

**KOMPLEMENTARITA METAFYZIKY
A TEOLÓGIE PODĽA JÁNA DUNSA SCOTA**

MICHAL CHABADA, Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK, Bratislava

CHABADA, M.: Complementarity of Metaphysics and Theology in John Duns Scotus

FILOZOFIA 63, 2008, No 5, p. 433

For Duns Scotus the relationship between metaphysics and theology is the one between „the natural“ and „the supra-natural“. „The theology in itself“ as well as „the metaphysics in itself“ are the examples of a perfect cognition of their subjects: they grasp all truths embodied in their subjects „propter quid“. „Our theology“ and „our metaphysics“, however, grasp their subjects as limited by present conditions. The complementarity of theology and metaphysics is based on the concept of being and its modal explication. In the concept of infinite being the metaphysical questioning reaches its most; our theology fills this naturally achieved concept with contents coming from Revelation, while in metaphysics the concept of „infinite being“ remains relatively empty. In this way both sciences, i.e. theology and metaphysics, are at the same time autonomous and complementary.

Keywords: Science – Theology in itself – Our theology – Metaphysics – Infinite being – Modal explication of being

Vzťah teológie a metafyziky, resp. teológie a filozofie, bol sprevádzaný napätiami už v raných obdobiach rozširovania kresťanstva vo vtedajšom helénskom svete. Kresťanstvo stálo pred dvoma alternatívami: buď zotrvať na úplnej nezlučiteľnosti kresťanskej viery s filozofickým rozumom a chápať filozofické videnie sveta ako výdobytky pohanstva, alebo sa pokúsiť o dialóg s filozofickým rozumom ([5], 13). Prvú z týchto alternatív vystihuje známy Tertuliánov výrok: „Čo majú Atény spoločné s Jeruzalemom?“

Zdá sa, že aj apoštol Pavol postavil „múdrost' sveta“ a „tajomnú Božiu múdrost'“ (1 Kor 2, 7), ktorá sa pre vzdelaných „Grékov“ musela zdať „bláznovstvom“ (1 Kor 1, 17-31) do opozície. No Pavol súčasne s týmto vymedzením stanovuje aj ich vzťah; kresťanské poslanstvo označuje ako „múdrost'“, a to ako „vlastnú/pravú múdrost'“, ktorá nastupuje po gréckej zdanlivej múdrosti. Tým sa založila druhá alternatíva, ktorú nasledovala patristická a scholastická teológia až do 12. storočia ([5], 14).

Situácia sa nanovo zopakovala recepciou Aristotelovho diela, ktoré predstavovalo pre stredovekú kresťanskú teológiu augustinovského typu závažnú výzvu. Bonaventúra sa pokúšal priviesť (redukovať) filozofickú múdrost' pod strechu teológie, lebo s filozofiou bez svetla viery si nemožno vystačiť ([3], 242 – 245; [12], 41). Tomáš Akvinský chápe filozofiu a teológiu ako samostatné celky, ktoré sú napriek svojej nezávislosti komplementárne. Filozofia a teológia sú vedy vychádzajúce z odlišných princípov: Teológia vychádza z článkov viery, ktoré odkazujú na závery vyššej nadriadenej vedy (teológia Boha a blažených) ako garanta ich evidencie a istoty; filozofia vychádza z princípov zrejmych prirodzenému ľudskému rozumu. Obe vedy sa stretávajú v poznatkoch (*revelabilia*), ktoré

sú tak obsahom zjavenia, ako aj dostupné filozofii (napr. existencia jedného Boha) ([12], 42). Nakoniec sa stretávame s profesormi na fakulte slobodných umení v Paríži, ktorí prísne rozlišujú medzi filozofiou a teológiou a nepripúšťajú ich vzájomný prienik ([5], 14).

Scotus berie vážne filozofický rozum s jeho schopnosťami, neponecháva ho však nedotknutý, podrobuje ho kritike z perspektívy teológie. Rozhodujúcim motívom pri kritike filozofického rozumu bola pre Scota kresťanská viera, hlavne jej františkánska forma. Podľa Scota je nevyhnutné myslieť Boha, svet a človeka inak než v grécko-arabskej filozofii, a to z kresťansko-františkánskej perspektívy ([5], 16). Vystihuje to Scotov výrok: „Boha treba chápať inak, než to robil Averroes.“¹

1. Vedecké poznanie. Jednou z najvážnejších výziev Aristotelovej filozofie bolo jeho chápanie vedeckého poznania, podľa ktorého sa veda, chápaná ako habitus rozumovej časti duše ([18], 92 – 95), musí zaoberať len všeobecným a nevyhnutným, kontingentné skutočnosti ležia mimo jej zorného poľa a od iných typov poznania sa odlišuje tým, že je založená na argumente, ktorý má podobu sylogizmu ([15], 41).

Scotus charakterizuje vedecké poznanie ako „*isté poznanie pravdivého, nevyhnutného a pomocou iných nevyhnutných, už skôr dokázaných poznatkov, dokázaného [obsahu], ktorý má zo svojej povahy evidenciu na základe predchádzajúceho evidentného nevyhnutného [obsahu] a z neho je získaný pomocou sylogizmu*“.²

Veda musí spĺňať štyri podmienky. Prvou je *istota*, ktorá vylučuje pochybnosť, omyl a mienku. Druhou je *nevyhnutnosť predmetu*, pretože o kontingentných skutočnostiach vypovedá len mienka, nie veda. Treťou je *evidencia premís*, z ktorých rozum vychádza a súhlasí s nimi. Štvrtou je *sylogistické odvodzovanie*, lebo ísté a evidentné poznanie sa získava len cestou sylogizmu.³ Scotus týmito štyrmi podmienkami zhrnul najhlavnejšie črty Aristotelovho chápania vedy a odlíšil ho od iných typov poznania ([9], 68 – 79).

1. 1. Teológia osebe – naša teológia. Scotus aplikoval tieto kritériá na teológiu a ešte pred zodpovedaním otázky jej vedeckosti rozlíšil medzi „teológiou osebe (*theologia in se*)“ a „našou teológiou (*theologia in nobis; theologia nostra*)“.⁴ V rámci oboch teológií potom rozlišuje medzi teológiou nevyhnutných a kontingentných právd.⁴ Nevy-

¹ JÁN DUNS SCOTUS: *Met. V q.2 n.24*, ed. Oph. III 425: „Noli mensurare Deum secundum Averroem.“

² JÁN DUNS SCOTUS: *Reportationes Prologus*. q. 1, a. 1, n. 4, ed. Viv. XXII 7: „Medio ergo modo accipiendo scientiam prout scire... dico quod scientia est cognitio certa, veri demonstrati necessari, mediati ex necessariis prioribus demonstrati, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, applicato ad ipsum per discursum syllogisticum.“

³ JÁN DUNS SCOTUS, *Rep. prol.*, q. 1, a. 1, n. 4, ed. Viv. XXII 8: „Primo conditio, scilicet quod est cognitio certa, excludens omnem deceptionem opinionem et dubitationem... Secunda conditio, scilicet quod sit veri necessari, sequitur ex prima, quia si scientia esset veri contingentis, posset sibi subesse falsum... Tertia conditio, quod natum est habere evidentiam ex necessario prius evidente, est propria, distinguens scientiam ab intellectu principiorum, quia iste est veri habentis evidentiam ex terminis... Quarta conditio est, quod sit notitia evidentiae posterioris causata a priore per discursum syllogisticum, et hoc est imperfectionis, nec est de per se ratione scientiae secundum se, sed tantum scientiae imperfectae, et non convenit scientiae, nisi in illo intellectu, cui convenit discurre et procedere a noto ad ignotum (por.: ([6], 133 – 134).

⁴ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. Prol.*, p. 3, q. 1 – 3, n. 141, ed. Vat. I 95: „... Primo distinguo de theolo-

hnutné pravdy sa týkajú Božej prirodzenosti (napr. Trojjednosť), kontingentné pravdy všetkého, čo vo vzťahu k Bohu vonkajšie a čo závisí od jeho slobodnej vôle (stvorenie, Vtelenie).⁵

Predmetom teológie nevyhnutných právd osebe môže byť len Boh,⁶ a to nie z hľadiska určitej vlastnosti (obnovy, oslávenia či ako hlavy Cirkvi) či z hľadiska všeobecného metafyzického pojmu („nevyhnutné“ či „nekonečné súcno“).⁷

Predmetom teológie osebe je „Boh z hľadiska tejto svojej esencie“, t. j. vo svojej singularnej esencii, v ktorej sú virtuálne obsiahnuté všetky nevyhnutné pravdy. Len táto teológia je najdokonalejšou vedou o Bohu.⁸ Teológia osebe ako ideál môže byť len v takom rozume, ktorý Božiu esenciu poznáva adekvátne a dokonale; a taký je len Boží rozum, lebo len on pozná Božiu esenciu prirodzene.⁹

Našej teológii sú dané ešte užšie hranice. Nedostatočnosť nášho rozumu v terajšom stave spôsobuje, že v našej teológii nemáme priamy vhlád do jej predmetu, preto sme odkázaní na zjavenie a vieru. Naša teológia je schopná vedieť o Bohu len toľko, koľko jej Boh o sebe dáva poznať v zjavení.¹⁰

Naša teológia, vzhľadom na nevyhnutné teologické pravdy, má taký istý prvý predmet ako teológia osebe, avšak tento predmet nie je poznávaný v jeho obsahovej plnosti,

gia in se et de theologia in nobis;... De primo dico quod quaelibet scientia in se est illa quae nata est haberi de obiecto eius secundum quod obiectum natum est manifestare se intellectui proportionato; doctrina autem nobis est illa quae nata est haberi in intellectu nostro de obiecto illo. Theologia igitur in se est talis cognitio qualem natum est obiectum theologicum facere in intellectu sibi proportionato; theologia vero nobis est talis cognitio qualem intellectus noster est habere de illo obiecto“ (por. ([6], 11).

⁵ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. prol.*, p. 3, q. 1 – 3, n. 150, ed. Vat. I 101: „... dico quod theologia non tantum continet necessaria, sed etiam contingentia. Quod patet, quia omnes veritates de Deo, sive ut trino sive de aliqua persona divina, in quibus comparatur ad extra, sunt contingentes, ut quod Deus creat, quod Filius est incarnatus, et huiusmodi; omnes autem veritates de deo ut trinus vel ut persona determinata sunt theologicae, quia ad nullam scientiam naturalem spectant; igitur primae partes integrales theologiae sunt duae, scilicet veritates necessariae et contingentes.“

⁶ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. prol.*, p. 3, q. 1 – 3, n. 151, ed. Vat. I 102: „... primo loquendo de theologia in se quantum ad veritates necessarias ipsius, dico quod primum obiectum theologiae in se non potest esse nisi Deus.“

⁷ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. prol.*, p. 3, q. 1 – 3, n. 151 – 167, ed. Vat. I 102 – 109.

⁸ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. prol.*, p. 3, q. 1 – 3, n. 167, ed. Vat. I 109: „... theologia est de Deo sub ratione qua scilicet est haec essentia, sicut perfectissima scientia de homine esset de homine si esset de eo secundum quod homo, non autem sub aliqua ratione universalis vel accidentalis.“

⁹ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. prol.*, p. 3, q. 1 – 3, n. 152, ed. Vat. I 102: „... theologia est de his quae soli intellectui divino sunt naturaliter nota, igitur est de obiecto soli deo naturaliter noto.“

V tejto súvislosti treba uviesť, že okrem „teológie osebe“ a „našej teológie“ sa Scotus vyjadroval o teológii blažených. Je to poznanie stvorených bytostí, ktoré majú dve možnosti, ako nazerať esenciu poznateľných vecí: buď z hľadiska toho, ako môžu byť týmito esenciami povzbudzované k ich poznaniu, alebo z hľadiska toho, ako im sú tieto esencie „ukazované“ v nazeraní Božej esencie. Teológia blažených nie je takým vyčerpávacím poznaním ako teológia Boha. Teológia blažených sa môže *de iure* týkať všetkého poznateľného, avšak *de facto* je poznanie blažených podmienené tým, že vplyv Božej esencie na rozum blažených nie je prirodzený, ale závisí od jeho slobodnej vôle. Blažení teda poznávajú toľko, koľko im Boh na základe svojho slobodného rozhodnutia dá poznať. Teológia blažených je teda *de iure* úplným poznaním, avšak *de facto* je poznaním čiastočným, lebo závisí od Božej slobody.

¹⁰ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. prol.*, p. 3, q. 1 – 3, n. 204 – 205, ed. Vat. I 137: „De theologia nostra dico quod ipsa non est actualiter omnium, quia sicut theologia beatorum habet terminum, ita et nostra, ex voluntate Dei revelantis.“

ale v zástupnom pojme „nekonečného súcna“.¹¹ V prípade našej teológie kontingentných právd platí to isté čo pre našu teológiu nevyhnutných právd: Jej prvým predmetom, o ktorom možno vypovedať kontingentné pravdy, je pojem nekonečného súcna.¹²

1. 2. Vedeckosť teológie. Potom, čo sme uviedli hlavné črty vedeckého poznania a určili predmet teológie v jej typoch, vzniká otázka vedeckosti teológie. V teológii nevyhnutných právd osebe sú podľa Scota splnené všetky podmienky, až na sylogistické odvodzovanie, ktoré je znakom nedokonalého, nie Božieho rozumu.¹³ Teológia kontingentných právd osebe nie je vedou v prísnom zmysle slova, avšak je vedou na základe svojej evidencie a istoty vo všeobecnom zmysle, ako uvádza Aristoteles v 6. knihe *Etiky Nikomachovej*.¹⁴

Naša teológia nevyhnutných i kontingentných právd nedisponuje priamym vhlľadom do svojho predmetu a nedokáže z neho dedukovať ďalšie nevyhnutné pravdy. Nevyhnutné i kontingentné pravdy našej teológie sú zjavené a sú predmetom viery. Zjavená pravda viery a isté poznanie sa vylučujú. Keby boli zjavené pravdy poznávané na základe významov termínov, z ktorých sa skladajú, odpadol by súhlas vo forme viery ([6], 17 – 19).

Scotov postoj, ktorý na prvý pohľad dopadol v neprospech teológie, však nie je daný preceňovaním len tej vedy, ktorá je hodnotná a správna (v kontraste k „pavede“), ale jednoduchou aplikáciou požiadaviek *Druhých analytík*. Veda je určitý typ poznania, vedľa ktorého môžu existovať aj iné jeho typy, ktoré vôbec nemusia byť menej hodnotné ([12], 43). Teológia, ktorá stojí na viere, je podľa Scota svojou povahou praktickou vedou a jej zmyslom či poslaním je viesť človeka k pravej praxi v láske k Bohu a k iným ([8], 62 – 70).

2. „Metafyzika osebe“ a „naša metafyzika“. Predmetom našej teológie nevyhnutných i kontingentných právd je zástupný pojem Boha ako „nekonečného súcna“. Aký je však predmet metafyziky, ktorý by mohol byť spojovacím mostom medzi teológiou a metafyzikou?

Skôr, než predstavíme Scotovu diskusiu o predmete metafyziky, treba si priblížiť jeho rozlíšenie medzi „metafyzikou osebe“ a „našou metafyzikou“.

Tieto dva druhy metafyziky sa odlišujú v spôsobe, akým poznávajú pravdy virtuálne obsiahnuté v ich predmete,¹⁵ ktorým je pojem súcna.

¹¹ JÁN DUNS SCOTUS, Ord. prol. p. 3 q. 1 – 3 n.168, ed. Vat. I 111: Tamen quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se; ... sed quia illud non est nobis evidens, ideo non est continens istas ut nobis notum.

¹² JÁN DUNS SCOTUS: Ord. prol. p. 3 q. 1 – 3 n.171, ed. Vat. I 114.

¹³ JÁN DUNS SCOTUS: Lect. prol. p. 3 q. 1 n.107, ed. Vat. XVI 39: Sed quod scientia sit per discursum et applicationem, hoc est imperfectionis.

¹⁴ JÁN DUNS SCOTUS: Ord. prol. p.4 q. 1 – 2 n.212, ed. Vat. I 145: Dico quod secundum illam rationem scientiae positam I Posteriorum, quae requirit necessitatem obiecti, non potest de eis esse scientia ... tamen secundum quod Philosophus accipit scientiam in VI Ethicorum, ut dividitur contra opinionem et suspitionem, bene potest de eis esse scientia, quia et habitus quo determinate verum dicimus.

¹⁵ JÁN DUNS SCOTUS: *De cogn. Dei*, ed. Harris 384: „Primum subiectum metaphysicae in se quam nostrae est ens ... nec solum differt metaphysica in se et nostra in sic vel sic se extentendo, sed etiam quia metaphysica in se quantum ad omnia est propter quid. Metaphysica autem nobis virtualiter est quia.“ Citované podľa ([6], 128).

Metafyzika osebe deduktívne odvodzuje z poznania svojho predmetu všetky jeho určenia a dokáže dospieť k poznaniu všetkých súcien, a to aj prvého či nekonečného súcna. „Metafyzika osebe“ pozná existenciu nekonečného súcna na základe rozlíšeného poznania významov týchto termínov.¹⁶

Naša metafyzika síce uchopuje svoj predmet, ktorým je pojem súcna, prostredníctvom rezolúcie, no neuchopuje v ňom všetky jeho nevyhnutné vlastnosti. V poznaní stvorených súcien, ale i nekonečného súcna, je odkázaná na skúsenosť. Až cestou *quia*, t. j. cestou dôkazu, ktorý sa začína v skúsenosti, poznáva, že existuje „nekonečné“ súcno.¹⁷

Avšak ani „metafyzika osebe“, ktorá uchopuje Boha *propter quid*, nepoznáva všetky pravdy o Bohu ani jeho vlastnosti.¹⁸ Tieto ďalšie pravdy sú komunikované v zjavení, ktoré vyplýva zo slobodného rozhodnutia Božej vôle. V zjavení sú podávané „presnejšie informácie“ o jeho podstate, čím sa prekračuje metafyzické poznanie Boha, ktoré ostáva všeobecné.

2. 1. Predmet metafyziky. Vráťme sa však k určaniu predmetu metafyziky. V určení predmetu tejto vedy Scotus vstupuje do oblasti problému, ktorý nastolil Aristoteles ([1], 1003a 21 –32; 101 – 102; 1025b 1–1026a 22, 170 – 175; 1026a 24, 175) a ktorý rozvíjali najmä dvaja arabskí filozofi: Avicenna a Averroes.

Avicenna určuje ako predmet metafyziky súcno ako súcno, Averroes Boha. Podľa Avicennu podať dôkaz existencie Boha prináleží len metafyzike, preto nie je jej predmetom. Predmetom metafyziky je súcno ako súcno, lebo je spoločné všetkému.¹⁹ Averroes kritizuje Avicennu a hovorí, že predmetom metafyziky je Boh. Dôkaz existencie Boha poskytuje fyzika, ktorá metafyzike ponúka predmet a úlohou metafyziky je skúmať vlastnosti svojho predmetu – Boha.²⁰ Slovom, Avicenna sa prikláňal k ontologickému, Averroes k teologickému chápaniu metafyziky.

Duns Scotus sa prikláňa k Avicennovmu ontologickému chápaniu metafyziky.²¹ Je

¹⁶ JÁN DUNS SCOTUS: *De cogn. Dei*, ed. Harris 380: „Nam ratio entis est ratio compossibilitatis eius ad infinitatem, sicut ad modum eius proximum intrinsecum; idem autem est ratio compossibilitatis huius ratio eius, quod est notum esse, si est, de hoc toto, ens infinitum. Ex eodem enim notum est de toto si est et de eius partibus, quod sunt compossibiles; unde dico quod per rationem entis nota est de ente altera pars passionis disiunctae, sicut passio convertibilis nota de subiecto.“ Citované podľa: ([6], 129).

¹⁷ JÁN DUNS SCOTUS: *De cogn. Dei*, ed. Harris 384: „Sed metaphysica nostra non se extendit, sic quod possumus habere proprios conceptus de illis determinationibus; et ideo nec per illam possumus cognoscere illa quae includuntur in ente sic positive intrinsece determinato.“ Citované podľa: ([6], 128 – 129).

¹⁸ JÁN DUNS SCOTUS: *De cogn. Dei*, ed. Harris 384: „Principia ista quae accipit theologia in se, non continentur sub ratione entis infiniti in se.“ Citované podľa ([6], 131).

¹⁹ JÁN DUNS SCOTUS, *Rep. par. prol., q. 3 a. 1, ed. Viv. VII 46*: „De primo est controversia inter Avicennam et Averroem. Posuit enim Avicenna quod deus non est subiectum in metaphysica, sed aliquid aliud ut ens, quia nulla scientia probat suum subiectum esse; metaphysicus probat Deum esse et substantias separatas esse.“

²⁰ JÁN DUNS SCOTUS, *Rep. Par. prol. q. 3 a. 1, ed. Viv. VII 46*: „Averroes apprehendit Avicennam in commentii ultimo I *Physicorum*; supposita maiori Avicennae, quod nulla scientia probat suum subiectum esse, quae est communis utriusque, capit quod Deus est subiectum in metaphysica et quod Deum esse non probatur in metaphysica, sed in physica, quia nullum genus substantiarum separatarum optest probari esse nisi per motum, quod pertinet ad physicam.“

²¹ JÁN DUNS SCOTUS, *Rep. Par. prol. q. 3 a. 1, ed. Viv. VII 46*: „Sed videtur mohi Avicennam melius dixisse quam Averroem. ... Prima ratio Dei, quam concipimus de ipso, est, quod sit primum ens.“

dôležité poznamenať, že pýtanie sa na predmet metafyziky (*subiectum*) a na predmet ľudského rozumu (*obiectum*)²² je podľa Scota to isté, pretože metafyzika predstavuje najvyšší prirodzene nadobudnutý habitus, ktorý zdokonaľuje rozum človeka na tomto svete.²³

Scotus skúma ľudský rozum v jeho terajšom stave, v ktorom poznanie začína zmyslami, vzniká zo spolupráce vonkajších zmyslov, predstavivosti a rozumu a je prechodom od nevedenia k úplnému poznaniu. Začína „konfúznym“ poznaním, ktoré sa nachádza medzi nevedomosťou a rozlíšeným poznaním.

V konfúznom poznaní sú obsahové momenty podstatného pojmu predmetu poznávané len implicitne a nerozlíšene, v rozlíšenom poznaní sú poznávané rozlíšene a samostatne.²⁴ Metódou, ktorou sa obsahové momenty konfúzných pojmov poznávajú rozlíšene, je rezolúcia, ktorá je vlastne analýzou a vedie od zvláštneho k všeobecnejšiemu, ktoré je v rozume skôr ([11], 101 – 102).²⁵

Proces rezolúcie neprebíha donekonečna, zastavuje sa pri úplne jednoduchých pojmoch, ktoré sa nedajú ďalej deliť na svoje „predchádzajúce“ časti. Posledným úplne vymedziteľným pojmom (pojmom, ktorý je spoločný všetkým pojmom) je pojem súcna, poslednými úplne vymedzujúcimi pojmi sú pojmy posledných diferencií (*ultimae differentiae*).²⁶

Z povahy rozlíšeného poznania vyplýva, že nijaký esenciálny pojem nemôže byť uchopený rozlíšene, ak nie je poznaný pojem súcna, ktorý je „prvým rozlíšene poznateľným pojmom“ (*primus conceptus distincte cognoscibilis*).²⁷

2. 2. Jednoznačnosť pojmu súcna. Scotus sa prikláňa k ontologickému chápaniu metafyziky, za jej predmet pokladá pojem súcna. Ako však chápať tento pojem? Pred vystúpením Scota prevládalo analogické chápanie tohto pojmu. Stúpenci analógie podľa

²² „V stredovekej filozofii majú termíny *obiectum* a *subiectum* úplne iný význam ako v novovekej alebo v súčasnej filozofii. Zatiaľ čo *subiectum* je vonkajší predmet, to, čo je poznávané a čo má reálne – subjektívne bytie (*esse subiective*) mimo ľudskej mysle, *obiectum* je naopak to, čo existuje ako obraz subjektu v poznávajúcej mysli a má intencionálne – objektívne bytie (*esse obiective*) v ľudskej mysli.“ Pozri ([4], 85 – 86). Ján Duns Scotus používa tieto dva termíny často konfúzne a synonymne, preto budeme v tejto súvislosti používať slovenský ekvivalent *predmet* pre oba latinské termíny.

²³ JÁN DUNS SCOTUS, *Rep. Par. prol. q. 3 a. 1, ed. Viv. VII 46*: „Primus et supremus habitus naturaliter perficiens intellectum viatoris cuiusmodi est habitus metaphysicae.“

²⁴ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. IV d. 1 q. 2 n. 2, ed. Viv. XVI 100*: „Cuiuscumque sive entis sive non entis, quod potest concipi et significari, potest esse aliqua ratio nominis, quae scilicet explicet explicite et distincte illud, quod nomen importat implicite et confuse.“

²⁵ „Metóda rezolúcie či redukcie predstavuje v stredoveku jednu zo štyroch dialektických metód spolu s *definitio*, ktoré slúži na vymedzenie pojmu, *divisio*, prostredníctvom ktorého delíme rody na druhy, a *demonstratio*, ktoré je sylogistickým dôkazom“ ([13], 29).

²⁶ JÁN DUNS SCOTUS, *Lect. I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 101, ed. Vat. XVI 262*: „Praeterae, resolutio conceptus non simpliciter simplicis stat ultimo ad duos conceptus simpliciter simplices, quorum unus habet rationem determinabilis et alter rationem determinantis; igitur stat ad duos conceptus quorum unus est potentialis et alius actualis, non resolvable ulterius ... et manifestum est quod resolutio stat ad ens; ergo oportet quod ens non includatur in illo actuali as quod stat resolutio in ‚quid‘; et iterum, cum illi conceptus sint primo diversi, ens non includit essentialiter in utroque illorum.“

²⁷ JÁN DUNS SCOTUS, *Lect. I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 77, ed. Vat. XVI 253*: „... apparet quod prioritate originis ens est primum a nobis cognitum cognitione distincta, et species specialissima – cognitione confusa.“

Scota vychádzajú z toho, že Bohu patrí vlastný pojem súcna, odlišný od pojmu súcna, ktorý patrí stvoreniu. Ak sa však, ako hovorí Scotus, pojem súcna pre Boha a pre stvorenie obsahovo vôbec nezhodujú, ide o dva pojmy. Pojmy, ktoré sú vlastné Bohu a nemajú nič spoločné s pojmami, ktoré sú vlastné stvoreniam, teda zostávajú neznáme.

Analógia medzi Bohom a stvoreniami nemôže byť podľa Scota prostriedkom poznania Boha, lebo o analogickom vzťahu možno hovoriť len vtedy, keď poznáme „krajné členy“ tohto vzťahu. Lenže potom by sme museli mať poznanie Boha, čo je mylné.²⁸

Po kritike analógie predstavuje Scotus svoje chápanie pojmu súcna, ktoré určuje ako jednoznačný pojem ([10], 26 – 43). Jednoznačný pojem Scotus definuje nasledovne: „A aby nevzniklo nedorozumenie, pokiaľ ide o zmysel slova „jednoznačný“, poznamenávam, že budem nazývať jednoznačným každý taký pojem, ktorý je takým spôsobom jeden, že jeho jednota stačí na to, aby vznikol spor, keď sa tento pojem vypovie kladne a záporne o nejakom subjekte, a stačí tiež na to, aby ten pojem bol stredným termínom v sylogizme, takže kedykoľvek sú oba krajné termíny zjednotené takýmto stredným termínom, môžeme právom urobiť záver, že sú zjednotené i navzájom.“²⁹

Táto definícia sa zakladá na možnosti sporu. Pojem „krásna“ vo výroku „Helena je krásna“ je jednoznačný práve vtedy, keď výroky „Helena je krásna“ a „Helena nie je krásna“ sú sporné. Spor medzi nimi vzniká vtedy, keď pojem „krásna“ má identický význam. Ak by mal pojem „krásna“ v prvom výroku iný význam než v druhom, výroky by neboli sporné a išlo by o mnohoznačný (ekvivočný) pojem.

Uvedená definícia sa vzťahuje aj na platnosť sylogizmu. Vezmime si napríklad pojem „koruna“ vo výrokoch „Slovenská mena je koruna“ a „Koruna je zlatá“. Ak spojíme tieto výroky do sylogizmu, dostaneme záver „Slovenská mena je zlatá“. Je zrejmé, že sme dostali nepravdivý záver, a je to preto, že stredný termín „koruna“ bol použitý v dvoch odlišných významoch a sylogizmus má štyri termíny. Pravdivosť záveru sa teda zakladá na identite významu stredného termínu.

Scotus, podporujúc tieto určenia, zdôrazňuje istotu, ktorú máme o pojme súcna: „Každý rozum, ktorý má istotu o jednom pojme, ale je na pochybách ohľadne dvoch pojmov, má nejaký pojem, o ktorom má istotu, odlišný od tých dvoch, ohľadne ktorých je na pochybách, lebo inak by o tom istom pojme (zároveň) mal i nemal istotu.“³⁰ Teda pojem, o ktorom sme si istí, nie je totožný s pojmom, o ktorom panuje pochybnosť. Svoj názor podporuje Scotus poukázaním na spory medzi filozofmi o prvom princípe. Podľa niektorých je ním svár a priateľstvo či oheň atď., no ani jeden z nich nepochyboval, ale bol si

²⁸ JÁN DUNS SCOTUS, *Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 64 – 65, ed. Vat. XVII 21*: „Impossibile est concipere aliquam relationem nisi prius natura concipiatur eius terminus, aliter enim non cognosceretur per modum relationis; igitur si ens ratum referatur ad Deum, antequam cognoscitur illa relatio oportet praecognoscere Deum, nec conceptus Dei habetur.“

²⁹ JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. I d. 3 p. 1 q. 2 n. 26, ed. Vat. III 18* „Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quod eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et negando ipsum de eodem; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri.“

Citát je z českého prekladu. Pozri ([16], 222 – 223). V diele *Lectura* takáto definícia chýba.

³⁰ JÁN DUNS SCOTUS, *Lect. I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 22–23, ed. Vat. XVI 232*: „Omnis intellectus certus est de uno conceptu et dubius de duobus, habet aliquem conceptum de quo certus est, alium utroque de quo dubius est, aliter enim de eodem conceptu esset dubius et certus.“

skôr istý, že to, čo pripúšťal ako prvý princíp, je súcno.³¹

Po určení pojmu súcna ako jednoznačného sa musí Scotus vyrovnat' s dvoma „tradičnými“ problémami: s apóriou rodu a s jednoduchosťou Boha. Za jednoznačné pojmy sa pokladali najmä rodové pojmy. Ak pojem súcna je obsiahnutý vo všetkých menej všeobecných pojmoch, tak vzniká otázka, či rozdiely, ktoré pristupujú k jednoznačnému pojmu súcna, a tým vytvárajú rody, máme chápať ako ne-jestvujúce (ne-súce).

Námietky teda poukazujú na dve alternatívy: Bud' je „súcno“ rodom, a potom máme blízko k eleatskej mienke a filozofia bude zničená, alebo musíme prijať „mnohoznačnosť“, resp. „analógiu“. Scotus teda musí nielen dokázať, že jeho koncepcia jednoznačnosti pojmu súcna nemá rodový charakter, ale aj to, že po odmietnutí rodového charakteru pojmu súcna nie je jedinou cestou analógia ([6], 346).

Apóriu rodu rieši Scotus dvojakým prvenstvom pojmu súcna: prvenstvo všeobecnosti/spoločnosti a prvenstvo virtuality. Prvenstvo spoločnosti či spoločnej predikácie znamená, že cestou rezolúcie sa získava esenciálny pojem súcna, ktorý je predikovateľný „*in quid*“ o všetkom, čo môže byť uchopené v pojme, ktorý nie je úplne jednoduchým (*simpliciter simplex*) ([17], 90).

Scotus pri skúmaní, či predikácia jednoznačného pojmu súcna skutočne spĺňa túto požiadavku, hovorí, že súcno chápané jednoznačne nevypovedá „*in quid*“ o všetkom inteligibilnom, napr. o „posledných rozdieloch“ (*ultimae differentiae*) či o „zvláštnych vlastnostiach súcna“ (*passiones propriae entis*).³²

Ak by pojem súcna vypovedal o posledných diferenciách „*in quid*“, tieto diferencie by boli z tohto aspektu rovnaké. Ak však diferencie musia byť niečím odlišné, boli by tak rovnaké, ako aj odlišné. Takáto diferencia by okrem spoločného momentu obsahovala ďalšiu diferenciu a hrozil by regres *in infinitum*. Ak sa mu chceme vyhnúť, musíme pripustiť diferencie úplne „posledné“, t. j. neobsahujúce žiadny spoločný moment, a teda neobsahujúce súcno ako „*univocum dictum in quid*“.³³

Súcno teda o posledných diferenciách vypovedá jednoznačne, no nie „*in quid*“, ale „*in quale*“ či denominatívne, t. j. v nejakom odvodenom gramatickom tvare, napr. v inom než prvom páde. Na základe toho neplatí, že „posledná diferencia je súcno“, ale platí, že posledná diferencia je niečím, čo patrí súcnu ([16], 82).

Druhý „tradičný“ problém spojený s jednoznačným chápaním pojmu súcna je jednoduchosť Boha. Ak máme jeden pojem spoločný pre Boha a stvorenie, opäť zdá sa, že sa tento pojem správa ako rodový: cez špecifické rozdiely „nekonečný“ a „konečný“ sa

³¹ JÁN DUNS SCOTUS, *Lect. 1 d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 23, ed. Vat. XVI 232*: „Inter philosophos fuit controversia de primo principio entis. Quidam dixerunt illud esse litem et amicitiam, quidam autem ignem etc., sed nullus dubitavit, immo quilibet fuit certus quod illud quod posuit primum principium, fuit ens.“

³² JÁN DUNS SCOTUS, *Ord. 1 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.“

³³ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. 1 d. 3 p. 1 q. 3 n. 132, ed. Vat. III 81*: „Si differentiae includant ens univoce dictum de 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.“

„zostupuje“ k Bohu a stvoreniu. Pojem Boha by bol v takom prípade druhovým, zloženým z vymedziteľného pojmu súcna a vymedzujúceho špecifického rozdielu.³⁴ Boh by bol definovateľný, bol by v ňom vzťah potencie a aktu,³⁵ čo by narušilo jeho jednoduchosť.

Ako chápať vymedzujúce určenia „konečný“ a „nekonečný“, pomocou ktorých získavame pojem vypovedateľný len o Bohu – „nekonečné súcno“ – a o stvorení – „konečné súcno“? Scotus rieši tento problém pomocou modálneho rozdielu. Tak, ako sa môže biela farba vyskytovať v rozličných stupňoch intenzity, a pritom sa nemení na inú, aj súcno vystupuje s rozličnými vnútornými modmi bez toho, aby sa k nemu pripájala nejaká nová realita.³⁶ Vnútorný modus nepridáva k formalite žiadnu kvitatívnu realitu. V opačnom prípade by sa pojem súcna stal rodovým pojmom.

Pre Scota nie je pojem súcna vlastným pojmom (*conceptus proprius*), ale nedokonalým (*conceptus imperfectus*) a „zmenšeným“ (*deminutus*) pojmom. Súcno existuje vždy len ako nekonečné, alebo ako konečné. A „hoci existuje jednoznačný pojem, spoločný Bohu a stvoreniu, v realite sa Boh a stvorenie úplne odlišujú – sú „*primo diversa*“, nezodujú sa v žiadnej formalite... Podľa Scota... neexistuje žiadna „formalita súcna“, v ktorej by sa Boh a stvorenie zhodovali, ale 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 na rozdiel od neadekvátneho vyjadruje *všetko*, čo je v jeho predmete, v príslušnej formalite, t. j. vyjadruje formalitu aj s jej modom; neadekvátny pojem to nerobí“ ([14], 573 – 574).

Pojem súcna, ktorý vypovedá o Bohu a stvorení spoločne, je preto k určeniam „konečný“ a „nekonečný“ indiferentný. V tejto indiferencii je nezávislý od vnútorných modov „konečnosti“ a „nekonečnosti“ a prekračuje každé kategoriálne členenie. Nad sebou už nemá nadriadený pojem, je pojmom transkategoriálnym či transcendentným.³⁷ Metafy-

³⁴ JÁN DUNS SCOTUS, *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 ‚qualis‘; igitur in Deo est ponere ‚quid‘ et ‚quale‘, et omne tale est species. Igitur Deus erit in genere sicut species.“

³⁵ JÁN DUNS SCOTUS, *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.“

³⁶ JÁN DUNS SCOTUS, *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.“

³⁷ JÁN DUNS SCOTUS, *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.“

zika v tomto chápaní vystupuje u Scota ako transcendentná veda (*scientia transcendens*) zaoberajúca sa pojmami, ktorými sú kategórie prekračované (*transcendentia*).³⁸

Takto koncipovaná metafyzika umožňuje prirodzené poznanie Boha a zároveň v nej nedochádza ku kolízii s kresťanskou teológiou ([7], XII).

Záver: Vzťah metafyziky a teológie. Vzťah metafyziky a teológie je pre Duns Scota prípadom vzťahu „prirodzeného“ a „nadprirodzeného“ či prirodzenosti a milosti ([6], 29).

Metafyzika pracuje s prirodzene vzniknutými jednoduchými pojmami (*incomplexa*), ktoré vznikajú abstrakciou, ktorú Scotus chápe ako spoluprácu dvoch parciálnych príčin: fantazmy a aktivity činného rozumu. Jednoduché pojmy tvoria základné kamene výpovedí (*complexa*). Zjavenie sa však – rešpektujúc terajší pútnický stav ľudskej existencie – komunikuje vo vetách, ktorých termíny sú získané a poznávané prirodzene. Teologické pravdy zo zjavenia sa tak prispôsobujú schopnostiam ľudskeho poznávania a chápania vo forme výpovedí, ktorých termíny sú rozumu prístupné prostredníctvom abstrakcie ([6], 33). Inak by pre nás nebolo zjavenie zrozumiteľné. Preto je kvôli zrozumiteľnosti zjavených právd nevyhnutné, aby boli predchádzané prirodzeným poznaním; zrozumiteľnosť teológie je sprostredkovaná metafyzikou ([6], 36), „nadprirodzené“ sa zakladá na „prirodzenom“.

„Teológia osebe“ a „metafyzika osebe“ predstavujú dokonalé poznanie svojho predmetu, spoznávajú „propter quid“ všetky pravdy, ktoré sú v tomto predmete obsiahnuté. „Naša teológia“ a „naša metafyzika“ však poznávajú svoj predmet len za terajších podmienok.

Metafyzika vystupuje cez abstraktné poznanie k spoločnému a nevymedzenému pojmu súcna ako takého, Boha dokazuje cestou „quia“ a poznáva ho ako „nekonečné súcno“, ktoré nie je predmetom, ale cieľom metafyzického poznania ([6], 19 – 20) a ktoré je predmetom našej teológie nevyhnutných i kontingentných právd.

Metafyzika ponúka pojem nekonečného súcna našej teológii, ktorá ho používa ako neadekvátny a zástupný, pretože jej chýba adekvátny pojem jej predmetu.

Hoci je „naša teológia“ odkázaná na metafyziku, neznamená to, že je metafyzike podriadená. Predmet teológie je obsiahnutý v metafyzike, avšak nie sú v nej obsiahnuté princípy teologického poznania. Komplementarita teológie a metafyziky je založená v pojme súcna a v jeho modálnej explikácii. V pojme nekonečného súcna vrcholí metafyzické pýtanie sa a naša teológia tento prirodzene nadobudnutý pojem naplní obsahmi, ktoré pochádzajú zo zjavenia, lebo v rámci metafyziky ostáva pojem „nekonečného súcna“ relatívne prázdny ([6], 21 – 22). V transcendentnom pojme súcna ako takého (*ens inquantum ens*) je vymedzený tak horizont nášho prirodzeného poznania Boha, ako aj

³⁸ JÁN DUNS SCOTUS, *In Metaph. Prol. n. 16 – 18, Oph. III 7 – 9*: „... si omnes homines natura scire desiderant, ergo maxime scientiam maxime desiderabunt... Maxime autem dicuntur scibilia dupliciter: vel quia primo omnium sciuntur sine quibus non possunt alia sciri; vel quia sunt certissima cognoscibilia. Utroque autem modo considerat ista scientia maxime scibilia. Haec igitur est maxime scientia, et per consequens maxime desiderabilis... maxime scibilia primo modo sunt communissima, ut ens in quantum ens, et quaecumque consequuntur ens in quantum ens... alia specialiora non possunt cognosci nisi illa communia prius cognoscantur. ... igitur 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.“

špecifickosť zjavených teologických právd. Takto „ sú obe vedy – teológia i metafyzika – autonómne a zároveň komplementárne“ ([2], 150).

LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *Metafyzika*. Praha: Rezek 2003.
- [2] BOULNOIS, O.: *Duns Scot: La rigueur de la charité*. Paris: Éditions de CERF 1998.
- [3] COPLESTON, F.: *History of Philosophy*. Vol. II. London: Search Press – New Jersey: Paulist Press 1950.
- [4] FLOSS, K. – NEJESCHLEBA, T.: *Úvod do latinskej filozofickej terminologie a četyby*. Univerzita Palackého: Olomouc 2000.
- [5] HONNEFELDER, L.: Die zwei Quellen scotischen Denkens. Franziskanische Spiritualität und aristotelische Wissenschaft. In: Lackner, F. (ed): *Zwischen Weisheit und Wissenschaft. Johannes Duns Scotus im Gespräch*. 45. Heft, 2003.
- [6] HONNEFELDER, L.: *Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster: Aschendorff 1979.
- [7] HONNEFELDER, L.: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. Hamburg: Meiner 1990.
- [8] CHABADA, M.: Teológia ako praktická veda podľa Jána Duns Scotu. In: *Studia theologica*, 23, 2006.
- [9] CHABADA, M.: Problém vedeckosti teológie podľa Jána Duns Scotu. In: *Studia theologica*, 27, 2007.
- [10] CHABADA, M.: Jednoznačnosť pojmu súcna a možnosť poznania Boha. In: *Filozofia*, roč. 62, 2004, č. 1.
- [11] KLUXEN, W.: Tomáš Akvinský, jsooucn a jeho principy. (Prel. V. Frei.) In: KARFÍK, F. – NĚMEC, V. – VILÍM, F. (ed.): *Křesťanství a filozofie. Postavy latinské tradice*. Praha: Křesťanská akademie 1993.
- [12] MACHULA, T.: Teologie jako věda? In: Gallus, P. – Macek, P. (ed.): *Teologická věda a vědecká teologie*. Brno: CDK 2006.
- [13] NEJESCHLEBA, T.: „Redukující“ povaha filozofie Bonaventury z Bagnoregia. In: BONAVENTURA: *Jak přivést umění zpět k teologii. Váš učitel je jeden, Kristus*. (Prel. T. Nejeschleba.) Praha: OIKOYMENH 2003.
- [14] NOVÁK, L.: Scotova náuka o pojmu jsooucn a spor o její interpretaci v barokním scotismu. In: *Filozofický časopis*, roč. 52, 2004, č. 4.
- [15] OTISK, M.: *Metafyzika jako věda. Ibn Sína a Ibn Rušd ve scholastické diskusi*. Praha: FILOSOFIA – Nakladatelství Filozofického ústavu AV ČR 2006.
- [16] SOUSEDÍK, S.: *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci*. Praha: Vyšehrad 1989.
- [17] WOLTER, A. B.: *The Transcendentals and Their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*. New York: The Franciscan Institute St. Bonaventure 1946.
- [18] ZIMMERMANN, A.: *Ontologie oder Metaphysik?* Leiden – Köln: E. J. Brill 1965.

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