnosti záchranou dvoch vied: filozofie a teológie.

Na záver zhrňme základné charakteristiky Scotovho chápania jednoznačnosti pojmu súcna: Je to pojem, ktorý je obsiahnutý vo všetkých esenciálnych pojmoch; v poriadku rozlíšeného poznania je „prvým rozlíšene poznateľným pojmom“, no v poriadku vzniku poznania je pojmom posledným; nie je možné ho ďalej analyzovať, teda je úplne jednoduchým pojmom; možno ho uchopiť len rozlíšene a s istotou ako celkom jednoduchý pojem, alebo vôbec nie; čo sa týka dokonalosti, pojem súcna je najnedokonalejší; jeho nedokonalosť je jeho výhodou, pretože otvára horizont, v ktorom je možné poznanie „prvého“ či „nekonečného súcna“; ako celkom jednoduchý a jednoznačný je predikovatelný o každom súcne buď *in quid* (o všetkých esenciálnych obsahoch), alebo *in quale* (o konvertibilných transcendentáliách a posledných diferenciách); súcno ako také je indiferentné voči disjunktívnemu členeniu na konečné-nekonečné, potenciálne-aktuálne, nie je žiadnym z nich (*neuter ex se*); „súcno ako také“ je v porovnaní s každým vlastným pojmom „*conceptus imperfectus, deminutus et non-adaequatus*“; je však reálnym pojmom, pretože označuje reálne súcna a je produktom abstrakčného úkonu, v ktorom spolupracujú predmet a poznávací mohutnosť, a preto nie je fikciou rozumu; a nakoniec je spolu s ostatnými transcendentáliami predmetom metafyziky a zároveň podmienkou možnosti filozofického poznania Boha, a tým aj zmysluplnosti teologickej reči.

LITERATÚRA

- [1] HONNEFELDER, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Band. 16. Aschendorff – Münster 1979.
- [2] BOULNOIS, O.: La destruction de l’analogie et l’instauration de la métaphysique. In: *Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l’univocité de l’étant*. Paris: PUF 1988.
- [3] WOLTER, A. B.: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure 1946.
- [4] PERLER, D.: Things in the Mind. Fourteenth-Century Controversies over „Intelligible Species“. In: *Vivarium*, Volume XXXIV (2.), 1996.
- [5] PERLER, D.: *Theorien der Intentionalität im Mittelalter*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 2002.
- [6] SONDAG, G.: *Duns Scot. L’image. Introduction, traduction et notes*. Paris: J. Vrin 1993.
- [7] HONNEFELDER, L.: *Natura communis*. In: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Band 6; Mo-O. Ritter, J. – Gründer, K. (Hg.). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984.
- [8] BECKMANN, J. P.: *Die Relationen der Identität und Gleichheit nach Johannes Duns Scotus. Untersuchungen zur Ontologie der Beziehungen*. Bonn: H. Bouvier u. Co. Verlag 1967.
- [9] SOUSEDÍK, S.: *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci*. Praha: Vyšehrad 1989.
- [10] NOVÁK, L.: Scotova náuka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu. In: *Filosofický časopis*, 2004, roč. 52, č. 4.
- [11] CHABADA, M.: Rozumová intuícia podľa Jána Dunsu Scota – základné prístupy. In: *Studia Neoaristotelica*. Dvojčíslo 1 – 2, roč. 1/2004, s. 85 – 100.
- [12] ARISTOTELES: *Kategórie 1 1a5*. (Prel. A. Kříž). Praha: Nakladatelství ČSAV 1958.
- [13] ARISTOTELES: *O duši 424a17-21*. (Prel. A. Kříž). Praha: Rezek 1995.
- [14] SPRUIT, L.: *Species intelligibilis. From perception to knowledge. Classical Roots and Medieval Discussions*. Leiden – New York – Köln: E. J. Brill 1994.

⁶³ Lect. I d.3 p.1 q. 1 – 2 n.113, ed. Vat. XVI 266: nulla penitus esset evidētia.

- [15] PERLER, D.: *Repräsentation bei Descartes. Philosophische Abhandlungen*. Band 68. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann 1996.
- [16] PERLER, D.: Intentionale und reale Existenz. Eine spätmittelalterliche Kontroverse. In: *Philosophisches Jahrbuch*, 102. Jahrgang, 2, Halbband 1995.
- [17] PERLER, D.: Direkte und indirekte Bezeichnung. Die metaphysischen Hintergründe einer semantischen Debatte im Spätmittelalter. In: *Bochumer Philosophisches Jahrbuch für Antike und Mittelalter*, 1999, 4, s. 125 – 152.
- [18] SCOTUS, J. D.: *Teológia ako praktická veda*. Prologus et liber primus. (Preložil M. Chabada). Bratislava: Serafin 2005.

Mgr. Michal Chabada, PhD.
Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
Gondova 2
818 01 Bratislava 1
SR