JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH
TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA FILOSOFIE A RELIGIONISTIKY

Bakalářská práce

KRITIKA ANALOGIE POJMU JSOUCNA U JANA DUNSE SCOTA

Vedoucí práce: Mgr. Daniel Heider, Ph.D.
Autor práce: Jan Straka
Studijní obor: Humanistika
Ročník: 5.

© 2011

Prohlašuji, že svoji bakalářskou práci jsem vypracoval samostatně pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu citované literatury.

Prohlašuji, že v souladu s § 47b zákona č. 111/1998 Sb. v platném znění, souhlasím se zveřejněním své bakalářské práce, a to v nezkrácené podobě elektronickou cestou ve veřejně přístupné části databáze STAG provozované Jihočeskou univerzitou v Českých Budějovicích na jejích internetových stránkách.

V Českých Budějovicích 30. března 2011 ……

podpis

Děkuji vedoucímu bakalářské práce Mgr. Danielu Heiderovi, Ph.D.
za cenné rady, připomínky a metodické vedení práce.

Obsah

Úvod 8

1. Realistická teorie pojmu 8

1.1 Realita nezávislá na našem poznání 8

1.2 Formální a objektivní pojem 10

2. Analogie pojmu jsoucna 11

2.1 Analogie podle Aristotela 12

2.1.1 Jsoucno vypovídající se mnoha způsoby 12

2.1.2 Aporie rodu 13

2.1.3 Shrnutí 14

2.2 Analogie podle Jindřicha z Gentu 14

2.2.1 Jsoucno nevymezitelné a jsoucno nevymezené 14

2.2.2 Iluminační teorie poznání 16

2.2.3 Shrnutí 17

3. Jan Duns Scotus a jeho kritika analogie 17

3.1 Jednoznačný pojem 18

3.2 Argumenty ve prospěch jednoznačnosti 19

3.2.1 Argument z jistoty jsoucna jako jsoucna 20

3.2.2 Argument epistemologický 22

3.3 Nerodové chápání jsoucna a pojmy Boha a substance 28

3.3.1 Vypovídání pojmu jsoucna „in quid“ a „in quale“ 28

3.3.2 Pojem nekonečného jsoucna 30

4. Shrnutí Scotovy argumentace 34

4.1 Logika nezná analogické pojmy 34

4.2 Je skutečně nutná aktuální distinkce na straně věci? 37

4.3 Jednoduchost Boha 39

Závěr 40

Prameny a literatura 41

Úvod

Již Aristotelés hovořil o člověku jako o tvoru, který ze své přirozenosti touží po vědění. Odnepaměti lidé hledají odpovědi na různé otázky, které jim přináší svět, jenž je obklopuje, v němž žijí. S neutuchající horlivostí se neustále snaží dobrat smyslu světa, rozpoznat jeho povahu a strukturu a nahlédnout principy, o které se veškerá skutečnost opírá a na jejichž základě by byli schopni ji vysvětlit. Zdrojem nepřeberných poznatků a odpovědí, aktuálních i pro dnešního člověka, je tradiční scholastická metafyzika. Tradice, jež byla utvářena po dlouhá staletí a jejíž základy se nachází již v myšlenkách předsokratovských filosofů.

Nejvýznamnější stopu při formování středověké (nejen) metafyziky zanechalo dílo jedinečného řeckého filosofa, Aristotela ze Stageiry. Je možné říci, že uchopení metafyziky jako vědy přichází až ruku v ruce s jeho průnikem do středověké Evropy. Dílo Filosofovo, jak Aristotela scholastikové většinou nazývali, si však svou cestu nehledalo vůbec jednoduše. Výrazně se začalo rozšiřovat až 12. století, ale ještě ve století předešlém byl latinský západ obeznámen pouze se dvěma jeho díly – *Kategoriemi* a spisem *O vyjadřování* – díky Boethiovým překladům. K výraznému rozšíření Aristotela došlo až zásluhou postupně stále užšího styku s arabským světem. Právě arabští myslitelé sehráli významnou zprostředkovatelskou roli, ať už pomocí překladů samotného Aristotela, nebo svými komentáři k jeho dílu.

Ve 13. století již byla latinského západu známa všechna Aristotelova klíčová díla a jejich arabské komentáře, a mohlo tak na tomto základě dojít k dalšímu kreativnímu budování vlastních filosofických systémů. Pokud se jedná o uchopení metafyziky jako vědy, byli latiníci postaveni před problém, který rozpoutal v jejich řadách velkou diskuzi. Aristotelés totiž ve své *Metafyzice* přisuzuje této vědě hned několikero předmětů a cílů.[1] Určení jejího předmětu kolísá především mezi dvěma body: mezi (1) ontologickým pojetím metafyziky a (2) teologickým

[1] ARISTOTELÉS, *Metafyzika*, I 980a – 983a; II 993 – 995a; IV 1003a – 1005b; VI 1025b – 1026a XI 1060b – 1064b

pojetím. Tedy vymezením metafyziky (1) jako vědy o jsoucnu jako jsoucnu a (2) jako vědy o nejdokonalejším jsoucnu, tzn. o Bohu.[2]

Mezi dva nejvýznamnější arabské autory, kteří nejvíce ovlivnili diskuzi o předmětu metafyziky, patří velký metafyzik a též přírodovědec a lékař Avicenna (Ibn Sína) a filosof, právník a lékař Averroes. Každý z nich se přiklonil k jinému názoru Aristotela. Zatímco Avicenna určil jako předmět metafyziky jsoucno jakožto jsoucno, Averroes se přiklonil k teologickému pojetí metafyziky.[3] Právě v návaznosti na myšlenky těchto dvou arabských filosofů se ontologické pojetí a teologické pojetí metafyziky stalo pro scholastické filosofy „*dvěma body, mezi kterými hledají svá řešení*“.[4]

Jeden z nejvýznamnějších představitelů scholastiky Jan Duns Scotus (1266 – 1308), jehož myšlenky jsou především námětem této práce, se přiklonil k názoru Avicenny. Považoval metafyziku za vědu, jež se zabývá jsoucnem jakožto jsoucnem a jeho transcendentálními určeními. Scotus rozlišuje transcendentální určení trojího typu. Prvním jsou tzv. *konvertibilní vlastnosti*, vlastnosti, které jsoucno nutně doprovázejí: „jedno“, „dobré“, „pravdivé“. Druhým jsou tzv. *transcendentální disjunkce,* které jistým způsobem jsoucno rozdělují. Jedná se vždy o dva pojmy, které jsou spojeny spojkou „nebo“, např. „konečný nebo nekonečný“. Třetím typem jsou *čisté dokonalosti,* např. moudrost, poznání apod. Bůh není podle Scota předmětem metafyziky, ale jejím cílem, metafyzika má podat důkaz jeho existence.[5]

---

[2] Tato Aristotelova „schizofrenie“ při vymezení předmětu metafyziky se přikládá okolnostem vzniku tohoto jeho stejnojmenného díla. Aristotelés totiž není autorem tohoto díla, přesněji řečeno, není autorem jeho uspořádání. To provedl až několik století po jeho smrti Andronikos Rhodský. Jednotlivé texty zřejmě vznikaly v dlouhém časovém rozmezí, zachycují pravděpodobně posuny v autorových názorech a předkládaných řešeních.

[3] Podrob. k recepci Aristotelova učení a vlivu arabských filosofů na myšlení latinského západu: OTISK, M., *Metafyzika jako věda.* Praha: Filosofia 2006; DE LIBERA, A., *Středověká filosofie.* Přel. M. Pokorný. Praha: OIKOYMENH 2001, především s. 355 – 363. Příp. též SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989 s. 83 - 84

[4] CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 118

[5] Podrob. SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s. 85 - 108

V této práci se budeme zabývat jednou z nejvýznamnějších otázek metafyziky, zda je pojem jsoucna analogický či jednoznačný. Klademe si za cíl především prozkoumat argumentaci Jana Dunse Scota ohledně jsoucna, na níž tedy bude kladen největší důraz. Jedná se především o jeho hlavní argumenty ve prospěch jeho jednoznačnosti. Dále se pokusíme vyložit konsekvence, které přijetím jednoznačnosti nastaly a způsob, jakým je náš autor vyřešil.

Cestu k primárním textům jsme si hledali především přes jeho překlady, ať již do češtiny (slovenštiny), nebo angličtiny, kde to text umožňoval, byly překlady srovnávány s původním latinským textem. Nejpřínosnějším v tomto směru byl Chabadův překlad části Scotova díla *Lectura*, ve slovenštině: Ján Duns Scotu *O poznatelnosti Boha,* a anglické překlady významných pasáží ze Scotova díla, jak jsou otištěny v: A. Frank a A. B. Wolter *Duns Scotus, Metaphysician.* Důležitými zdroji informaci se pro nás staly též Sousedíkova studie *Jan Duns Scotus. Doctor Subtilis a jeho čeští žáci* a studie Chabadova *Ján Duns Scotus. Základné znaky jeho metafyziky a epistemológie.*

Text je rozčleněn do čtyř částí, z nichž první dvě jsou jakousi přípravou půdy pro část třetí, na kterou je kladen nevětší důraz. V prvních dvou částech bude postupně představena *realistická teorie pojmu* a základ Scotovy kritiky, tedy analogie pojmu jsoucna. Ve třetí části pak seznámíme čtenáře se Scotovými argumenty ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna a s obtížemi, které přijetí jednoznačnosti přinášejí a jakým způsobem je Duns Scotus řeší. Čtvrtá část shrne nejdůležitější aspekty Scotovy argumentace a pokusí se poukázat na určité problémy s ní spojené.

1. Realistická teorie pojmu

Dříve, než přejdeme k samotné „diskusi“ o analogii, resp. jednoznačnosti pojmu jsoucna, má, dle našeho názoru, své opodstatnění vytvoření určitého rámce pro náš následný výklad, aby se čtenář lépe orientoval v daném problému. Tímto rámcem máme na mysli *realistickou teorii pojmu,* která čtenáři přinese náhled toho, jaký význam má ve scholastické tradici termín „pojem“.

Při výkladu *realistické teorie pojmu* budeme vycházet z příspěvku L. Nováka *Analogický pojem po Scotovi?*[6] a z Novákova a Dvořákova *Úvodu do logiky aristotelské tradice.*[7]

1.1 Realita nezávislá na našem poznání

Na pozadí této teorie pojmu se nachází jisté předpoklady: realita je chápána (1) jakožto jsoucí sama v sobě bez ohledu na naše poznání, (2) jakožto vstupující do našeho poznání. A konečně (3) rozum je pokládán za specifickou poznávací schopnost, odlišnou od smyslů (přestože na nich závislou), jež zachycuje obecnou a nutnou skutečnost. Jinými slovy, realita jest, aniž by námi musela být poznána, své bytí by měla, i kdybychom schopnost poznávat neměli. Z uvedeného vyplývá, že nejsme jakýmisi „tvůrci“ reality, kteří ji svými poznávacími schopnostmi nějakým způsobem modelují. Naopak, naše poznáni je ryze receptivní činností. Dále, realita umožňuje, aby se stala předmětem našeho poznání, vstupuje do něj a vtiskuje mu svou formu, takzvaně je informuje. Jinak řečeno, poznávající subjekt nějakým způsobem přijímá formu poznávaného.[8] Třetím předpokladem *realistické teorie pojmu* je, jak je výše uvedeno, pojetí rozumu jako svébytné poznávací schopnosti. Takovéto pojetí rozumu poukazuje na tu skutečnost, že se

[6] NOVÁK, L., *Analogický pojem po Scotovi?,* In: DVOŘÁK, P. (ed.) *Analogie ve filosofii a teologii*, Brno: CDK, 2007, s. 141 - 162

[7] NOVÁK, L.; DVOŘÁK, P., *Úvod do logiky aristotelské tradice.* Č. Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, s. 36 - 58

[8] Tím, že poznávající přijímá formu poznávaného, nechceme říct, že se tak poznávající reálně stává poznávaným (např. když vidíme kočku, že bychom se skutečně stali kočkou), vše se odehrává výhradně na intencionální úrovni a na „úrovni forem“ – forma poznávajícího je obohacena formou poznávaného.

naše poznání neomezuje pouze na vnímání reality v její konkrétnosti a nahodilosti. Jak si každý jistě uvědomuje, jsme schopni poznávat také obecné a nutné aspekty skutečnosti, a tato činnost je hájemstvím právě našeho rozumového poznání, a nikoliv toho smyslového, omezeného jen na partikulární a nahodilé vlastnosti reality.

Pokud je realita zcela na našem poznání nezávislá a pokud do našeho poznání nějakým způsobem vstupuje, je mu zpřítomněna, je třeba objasnit, jakým způsobem se tomu tak děje, nebo lépe řečeno, skrze co je realita našemu rozumu zpřítomněna. Toto něco zpřítomňující reálné věci našemu rozumu musí mít povahu znaku, jelikož právě *„znak (znamení) je totiž cokoliv, co nějak zpřítomňuje (reprezentuje) pro poznání ještě něco jiného než sebe sama“*.[9] Navíc, aby v rozumu mohlo dojít k uchopení skutečnosti, tento znak musí být aktem samotného rozumového poznání. Tento akt se nazývá pojem.

Pojem, jako základní úkon rozumového poznání, má tedy povahu znaku, ovšem znaku, který musí splňovat určité podmínky – musí se jednat o tzv. formální znak přirozený. Než ve výkladu pokročíme dále, je nutné, abychom si význam termínu „přirozený formální znak“ vysvětlili.

V aristotelsko-scholastické tradici jsou znaky podle své povahy tříděny na: *přirozené a konvenční* a na *formální a instrumentální*. *Přirozený znak* je takový, který je s označovaným předmětem svázán svou povahou, je s ním tedy svázán nutně. Naproti tomu *konvenční znak* je s předmětem, který označuje, svázán zcela nahodile, na základě konvence. Dále, *instrumentální znak* je schopen předmět zpřítomnit pro poznání jen tehdy, když je sám poznán. U *formálního znaku* je tomu naopak, formální znak nemusím být sám předem poznán, aby předmět pro poznání zpřítomnil.

Z uvedeného vyplývá, že pojem je nutně přirozeným formálním znakem. Pokud bychom tvrdili, že pojem je znakem instrumentálním, nebyli bychom schopni obhájit, že náš rozum nějakým způsobem vůbec poznává, jak je možné nahlédnout, jakmile si uvědomíme povahu instrumentálního znaku. Pokud by byl

[9] NOVÁK, L.; DVOŘÁK, P., *Úvod do logiky aristotelské tradice.* Č. Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, s. 38

pojem instrumentálním znakem, nemohl by dát poznat předmět, aniž by byl sám poznán. Aby byl sám poznán, musel by být rozumu zpřítomněn dalším pojmem, ten však, jsa znakem instrumentálním, by ke svému zpřítomnění potřeboval další pojem atd. až do nekonečna. Obdobně lze uvažovat i o té alternativě, kdybychom měli za to, že pojem je znakem konvenčním. (1) Konvenční znak nikdy nemůže být formální. Formální znak a konvenční znak jsou totiž dvě neslučitelné entity, jak vyplývá z jejich odlišných povah probíraných výše. Konvenční znak je s předmětem svázán nahodile, pouze na základě konvence, a to odporuje tomu, aby mohl nějaký konvenční formální znak vůbec existovat. A (2) konvenční znak sám o sobě daný předmět nereprezentuje, aby jej reprezentoval, musí být nejprve poznána daná konvence. Tedy pojmy uvažované jako konvenční znaky nás opět uvrhují do nekonečného regresu.

1.2 Formální a objektivní pojem

Doposud jsme o pojmu hovořili jako o přirozeném formálním znaku, *„který reprezentuje skutečnost pro naše rozumové poznání, tj. pro myšlení.“*[10] Takto uvažovaný pojem, je však jedním typem pojmu, jedná se o tzv. *pojem formální*. Dle názoru realistů však pro vysvětlení našeho rozumového poznání postulování pouze formálního pojmu nepostačuje. Tato teze se zakládá na pojetí naší rozumové poznávací schopnosti, z něhož vyvstává následující otázka: Pokud náš rozum poznává zcela obecné aspekty skutečnosti, jakým způsobem do něj vstupují reálné věci, jež jsou zcela individuální a konkrétní? Musí být rozdíl mezi tím, jak jsou věci o sobě a jak se „objevují“ v našem rozumovém poznání. Tedy musí být rozdíl „*mezi reálným bytím věcí a jejich bytím intencionálním, které mají díky tomu, že jsou předměty našich intencionálních aktů, tj. formálních pojmů“*.[11]

[10] NOVÁK, L., *Analogický pojem po Scotovi?*. In: DVOŘÁK, P. (ed.) *Analogie ve filosofii a teologii*. Brno: CDK, 2007, s. 143
[11] Tamtéž, s. 143

Věc, nakolik jest v našem rozumu, se nazývá *objektivní pojem.* Z realistického předpokladu, že do našeho rozumu vstupuje realita o sobě, vyplývá, že objektivní pojmy musí být samotnými věcmi. Ovšem ne jak jsou reálně, ale jak jsou intencionálně, nakolik jsou naším rozumem pojaty. Rozum si předměty, které uchopuje, určitým způsobem přizpůsobuje. Poznává je do té míry, nakolik jsou abstraktní a obecné. Toto přizpůsobení předmětu je v tradici nazýváno *totální abstrakcí.*

Aby rozum mohl tento úkon vůbec vykonat, musíme předpokládat určitou vnitřní strukturovanost předmětů. Musí v nich existovat, řekněme, různé stránky, které jsme s to od sebe odlišit. Tyto stránky jsou realistickou školou nazývány *metafyzickými částmi.* Např. v Sókratovi můžeme rozlišit metafyzickou část *živočich,* metafyzickou část *rozumový* nebo metafyzickou část *filosof.* Abstrakce spočívá ve schopnosti rozumu uchopit jednu metafyzickou část a od jiných odhlédnout. Daná metafyzická část je ovšem v konkrétním předmětu srostlá s ostatními metafyzickými částmi, mezi něž patří také jeho individualita. Aby se stala daná metafyzická část abstraktní, musí ji rozum od ostatních částí oddělit. A především, aby se stala obecnou, rozum ji abstrahuje (odděluje) i od individuality daného předmětu. Je však nutné mít na paměti, že se nejedná o žádnou reálnou přeměnu předmětu. Abstrakce probíhá pouze na intencionální úrovni. *„Předmět se nezmění ve své reálné existenci, ale pouze nakolik je poznán, nakolik je myšlen, nakolik se stává předmětem formálního pojmu – nakolik získává intencionální bytí“.*[12]

2. Analogie pojmu jsoucna

Nyní, ve chvíli, kdy jsme si určili rámec, z jehož perspektivy bude na problém především nahlíženo, nebrání nám již nic v tom, abychom vyložili základ nauky o analogii pojmu jsoucna. Pro naše potřeby však postačí jen velmi stručný výklad *teorie analogie*, jelikož zamýšlený rozsah této práce nám nedovoluje se jí zabývat

[12] NOVÁK, L.; DVOŘÁK, P., *Úvod do logiky aristotelské tradice.* Č. Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, s. 45

hlouběji. I přesto nám tato naše „cesta po povrchu“ poskytne dostatečný náhled této teorie, abychom mohli následně přejít k její kritice, kterou ve své argumentaci vystavěl Jan Duns Scotus.

2.1 Analogie podle Aristotela

2.1.1 Aristotelovo jsoucno vypovídající se mnoha způsoby

Základ pro chápání pojmu jsoucna jako analogického se nalézá v Aristotelově *Metafyzice*. Na několika místech tohoto díla je možné nalézt větu, jež ovlivnila scholastické diskuse o povaze pojmu jsoucna zcela zásadním způsobem: „Jsoucno se vypovídá mnoha způsoby“.[13]

Tato teze je vyložena v 7. kapitole V. knihy *Metafyziky*, ve které Aristotelés rozlišuje čtyři způsoby vypovídání jsoucna:[14] 1) *Jsoucno v akcidentálním smyslu*, jsoucno, které přináleží jsoucnu o sobě. Jinak řečeno nachází se pouze s jiným jsoucnem. Řekneme-li o nějakém člověku, že je spravedlivý, např.: „Petr je spravedlivý.“ O tomto určení („je spravedlivý“) můžeme říct, že je, jen proto, že je určením něčeho jsoucího o sobě, kterému náleží nahodile. 2) *Jsoucno ve smyslu „bytí podle kategorií;* každá věc, která jest, je něčím a musí se vypovídat podle kategorií. 3) *Jsoucno ve významu být/nebýt pravdivé,* kdy slovo „je“ znamená „je pravda“. Vezmeme-li si opět výrok „Petr je spravedlivý“, je možné jej vyjádřit i tímto způsobem: „Je pravda, že Petr je spravedlivý“. Tímto významem jsoucna se však metafyzika nezabývá, neboť podle Aristotela pravdivost či nepravdivost nespočívá ve věcech, ale ve výrocích, které o věcech predikujeme. 4) *Jsoucno podle možnosti a skutečnosti.* Tedy podle toho, zda je určité schopnosti skutečně používáno, nebo zda pouze mluvíme o uzpůsobení k této činnosti. Např. „Petr je

[13] ARISTOTELÉS, *Metafyzika, VII 1028a 10nn.*. Přel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství Rezek 2008, s. 165. Viz též *Metafyzika, I 992b 18 – 19* (s. 62) a *V 1017a 7nn.* (s. 130)

[14] GRAESER, A., *Řecká filosofie klasického období.* Přel. M. Petříček. Praha: OIKOYMENH 2000, s. 291 – 292. Viz též RICKEN, F., *Antická filosofie.* Přel. D. Mik. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002, s. 94 – 96.

vidoucí“ může znamenat, buď že Petr skutečně zrovna něco vidí, nebo že Petr má schopnost vidět.

Všechny významy jsoucna, jak jsou uvedeny výše, jsou Aristotelem chápány podle určité ústřední perspektivy, kdy se v prvním, základním smyslu vypovídá jsoucno o substanci, o ostatním (např. o akcidentech) se jako o jsoucnu hovoří pouze proto, že je substance[15]; neboť jak říká první kapitola VII. knihy *Metafyziky: „Poněvadž se však (jsoucno) vypovídá tolika způsoby, je zřejmé, že prvním z nich je co je, čímž se označuje podstata.“*[16] Vypovídání jsoucna ve vztahu na jeden základní význam Aristotelés přirovnává ke způsobu, jakým se vypovídá pojem „zdravý“. Zdravým je v původním smyslu pouze člověk, zdravý však může být i pokrm (ale jen ve smyslu, že zdraví udržuje), stejně tak je zdravý lék (ten ve smyslu zdraví působící), a konečně i krev může být zdravá (je znakem zdraví)[17] Jsoucno se tedy vypovídá analogicky. Takovýto způsob vypovídání pojmu jsoucna slouží Aristotelovi k tomu, aby se vyhnul tzv. *aporii rodu.*

2.1.2 Aporie rodu

Aporiemi neboli těžkostmi se Aristotelés zabývá ve III. knize své *Metafyziky*, kde ukazuje, že jsoucno nemůže být rodem, tvrdí, že „*ani jedno, ani jsoucno nemůže být rodem věcí; vždyť druhové rozdíly každého rodu musí jak být, tak i každý rozdíl musí být jeden; je však nemožno, aby se buď druhy rodu anebo rod bez druhu vypovídaly o příslušných druhových rozdílech. A tak kdyby jedno nebo jsoucno byly rodem, nemohla by ani jsoucnost, ani jedno být rozdílem“.*[18] Aristotelés zde řeší otázku, zda by vůbec bylo možné jsoucno považovat za jeden z nejvyšších rodů. Jak je z citovaného úryvku patrno, takováto myšlenka je pro tohoto antického filosofa nepřípustná. Pokud by, podle Aristotela, jsoucno bylo

[15] GRAESER, A., *Řecká filosofie klasického období.* Přel. M. Petříček. Praha: OIKOYMENH 2000, s. 294
[16] ARISTOTELÉS, *Metafyzika, VII 10283a 14 – 15.* Přel. A. Kříž. Praha: Nakladatelství Rezek 2008, s. 165
[17] Tamtéž, *IV 1003a 33 – b 10,* s. 94
[18] Tamtéž, *III 998b24-27,*. s. 81

rodem, nemohly by být jsoucny druhové diference, jelikož rody se o svých diferencích nemohou vypovídat.

Odpověď na otázku, proč se rody nemohou vypovídat o diferencích, můžeme nalézt v *Topikách.* Nepřípustnost vypovídání rodu a diferenci plyne z toho, že *„rod se nevypovídá o rozdílu, nýbrž o tom, o čem se vypovídá rozdíl, např. ‚živočich' o člověku a o býku a o ostatních živočiších… Kdyby se totiž o každém jednotlivém rozdílu mohl vypovídat ‚živočich', vypovídalo by se o druhu mnoho živočichů; neboť druhové rozdíly se vypovídají o druhu. Mimoto všechny rozdíly by pak byly buď druhy nebo jedinci, kdyby byly živočichy… "*[19] Tedy jinými slovy, kdyby se rod vypovídal o druhové diferenci, vypovídal by se o témže druhu vícekrát, mezi druhem (jenž je rodem spolu s diferencí vymezen) a diferencí by nebyl žádný rozdíl.

2.1.3 Shrnutí

Aristotelés chápe jsoucno jako pojem nadřazený deseti kategoriím, nejvyšším rodům. Dále, jsoucno se o všem, co je mu podřazeno, vypovídá vícero způsoby, nevypovídá se o věcech jednoznačně, ale nikoliv ani mnohoznačně, nýbrž analogicky, a to tím způsobem, jakým se vypovídá např. predikát „zdravý". Jedná se o tzv. *analogii atribuce*, o analogii atribuce hovoříme tehdy, když se *vedlejší analogát* kauzálně vztahuje k *analogátu hlavnímu.* V Aristotelové případě se jsoucno prvotně vypovídá o substanci, jelikož právě substance je schopná bytí sama o sobě. O všem ostatním se mluví jako o jsoucnu v návaznosti na substanci.

2.2 Analogie podle Jindřicha z Gentu

2.2.1 Jsoucno nevymezitelné a jsoucno nevymezené

Teorie analogie pojmu jsoucna, kterou ve svém díle vyložil Jindřich z Gentu, je analogií „z jiné perspektivy", než analogie Aristotelova. Nyní se nebudeme

[19] ARISTOTELÉS, *Topiky, VI 144a 36 – b3*. Přel. A. Kříž. Praha: Academia 1975

zabývat pojmem jsoucna jakožto nadřazeným deseti kategoriím, ale budeme se zabývat otázkou, zda je možné náš pojem jsoucna, získaný skrze naše poznání, pravdivě predikovat o Bohu.

Jindřich si klade otázku, zda tím, že jsoucno budeme považovat za společný pojem pro Boha i stvoření, není ohrožena transcendentnost Boha. V odpovědi na tuto otázku Jindřich rozlišuje dva významy termínu „jsoucno"; jinými slovy, podle něj termín „jsoucno" označuje dva pojmy. Prvním pojmem je jsoucno nevymezitelné (ens indeterminatum negative) a druhým jsoucno nevymezené (ens indeterminatum privative): *„Je nutné rozlišit, že ono nevymezení (jsoucna) je jiné, pokud je vztaženo na Boha, a jiné, pokud je vztaženo na stvoření, má dva významy. V prvním případě se vypovídá nevymezitelně, v druhém nevymezeně".*[20]

Pojem nevymezitelného jsoucna je možné vypovídat pouze a jen o Bohu. Bůh, jakožto nekonečné a nejdokonalejší jsoucno, vylučuje jakékoliv vymezení, nemůže být vymezen ani aktuálně, ani potencionálně. Tato aktuální nevymezenost může být vyjádřena pouze pomocí pojmu jsoucna nevymezitelného, i když je jím vyjádřena jen nedostatečně. Druhý pojem, pojem jsoucna nevymezeného, lze vypovídat naopak pouze o stvořeních. Tento pojem je totiž nevymezen pouze co do aktuálnosti, nevylučuje však možnost vymezení. Jinak řečeno, od jakéhokoliv vymezení je abstrahován, ale nevylučuje je.[21]

Z uvedeného vyplývá, že „a*nalogický pojem jsoucna v sobě shrnuje vlastně pojmy dva: jeden z nich je vlastní Bohu, druhý stvořeným věcem".*[22] Jak je tedy možné, že tyto dva pojmy považujeme za pojem jeden? Podle Jindřicha z Gentu jsou si tyto pojmy natolik podobné, že je nejsme schopni rozlišit a vnímáme je

[20] HENR. GAND., *Summa a. 21 q. 2,* ed J. Badius Ascensius, Paris 1520, 124vP – 125rQ: Intelligendum tamen quo illa indeterminatio alia est respectu Dei, a talia respectu esse creaturae, quia duplex est indeterminatio, una negative, altera vero privative dicta (cit. podle CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 137)

[21] SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s. 78 – 79. Viz též CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 119 - 120

[22] SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s. 79

jako jeden analogický pojem.[23] Jelikož *„nejobecnější pojem jsoucna primárně označuje Boha, sekundárně stvoření,“*[24] je analogický na základě atribuce.

2.2.2 Iluminační teorie poznání jako východisko analogie Jindřicha z Gentu

Pokud si uvědomíme, jakou povahu jsme při výkladu *realistické teorie pojmu* přiřkli našemu rozumovému poznání, musíme dojít k názoru, že se teorie poznání Jindřicha z Gentu, jestliže o pojmu jsoucna uvažuje takovým způsobem, jakým činí, musí opírat o zcela jiné základy.

Nejprve si stručně připomeňme, jak na naše rozumové poznání nahlíží realistická škola, jejímž zástupcem je i Jan Duns Scotus: rozumové poznání je specifickou formou poznávací schopnosti, která postihuje obecné vlastnosti reality, která je ale závislá na poznání smyslovém. Tento předpoklad je možné vyjádřit i takto: není nic v rozumu, co nebylo ve smyslech. Naše rozumové poznání vychází ze smyslového poznání, tedy z poznání konkrétního a nahodilého, a skrze abstrakci získává obecné pojmy.

Nyní se vraťme k Jindřichovi z Gentu. Podle jeho názoru náš rozum, jakožto závislý na smyslech, nemůže dojít k jistému poznání bez zvláštní účasti Boha, zvláštní iluminace. Pravdu chápe jako shodu stvořeného obrazu s obrazem nestvořeným. Stvořeným obrazem jsou myšleny jakési obecné pojmy získané ze stvořených věcí, nestvořeným pak jsou ideje v samotné boží mysli. Abychom byli schopni dosáhnout jistoty v poznání, musí být náš rozum „pozvednut“ samotným Bohem.[25]

Pouze na základě teorie poznání takovéhoto druhu by Jindřich z Gentu mohl obhájit své pojetí analogie pojmu jsoucna. Problém se objevuje především

---

[23] CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 120

[24] HENR. GAND., *Summa a. 21 q. 2,* ed J. Badius Ascensius, Paris 1520, 124rJ: …ens communissime dictum primo significat Deum, secundario creaturam. (cit. podle CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 138)

[25] FRANK, W. A.; WOLTER, A. B., *Duns Scotus, Metaphysician, Purdue: Purdue University Press 1999,* s. 165

v souvislosti s pojmem vypovídaným pouze o Bohu (pojem nevymezitelného jsoucna).[26] Jak bychom pojem nevymezitelného jsoucna mohli získat? Jindřich z Gentu by se mohl odvolat právě na boží iluminaci.[27] S pojmem vypovídaným o stvoření (pojmem nevymezeného jsoucna) žádný problém není, je možné odpovědět, že byl získán abstrakcí ze jsoucen přístupných smyslům.

2.2.3 Shrnutí

Jindřich řeší konceptem analogie pojmu jsoucna naprostou odlišnost Boha od stvoření. Především analogickým vypovídáním zachraňuje boží jednoduchost, nesloženost. Boží jednoduchost je zachráněna tvrzením, že pojem jsoucna, který se vztahuje k Bohu je jiný, než ten, který se vztahuje ke stvoření. Jedná se o pojmy dva, které jsou analogické. Pokud by pojem jsoucna náležel jednoznačně jak Bohu, tak stvoření, museli bychom připustit určitou složenost v Bohu, jelikož by pak musel obsahovat jak něco, co je možné vypovídat jen o Bohu (nějakou nekonečnou dokonalost) a zároveň by obsahoval něco, co lze přisoudit Bohu a stvoření zároveň, což je pro Jindřicha nemyslitelné. Jak jsme si již ukázali, ta skutečnost, že náš rozum může získat pojem jsoucna, který náleží jen Bohu a je naprosto odlišný od pojmu jsoucna získaného ze stvoření, se zakládá na jistých epistomologických předpokladech.

3. Jan Duns Scotus a jeho kritika analogie

Jan Duns Scotus chápal pojem jako formální znak[28], tedy znak, který to, co označuje, označuje svou povahou, nemůže se tedy jednou vztahovat na to, a podruhé na něco jiného.[29] Analogický pojem je tudíž pro Scota nepřijatelný. Je

[26] Problém je vynesen na světlo pouze na základě realistického úhlu pohledu, tedy pokud vycházíme z předpokladu, že veškeré naše rozumové poznání je závislé na smyslech a získává své poznatky abstrakcí z konkrétních věcí. Blíže budeme o tomto problému hovořit při výkladu jednoho ze Scotových argumentů ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna.

[27] SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s. 79

[28] O formální znaku jsme blíže hovořili v kapitole 1.1

[29] SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s. 79

toho názoru, že pojem je vždy jeden a vždy označuje pouze sobě odpovídající realitu.

3.1 Jednoznačný pojem

Prvním krokem k vyvrácení analogických pojmů, který Scotus učinil, byla definice jednoznačného pojmu, jež zní následovně: *„A aby nevzniklo nedorozumění, co se týče smyslu slova jednoznačný, poznamenávám, že budu nazývat jednoznačným každý takový pojem, který je natolik jeden, že jeho jednota stačí ke kontradikci, když se ten pojem vypoví kladně a záporně o nějakém předmětu, a stačí také k tomu, aby ten pojem byl středním termínem v sylogismu, tak že kdykoliv dojde v závěru ke spojení krajních termínů pojmem, který je takovýmto způsobem jeden, toto spojení se vyvozuje bez logické chyby ekvivokace“.*[30]

Jednoznačnost pojmu je vymezena na základě logických zákonů, je podrobena principu sporu. V prvním kroku je vyžadována jednota významu, aby nebylo možné o jednom subjektu tento pojem vypovídat kladně a zároveň jej negovat. Kdykoliv bychom tak učinili, vzniknul by spor. Mějme však na paměti, že se pohybujeme na rovině pojmů, ne na rovině slovních výrazů. Jako příklad si vezměme víceznačné slovo „matka“: Pokud bychom řekli „toto je matka“ a „toto není matka“ vzniknul by spor pouze v případě, pokud bychom v obou těchto výrocích referovali k pojmu „matka“, jenž označuje ženu, která nás porodila. Kdybychom však v každém z těchto výroků měli na mysli pokaždé něco jiného, jednou ženu, která nás porodila, a podruhé železnou součástku, spor by nevzniknul.

[30] *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q. 1-2 n. 26, ed. Vat. III str. 18: Et ne fiat contentio de nomine univocationis, univocum conceptum dico, qui ita est unus quo eius unitas sufficit ad contradictionem, affirmando et nagando ipsum de eodem, sufficit etiam pro medio syllogistico, ut externa unita in medio sic uno sine fallacia aeyuivocationis concludantur inter se uniri. (cit. podle: FRANK, W. A.; WOLTER, A. B., *Duns Scotus, Metaphysician, Purdue: Purdue University Press,* s. 108*;* pokud nebude uvedeno jinak, vždy citujeme na základě textu *Ordinatia*, jak je otištěn v této knize, budeme tedy uvádět jen číslo strany, na které se příslušný text nachází.)

V druhém kroku je jednoznačný pojem vymezen jako takový, který je schopen zajistit v sylogismu vztah vyplývání. Takový pojem nesmí mít více významů. Vezměme si například takovýto sylogismus: Kohout je uzávěr potrubí

Po naší zahradě běhá kohout ___

Po naší zahradě běhá uzávěr potrubí

Evidentně je závěr vyvozený z premis nesmyslem. Termín „kohout" je v každé z premis použit vždy v jiném významu, což pro korektní fungování vztahu vyplývání není možné připustit. [31]

Scotovo vymezení jednoznačného pojmu je založené na logickém zákonu principu sporu, jenž je základem vztahu kontradikce a vztahu vyplývání v sylogismu. Pokud určitý pojem Scotova kritéria splňuje, je jedním pojmem jednoznačným, pokud tomu tak není, vlastně vůbec o jednom pojmu hovořit nelze, jelikož porušením principu sporu se jednota rozpadá. Analogické pojmy jsou tímto uvrhnuty na druhou kolej. Není možné, aby analogické pojmy Scotova kritéria nesplňovaly, pak by totiž jejich zastánci jen stěží mohli obhájit jejich použitelnost v základních logických vztazích.[32] Tento problém však nyní ponecháváme stranou, naším primárním záměrem je prozkoumat Scotovu argumentaci ve prospěch jednoznačného vypovídání pojmu jsoucna.

3.2 Argumenty ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna

Jak jsme zmínili již v úvodu, metafyzika, jak ji pojímá Scotus, je vědou o jsoucnu jakožto jsoucnu a zároveň má být vědou, která zprostředkuje důkaz existence Boha, toto je jejím cílem. Aby mohla být vůbec nějaká řeč o Bohu pro člověka možná, odmítá přijmout pozici Jindřicha z Gentu, že pro Boha a stvořené věci máme ve skutečnosti pojmy dva, které jsou analogické. Scotus je naopak toho názoru, že musíme být schopni dosáhnout nějakého pojmu, který je

[31] CHABADA, M., *K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsa Scota.* In: DVOŘÁK, P. (ed.) *Analogie ve filosofii a teologii.* Brno: CDK, 2007, s. 121 - 122

[32] NOVÁK, L., *Analogický pojem po Scotovi?.* In: DVOŘÁK, P. (ed.) *Analogie ve filosofii a teologii.* Brno: CDK, 2007, s. 145

jednoznačný vůči Bohu i stvoření, jenž by nám poskytnul základ pro možnost pravdivé predikace o Bohu. Tímto pojmem je podle Scota právě pojem jsoucna.[33]

Scotus podal několik argumentů ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna, v této práci se však budeme zabývat pouze dvěma prvními argumenty, argumentem z jistoty jsoucna jako jsoucna a argumentem epistomologickým.[34]

3.2.1 Argument z jistoty jsoucna jako jsoucna

Ve svém prvním argumentu, kterým dokazuje jednoznačnost pojmu jsoucna, se Scotus odvolává „*na běžnou zkušenost, která je bezprostředně zřejmá každému poznávajícímu: že pojmy, o kterých máme jistou, jsou odlišné od těch pojmů, o kterých pochybujeme. Ve skutečnosti jsou takovéto pojmy v mysli poznávajícího mentálně rozlišitelné*“.[35]

Tento Scotův argument zní následovně: *„Každý rozum, který má jistotu ohledně jednoho pojmu a má pochybnost ohledně jiných, má pojem, o kterém si je jistý, jenž je odlišný od těch pojmů, o kterých pochybuje… avšak lidský rozum si v nynějším stavu[36] může být jistý, že Bůh je jsoucnem, a zároveň být na pochybách, zda je jsoucnem konečným či nekonečným, stvořeným či nestvořeným; proto se pojem jsoucna vypovídaný o Bohu od těchto daných pojmů liší. Ačkoliv je v nich zahrnut, není osobě ani jedním z nich, a proto je jednoznačný.“*[37]

---

[33] INGHAM, M. B., DREYER, M., *The philosophical vision of John Duns Scotus.* Washington: The Catholic University of America Press 2004, s. 40 – 41

[34] K výkladu všech argumentů viz INGHAM, M. B., DREYER, M., *The philosophical vision of John Duns Scotus.* Washington: The Catholic University of America Press 2004, str. 38 - 51

[35] INGHAM, M. B., DREYER, M., *The philosophical vision of John Duns Scotus.* Washington: The Catholic University of America Press 2004, s. 41

[36] „Nynější stav“ („pro statu isto“) je stav padnuté přirozenosti. Tak je ve scholastické tradici nazýván náš pozemský život. Stav padnuté přirozenosti následoval po stavu vytvořené přirozenosti samotným Bohem a předchází stavu obnovené přirozenosti. Viz CHABADA, M. *Ontologické implikácie teórie poznania u Jána Dunsa Scota.* In: *Teologické studie roč. 7, 2006, č. 2,* s. 5

[37] *Ordinatio,* I d. 3 p. 2 q. 1-2 n. 27, ed. Vat. III str. 18: „*Omnis intellectus ceres de uno conceptu et dubius de deversis, habet conceptum de quo est ceres alium a conceptibus de quibus est dubius … Sed intelectus viatoris potest esse ceres de Deo quo sit ens, dubitando de ente finito vel afinito, creato vel increato; ergo coceptus intis de Deo est alius a conceptu isto et illo, et ita neuter ex se it in utroque illorum includitur; igitur univocus.“* (s. 108 - 110)

Aby podpořil první premisu, opírá se Scotus o nutnou schopnost našeho rozumu rozlišit pojmy, o kterých panuje jistota, od pojmů, které jsou pochybné, abychom vůbec byli schopni dosáhnout jistého poznání. Kdyby neexistoval vůbec žádný pojem jistý, rozlišitelný od pojmů pochybných, pak bychom byli nuceni pochybovat o všech pojmech.[38] Slovy samotného autora: „*Jistý pojem není tentýž jako pojem pochybný, a proto se buď jedná o pojem odlišný (což navrhujeme), anebo se nejedná o pojem vůbec, ale pak bychom nemohli mít jistotu a žádném pojmu"*.[39]

Roli pojmu, který stojí za všemi pochybnostmi, pro náš rozum může sehrát právě pojem jsoucna (jak lze nahlédnout s ohledem na druhou premisu Scotova argumentu): nejsme si jisti, zda je Bůh jsoucnem konečným či nekonečným, jsme si však jisti, že pojem jsoucna osobě je v obou výpovědích[40] zahrnutý. Jistota o pojmu jsoucna tedy stojí za všemi pochybnostmi, které máme o pojmech, které jej určitým způsobem specifikují. Bez ohledu na predikaci zůstává pojem jsoucna identický, osobě není jsoucno ani konečné, ani nekonečné.[41]

Druhou premisu Scotus dokazuje na základě historického sporu filosofů o prvním principu. Každý z těchto filosofů si byl jist, že první princip je jsoucno, ať již za první princip považovali vodu nebo oheň. Kdybychom spor těchto filosofů pozorovali, jejich rozdílné názory na přirozenost prvního principu by nás sice dokázaly uvrhnout v pochybnost, zda je prvním principem toto nebo jiné jsoucno, že je jsoucnem, bychom si však jisti být nepřestali. Např. kdyby bylo vyvráceno, že oheň je prvním principem, naše původní jisté uchopení ohně jako jsoucna by nedoznalo změn. Pouze by bylo dokázáno, že není jsoucnem prvním. Jinými slovy, naše pochybné uchopení ohně (tj. jako prvního jsoucna) v sobě jistý pojem jsoucna zahrnovalo, jelikož jsme si i po odstranění pochybného nepřestali

[38] INGHAM, M. B., DREYER, M., *The philosophical vision of John Duns Scotus.* Washington: The Catholic University of America Press 2004, s. 42

[39] *Ordinatio,* I d. 3 p. 2 q. 1 – 2 n. 28, ed. Vat. III s. 18: „*Probatio maioris, quia nullus idem conceptus est ceres et dubius; ergo vel alius, quod est propositum, vel nullus – et tunc non erit certitudo de aliquo conteptu."* (s. 110)

[40] Tedy ve výpovědích: „Bůh je konečné jsoucno" a „Bůh je nekonečné jsoucno"

[41] CHABADA, M., *K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsa Scota.* In: DVOŘÁK, P. (ed.) *Analogie ve filosofii a teologii.* Brno: CDK, 2007, s. 122

být jisti ohněm jako jsoucnem. Jinými slovy, jistý a jednoznačný pojem jsoucna se za pochybnými pojmy skrývá, jsme schopni jej od pochybných odlišit, tzn., že není ani jedním z nich, je v nich však zahrnut jako neměnný a stálý základ našeho poznání.[42]

Autor posléze vznáší proti vlastnímu argumentu námitku, jejíž pomocí by se jej mohl snažit vyvrátit Jindřich z Gentu. Tato námitka přepokládá, že jednoznačný pojem není vůbec potřebný. Každý z filosofů měl totiž ve své mysli dva velmi podobné pojmy, které se zdají být jedním, jen na základě jejich analogického vztahu; obdobně jako se vypovídají dva velmi podobné pojmy o stvořených věcech a o Bohu.[43] Námitka tohoto typu se však podle Scota míjí účinkem, lze ji vyvrátit jednoduchou úvahou: *„Proti tomu je však možné namítnout, že pokud přijmeš tuto výmluvu, zdá se, že tím je znemožněno každé dokazování jednoty jednoznačného pojmu. Jestliže řekneš, že „člověk" je jeden pojem náležející Sokratovi a Platonovi, pak by někdo mohl toto odmítnout a prohlásit, že se jedná o pojmy dva, které se pouze zdají být jedním na základě jejich velké podobnosti".*[44]

3.2.2 Argument epistemologický

Druhý argument ve prospěch jednoznačnosti otevírá Scotus těmito slovy: *„V nynějším stavu vznikají v lidském rozumu všechny reálné pojmy přirozenou*

[42] *Ordinatio,* I d. 3 p. 2 q. 1 – 2 n. 28, ed. Vat. III s. 18: *„Quilibet philosophus fuit certus, illud quo posuit primum principium, esse ens, - puta unus de igne et alius de aqua, certus erat qoud erat ens … nam aliquis videns philosophos discordare potuit esse certus de quocumque quo aliquis posuit primum principium, esse ens, et tamen propter contrarietatem opinionum eorum potuit du-bitare utrum sit hoc ens vel illud. Et tali dubitaci si fieret demonstrativ concludens vel destruens aliquem conceptum inferiorem, puta quo ignis non erit ens primum sed aliquod ens posterius pri-mo ente, sed salvaretur in illo conceptu particulari probato de igne – et per hoc probatur propositio, supposita in ultima consequentia rationis, quae fuit quo ille conceptus certus qui est ex se neuter dubiorum, in utroque istorum salvatur.* (s. 110)

[43] INGHAM, M. B., DREYER, M., *The philosophical vision of John Duns Scotus.* Washington: The Catholic University of America Press 2004, s. 43

[44] *Ordinatio,* I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 30, ed Vat. III s 20: *„…contra hoc videtur esse quo tunc ex ista evasione videretur destructa omnis via probandi unitatem alicuius conceptus univocam: se enim dicis hominem hebere unum conceptum ad Socrtem et Platonem, negabitur tibi, et dicetur quod sint duo, sed ‚videntur unus' propter magnam similitudinem.".* (s. 110)

cestou jen pomocí toho, co na náš rozum kauzálně působí. To jsou fantasmata (představy) neboli předměty jimi zpřítomňované a činný rozum. Tedy v našem rozumu vznikají přirozenou cestou jen takové jednoduché pojmy, které mohou vzniknout silou těchto činitelů. Avšak silou činného rozumu a představy nemůže vzniknout žádný takový pojem, který by nebyl jednoznačný vůči předmětu, který je zpřítomněn představou, nýbrž by byl úplně jiný, s oním jednoznačným pouze analogický. Během pozemského života nemůže tedy v lidském rozumu žádný takový analogický pojem přirozenou cestou vůbec vzniknout.“[45]

Co onou *přirozenou cestou vznikání pojmů* náš autor myslí, lépe nahlédneme, pokud se vrátíme k první kapitole této práce, ve které jsme vyložili *realistickou teorii pojmu.* Podle této teorie jsou základem veškerého poznání naše smysly, ty však realitu postihují co do její konkrétnosti. Náš rozum je však schopen postihnout i vlastnosti věcí, které jsou ryze obecné. Rozumové poznání je závislé na smyslovém, předměty vstupují do našeho rozumu tak, jak ve skutečnosti jsou, rozum je však schopen si věci určitým způsobem transformovat, a to tak aby je mohl pojmout co do jejich obecnosti, vytváří si objektivní pojmy. Tato transformace předpokládá určitou vnitřní strukturovanost předmětů a schopnost rozumu ji rozlišit, což se děje skrze úkon abstrakce. Kdy uchopením jedné metafyzické části odhlížíme od částí ostatních, především od metafyzické části individuality. Rozlišení věci na jednotlivé části pomocí abstrakce však není reálné. Musíme mít na paměti, že se tak děje pouze na intencionální úrovni.

Jakou mají metafyzické části povahu? Scotus, jenž je striktním zastáncem receptivity rozumu, tvrdí, že rozlišení na jednotlivé formality[46] musí předcházet naše poznání. Rozum podle něj nemůže rozlišit to, co není rozlišeno již ve

[45] *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q 1- 2 n. 35, ed. Vat. III s. 21: *„Secundo principaliter argou sic: nullus conceptus realis causatur in intellectu viatoris naturaliter nisi ab his quae sunt neturaliter motiva intellectus nostri; sed illa sunt fantasma, vel obiectum relucens in phantasmate, et intellectus agens; ergo nullus conceptus simplex naturaliter fit in intellectu nostro modo nisi qui potest fieri virtue istorum. Sed conceptus qui non esset univocus obiecto relucenti in phantasmate, sed omnio alius, prior, ad duem ille habeat analogiam, non potest fieri virtute intellectus agentis et phantasnatis; ergo talis conceptus alius, analogus qui ponitur, naturaliter in intellectu viatoris numquam erit.“* (s. 112)

[46] Formalita = metafyzická část

skutečnosti. Nejedná se však o reálnou distinkci, reálná odlišnost formalit by znamenala rozpad identity individua. Tudíž se musí jednat o distinkci, jež sice existuje nezávisle na našem rozumu, ale je menší než reálná. Jednotlivé metafyzické části nejsou rozlišitelné smysly a nejsou oddělitelné ani fyzicky. Není možné si představit, že bychom mohli např. ze Sókrata reálně, fyzicky „vytáhnout" jeho živočišnost. Jednotlivé formality jsme schopni rozlišit toliko intencionálně. Tento typ distinkce Scotus nazývá *formální distinkcí na straně věci (distinctio formalis a parte rei).*[47]

Stále jsme však neodpověděli na otázku, proč musí být podle Scota každý obecný pojem získaný abstrakcí pouze jeden a jednoznačný vůči svému předmětu. Proč tomu tak je, si ukážeme na základě příkladu Lukáše Nováka[48] Příkladu neidentity a jistého druhu identity, která panuje mezi dvěma individui stejného rodu, avšak odlišného druhu. Že se dvě individua od sebe liší, je evidentní, jsou individuálně odlišná, liší se numericky (Např. Petr se liší od své kočky Micky). Základem jejich odlišnosti jsou dvě naprosto odlišné metafyzické části, jejich *individuální diference* (*Petrovitost* a *Mickovitost).* Dále se liší také druhově, můžeme v nich nalézt další dvě odlišné metafyzické části, tentokrát tzv. *specifické diference* (rozdíly *rozumový* a *kočkovitý*). Jejich esence přesto obsahuje společnou metafyzickou část – jak Petr, tak Micka jsou oba živočichy. Tato metafyzická část tedy nemůže být základem jejich ne-jednoty. Formalita společná dvěma individuím, jak se aktuálně v každém z nich nachází, se přesto vždy musí nějak lišit. Je totiž v každém z nich aktuálně spojena s odlišnými specifickými a individuálními diferencemi. *Živočišnost* v Petrovi a v Micce je jiná, v každém z nich „zindivizuovaná" – ve skutečnosti se jedná o dvě *živočišnosti.* Jestliže bychom byli schopni tyto dvě *živočišnosti* od všech diferencí oddělit, staly by se *živočišností* jednou. Obecný pojem „živočich", který označuje tuto abstrahovanou živočišnost, by pak bylo možné vypovědět jak o Petrovi, tak o jeho kočce zároveň a naprosto jednoznačně. Jinak řečeno, obecný pojem živočicha by byl jednotný

[47] NOVÁK, L., *The Scotist Theory of Univocity.* In: *Studia Neoaristotelica*, roč. 3, 2006, č. 1, s. 24
[48] Tamtéž, str. 25

a označoval jednoznačně jednu formalitu, která se nachází v obou těchto individuích. Pravdivě by o nich mohl být vypovídán celým svým obsahem. Předpokladem je však naprostá abstrakce od diferencí, tzv. *abstrakce skrze precizi (abstractio per precisionem)*. Podle našeho autora jsme opravdu schopni takovouto abstrakci provézt, jak ukazuje následující výklad.

Scotus rozlišuje dva typy poznání, *konfuzní* a *distinktní.* Konfuzním poznáním získáváme tzv. *jednoduché pojmy (conceptus simplex)*. Jednoduchý pojem je produktem smyslové představy (fantazmy) a činného rozumu, např. pojem „člověk". Mluvíme tedy o pojmu, který nebyl podroben „precizi"[49], z toho důvodu je pojmem složeným, rozlišitelným dále na svůj rod (živočich) a druhovou diferenci (rozumový). Složenost jednoduchého pojmu se ukáže právě na základě distinktního poznání. V analýze jednoduchých pojmů však nelze pokračovat do nekonečna. Podle Jana Dunse se nakonec dojde k *úplně jednoduchým pojmům (conceptus simpliciter simplex)*, které již dělitelné na žádné dřívější nejsou. Jedná se o pojem jsoucna a o pojmy posledních diferencí, k pojmu úplně vymezitelnému a pojmům úplně vymezujícím. Podle prof. Sousedíka[50] patří mezi poslední diference: heacceita (totost), diference, k nimž dospíváme rezolucí specifických diferencí[51], a vnitřní mody, kterými se ještě budeme zabývat později. Pojem poznaný jako první z hlediska časové následnosti je pojem druhové přirozenosti (např. pojem člověka). Pojem jsoucna je naopak prvním úplně rozlišeně poznatelným pojmem. Jako zcela vymezitelný pojem je společný pro všechny, a tak žádný kviditativní[52] pojem nemůže být rozlišeně uchopen, aniž by byl poznán

[49] Sám Scotus nazýval tento akt „rezoluce", termín „precize" používáme v návaznosti na výše vyložený typ abstrakce.

[50] SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s. 69

[51] Srov. JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha,* N. 122, s. 161: „*Tvrdím tedy, že všechny rozdíly, které jsou brány z esenciálních částí, formálně v sobě obsahují jsoucno, jako například rozumnost, která se bere z rozumové duše, nerozumnost z jiné, protikladné části. Protože však tyto rozdíly esenciálně obsahují jsoucno, nemohou být rozlišené jedním pojmem, který je způsobený jsoucnem; a proto se rozlišují jinými rozdíly. Neboť to, čím je rozumnost spolu s nerozumností formálně jsoucnem, je něco jiného jako to, čím se od něj odlišuje, a tak je to až k poslednímu rozdílu.*"

[52] Kviditativní = esenciální, v předmětu označuje to, co dělá tento předmět takovým, jaký je.

pojem jsoucna. Pojem jsoucna je v každém kviditativním pojmu implicitně zahrnutý.[53]

Všechny naše objektivní pojmy tedy reprezentují vždy sobě příslušnou formalitu. Pouze dvě odlišné formality, jako formální předměty našich pojmů, mohou dát vzniknout dvěma pojmům, jejichž obsahy jsou na sebe navzájem nepřevoditelné. Dva pojmy vždy ukazují na dvě reality. Pokud rozumem nejprve uchopujeme rodový pojem „živočich" z Petra a z jeho kočky a poté rozdíly „rozumový" a „kočkovitý", uchopujeme každým z těchto tří pojmů vždy vlastní formality, které jsou odlišné již před naším rozumovým aktem. Pojem „živočich" a pojem „rozumový" odkazují na dvě odlišné skutečnosti.[54]

Analogické pojmy tedy ve světle abstrakce skrze precizi ztrácí na své síle. Pojem podrobený abstrakci totiž po odlišení od všech diferencí označuje vždy jednu formalitu, nikdy ne vícero formalit. Jedná se o pojem, který je jeden a je jednoznačný. Navíc, pojmu odpovídající formalita je formalitou jsoucna, které je přístupné našim smyslům. Všechny pojmy získáváme na základě spolupráce smyslů a činného rozumu. Tudíž takto získané pojmy nemohou odkazovat k něčemu, co je výlučně božské, v jejichž obsahu není prvek společný Bohu a stvořeným věcem. Společným „jádrem" Boha a stvoření se však pro nás stává pojem jsoucna, získaný abstrakcí ze stvořených předmětů, jenž je zcela jednoduchým, nevymezeným a jednoznačným.

Scotus však netvrdí, že nejsme schopni v našem rozumu vytvořit pojmy, které jsou vypovídány pouze o Bohu. Ve skutečnosti o Bohu mluvíme jako o nejvyšším jsoucnu, nekonečném jsoucnu, nejvyšším dobru apod. Takováto predikace je možná, jelikož *„pojem jsoucna je obsažený v pojmu stvoření; když tedy rozum uchopuje toto jsoucno, například něco bílého nebo kamen, může prostřednictvím výstupu a abstrakce poznat obsah (pojmu) jsoucna a zůstat při něm. Podobně může abstrahovat (pojem) ‚nejvyšší' od této či tamté nejvyšší (věci) a tak poznat,*

[53] CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 125 – 126. Srov. SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s. 67 – 69

[54] CHABADA, M., *K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsa Scota.* In: DVOŘÁK, P. (ed.) *Analogie ve filosofii a teologii.* Brno: CDK, 2007, s. 129

co (pojem) nejvyšší znamená. Může spojit obsah (pojmu) ‚nejvyšší' s obsahem pojmu jsoucno anebo dobrý a tak poznat nejvyšší jsoucno nebo nejvyšší dobro a to samé (platí) také o nekonečném jsoucnu".[55] Boha tedy můžeme jistým způsobem poznat, ale pouze na základě *složených pojmů*, v nichž jsou spojeny pojmy získané abstrakcí z předmětů, jež přirozeně mohou působit na naši poznávací schopnost. Základem umožňujícím takovouto predikaci je však jednoznačný pojem jsoucna společný všem stvořením a Bohu.

Podobně by nám ne-jednoznačné vypovídání pojmu jsoucna podle jiné Scotovy argumentace také znemožňovalo získat si vůbec nějaký pojem substance. *„Neboť kdyby jsoucno neobsahovalo společný pojem, bylo by nemožné, abychom měli pojem substance, jelikož substance nemá vlastní obraz v trpném rozumu, ale pouze pojem jsoucna, který se získává abstrakcí z obrazů akcidentů. Kdyby tedy jsoucno nemělo jeden pojem, neměli bychom vůbec žádný pojem substance, ani všeobecný, ani individuální".*[56] Předpoklad nemožnosti přirozeného poznání substance vysvětluje Scotus na „transsubstancializaci" hostie během eucharistie. [57] Pokud bychom substanci chleba poznávali přímo, věděli bychom, kdy se „pod akcidenty" nachází, a kdy už tam není, čehož schopni nejsme.[58]

---

[55] JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha.* Přel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2006, N. 110, s. 100: *„nam conceptus entis includitur in conceptu creaturae; intellectus igitur in concipiendo hoc ens, ut album aut lapidem, ascendendo et abstrahendo potest cognoscere intentionem entis, ibi sistendo; similiter, potest abstrahere summitatem ab hac summitate et illa, et sic cognoscere Quit sit summum, et coniungere intentionem summitatis intentioni entis vel boni et sic cognoscere summum ens vel bonum, et sic de infinito ente."*

[56] JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha.* Přel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2006, N. 110, s. 148: *„…quia si ens non importaret conceptum comunem, impossibile esset quod haberemus conceptum substantiv, quia substantia non habet propriam speciem in intelectu possibili, sed tantum conceptum entis abstrahendo a speciebus accedentium. Si ergo ens non haberet unum conceptum, nullum conceptum – nec in communi nec in particulari – haberemus de substantia."*

[57] Podle katolické víry se při eucharistii mění podstata vína a chlebu (hostie) v podstatu krve a těla Krista, zachovávají si však akcidenty vína a chlebu.

[58] JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha.* Přel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2006, N. 111, s. 148: *„Probatio assumpti, quo ‚substantia non faciat propriam speciem in intellectu': quia si esset propria species substantiae in intellectu possibili a virtute phantastica, igitur quando ibi esset – vel formaliter vel virtualiter – gigneret speciem suam in intellectu possibili, et quando non in sacramento altaris, quod falsum est."*

Můžeme říci, že s poznáním substance se to má, jako s poznáním Boha. Veškeré poznatky, které o ni máme, získáváme z jejích akcidentálních projevů. Jediný esenciální poznatek, jejž jsme schopni o ní získat, je, že je jsoucnem. Tedy žádný jiný jednoduchý kviditativní pojem, kromě pojmu jsoucna, ohledně substance nemáme. Veškeré pojmy, které vypovídáme výlučně o substancích, jsou *pojmy složené*. Např. Václavu Havlovi můžeme výlučně přisoudit pouze takovéto pojmy: „první prezident ČR", „autor hry Odcházení", apod.

3.3 Nerodové chápání jsoucna a jeho aplikace na Boha a substanci

3.3.1 Vypovídání pojmu jsoucna „in qiud" a „in quale"

Pokud se jsoucno má o veškerenstvu vypovídat zcela jednoznačně, musí se zastánce tohoto tvrzení vyrovnat s jistou obtíží. Duns Scotus byl dobře obeznámen a jako většina jeho současníků přijímal aristotelské diktum *aporie rodu*. Jak jsme si již výše představili, podle této teze není možné, aby bylo jsoucno rodem. V opačném případě by se nemohlo vypovídat o svých diferencích a byli bychom nuceni je považovat za něco nejsoucího, což je absurdní. Jsoucno se tedy o diferencích nutně vypovídat musí. Aristotelés však odmítá, že se tak děje jednoznačně. Pokud se má jsoucno vypovídat jednoznačně a esenciálně o všem, pak tím, čím se jsoucna liší, jsou také jsoucna. Jak by se ale jsoucna mohla lišit jsoucny? Ke každému takovému rozdílu by musel přistoupit další rozdíl, jenž by musel být také jsoucnem. Museli bychom tedy připustit existenci rozdílu dalšího atd. až donekonečna.[59]

Aby se Scotus vyhnul předpokladu, že se jsoucno musí vypovídat jiným způsobem než mnohoznačně či analogicky, a stejně tak bylo možné říci, že všechny rozdíly jsou jsoucí, přijímá dvojí prvenství pojmu jsoucna. Prvenství společnosti a virtuality. Prvenství společnosti má pojem jsoucna na základě

[59] CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 130; viz též SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s. 82

abstrakce, jak jsme si ji představili. Každý *jednoduchý pojem* je možné rozložit na jednodušší pojmy a toto rozkládání pojmů se zastaví u *úplně jednoduchých pojmů,* pojmu jsoucna a pojmů posledních diferencí. Takto získaný úplně jednoduchý pojem je predikovatelný o všech předmětech, které jej obsahují esenciálně, tedy vypovídá se o nich *in quid.*[60]

O všem poznatelném se však jsoucno *in quid* vypovídat nemůže, pokud se chceme vyhnout nekonečnému regresu. Podle Jana Dunse se jsoucno *in quid* nevypovídá o posledních diferencích a o svých konvertibilních vlastnostech.[61]

Na konci naší pojmové analýzy, jak je Scotus přesvědčen, dospějeme vždy k úplně jednoduchým pojmům, které jsou na sebe navzájem nepřevoditelné. Jeden pojem je totiž potencionální (naprosto nevymezené jsoucno), zatímco pojmy druhého typu jsou aktuální (čistě vymezující poslední diference). A jelikož možnost neobsahuje aktualitu, je tomu tak i co se týče těchto dále nedělitelných pojmů. Jsoucno jako potencionální pojem nemůže obsahovat aktuální pojem a naopak. Jsoucno tedy nemůže být esenciálně obsažené v pojmu poslední diference. O svých konvertibilních vlastnostech se jsoucno taktéž nemůže vypovídat esenciálně. Každá vlastnost totiž, říká Duns Scotus, vždy vystupuje jako něco přidaného ke svému subjektu. Nikdy nevystupuje jako něco, co se o subjektu vypovídá esenciálně. Konvertibilní vlastnosti nutně vystupují společně se jsoucnem, jako by byly jeho propria, nejsou však v pojmu jsoucna zahrnuty.[62]

Pojem jsoucna je tedy možné vypovídat o všem poznatelném, ne však *in quid*. Takovým způsobem se pojem jsoucna vypovídá pouze o pojmech rodů, druhů, individuí, jejich esenciálních částech a o pojmu nestvořeného jsoucna. Tyto pojmy tedy esenciálně zahrnují pojem jsoucna, je jim všem esenciálně společný. V tomto případě hovoříme o prvenství společnosti pojmu jsoucna. Existují však pojmy, o kterých lze jsoucno vypovídat pouze jiným způsobem. Jsou buďto esenciálně

[60] CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 130

[61] Konvertibilní vlastnosti jsou ty vlastnosti, které jsoucno nutně doprovázejí – jedno, dobré, pravdivé

[62] JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha.* Přel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2006, N. 101 – 102, s. 140 - 142

zahrnuty v těch, o kterých se jsoucno vypovídá esenciálně, anebo jsou v těchto zahrnuty virtuálně (Něco virtuálně obsahuje něco jiného na jedné straně, když predikát vypovídá něco esenciálně obsaženého v subjektu – tak jako pojem dveří v sobě virtuálně obsahuje pojem obdélníku. Na druhé straně, když se predikát nemůže vypovídat o subjektu esenciálně. Nevyjadřuje nic z jeho esence, ale nutně ji doprovází – např. schopnost smíchu u člověka). Jedná se o prvenství virtuality pojmu jsoucna ve vztahu k posledním diferencím a jeho vlastnostem, o nichž se jsoucno vypovídá nikoliv *in quid,* ale *in quale* – tedy denominativně.[63] Vzájemně se doplňující prvenství společnosti a virtuality zajišťuje jednoznačné vypovídání pojmu jsoucna o všem poznatelném.[64]

3.3.2 Pojem nekonečného jsoucna

Již dříve jsme se zmínili o našich možnostech pro vytváření pojmů náležejících výlučně Bohu. Pojmy jako je: nejvyšší jsoucno, nejvyšší dobro apod. Vždy se jedná o pojmy složené. Náš autor má však za to, že disponujeme jednodušším pojmem. Nejjednodušší pojem náležející Bohu, kterým můžeme disponovat, je podle něj pojem „nekonečné jsoucno". Jak vysvětluje ve 3. distinkci svého spisu *Ordinatio,* tento pojem není vytvořen podobně jako např. pojmy „dobré jsoucno" nebo „pravdivé jsoucno". Termíny „dobrý" nebo „pravdivý" totiž označují pojmy, jež s pojmem jsoucna vystupují jako jeho atribut či vlastnost. Pojem „dobré jsoucno" je vždy možné dále rozlišit. S termínem „nekonečný" se to máš však zcela jinak. To, co jím označujeme, není pojem, ale spíše *vnitřní modus (modus intrinsecus)* daného subjektu, vyjadřující jeho dokonalost. Termín „nekonečné jsoucno", tvrdí Scotus, neoznačuje složený pojem. Naopak, označuje pouze jeden

[63] O denominativním způsobu vypovídání hovoříme tehdy, neodpovídá-li daný predikát na otázku „co věc je?", ale spíše „jak je". V našem případě nemůžeme říct, že poslední diference nebo konvertibilní vlastnost je jsoucno, ale že je jsoucna. Srov. SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s.

[64] *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q 1- 2 n. 137 - 39, ed. Vat. III s. 85 – 87 (s. 120 – 125)

pojem[65], a to pojem něčeho, co je esenciálně jedno. Jedná se o subjekt s určitým stupněm dokonalosti – s nekonečností.[66]

Tento pojem je nejen tím nejjednodušším, ale také tím nejvlastnějším a nejdokonalejším predikovatelným výlučně o Bohu. Nekonečnost se totiž k ostatním dokonalostem v Bohu nemá jako jiná další přidaná dokonalost, jako nějaký k nim odlišný atribut. V každém Božím atributu je jako stupeň jeho dokonalosti. Boží moudrost je nekonečná. Nekonečnost k ní však nic nepřidává, pouze vyjadřuje její dokonalost. Jinými slovy, nemění to, co je, ale spíše vyjadřuje, jakým způsobem je. Navíc, pojem nekonečného jsoucna v sobě virtuálně obsahuje další pojmy, které se vypovídají výlučně o Bohu. Tak jako pojem jsoucna virtuálně obsahuje „dobré" nebo „pravdivé", nekonečné jsoucno obsahuje pojmy nekonečně dobrého či nekonečně pravdivého[67]

Scotovu argumentaci ohledně pojmu nekonečného jsoucna lépe prohlédneme, pokud se více zaměříme na ony *vnitřní mody*. Jakým způsobem na ně máme nahlížet? Na jakém základu je možné tvrdit, že k pojmům jsoucen, o kterých jsou vypovídány, nic nepřidávají, nijak tedy nemění jejich obsah? Nauka o *vnitřních modech* má zásadní význam pro jednoznačné vypovídání pojmu jsoucna. Především co se týče jednoznačného vypovídání vůči Bohu a stvoření. A to nejen pojmu jsoucna, ale veškerých pojmů, které je možné vypovídat o Bohu a stvoření (např. čisté dokonalosti).

Nejprve je nutné si uvědomit, že vnitřní mody patří mezi *poslední diference*. Pojem jsoucna se o nich tedy nemůže vypovídat *in quid*. Není v nich esenciálně zahrnut, „…v*šechno, co formálně obsahuje jsoucno, má nějaké dokonalosti, které jsou mody jsoucnosti a nepatří do pojmu jsoucna."*[68] Vnitřní mody tedy nepatří do

---

[65] neoznačuje však pojem úplně jednoduchý, tzv. conceptus simpliciter simplex

[66] *Ordinatio* I d. 3 p. 1 q 1- 2 n. 58, ed. Vat. III s. 40: „*Tamen conceptus perfectior simul et simplicior, nobis possibilis, est conceptus entis infiniti. Iste enim est simplicior Guam conceptus entis boni, entis veri, vel aliorum similium, quia „infinitum" non est quasi attributum vel passio entis, sive eius de quo dicitur, sed dicit modum intrinsecum ileus entitatis, ita quo cum dico „infinitum ens", non habeo conceptum quasi per akcidens, ex subiecto et passione, sed coceptum per se subiecti in certo gradu perfectionis, scilicet infinitatis…" (str. 116)*

[67] JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha*, Přel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2006, N. 51 – 52, s. 97

[68] Tamtéž, N. 122, s. 163: „*...omnia quae formaliter includunt ens, habenst aliquas perfectiones quae sunt modi entitatis qui sunt praeter conceptum entis."*

obsahu pojmu jsoucna, jsou mimo jeho rámec. Dokonce se podle Scota jedná o zvláštní entity, které samy nemají žádný pojmový obsah, nemohou být chápany na způsob formalit. Proto mohou jsoucno modifikovat, aniž by něco přidaly k jeho pojmovému obsahu. Pojmový obsah zůstane stále tentýž, je pouze vnitřním modem „upraven", získá na jeho základě určitý stupeň dokonalosti.

Je možné říci, že barevnost v bělosti je nekonečná, ale „*jelikož je nekonečná, nemůže být vymezená, a proto ‚ze sebe' obsahuje každou jinou dokonalost bělosti na základě identity. [Neobsahuje je] však formálně, neboť nekonečnost nemění pojem barevnosti, ale činí jej nevymezitelným.*"[69] Tedy opakovaně, *vnitřní modus* není formalitou a jako takový nemá žádný pojmový obsah. K obsahu pojmu daného subjektu nepřináší nic dalšího. V našem případě nekonečná barevnost je stále barevností, nezměnila se v jinou entitu. Je jen vnitřním modem „zintenzifikována".

Pokud vnitřní modus není formalitou, nemůže se od modifikovaného lišit formální distinkcí. Nějaká distinkce je však rozlišovat zřejmě musí. Evidentně jsme schopni abstrahovat např. právě barevnost od její nekonečnosti. Tudíž vnitřní mody musí být také odlišeny nějakou distinkcí, na základě Scotových realistických zásad, kdy vše, co je náš rozum schopen od sebe odlišit, je aktuálně (nikoliv reálně) odlišeno již v samotných věcech. Taková distinkce podle Jana Dunse opravdu existuje, je však menší než distinkce formální, náš autor ji nazývá *distinkcí modální*.

Představme si např. pojem „nekonečná moudrost". Tato dokonalost (moudrost) a její vnitřní modus (nekonečnost) nejsou do takové míry identické, že bychom nebyli schopni pojmout jednu bez druhého. Naopak, je opravdu možné pojímat moudrost nezávisle na tom, zda je nekonečná, či konečná. Nějaká distinkce se mezi nimi tedy nalézá. O reálné distinkci však řeč být nemůže. V realitě od sebe moudrost a její modus odlišit nemůžeme, tak jako můžeme odlišit Sókrata a Platóna. Ale nemohou být od sebe odlišeny ani formálně. Nejedná se o dvě

[69] JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha,* Přel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2006, N. 127, s. 168: „*...ex hoc quo infinita est non potest determinaci, et ita includet omnem aliam perfectionem albendis ex se secundum indentitatem, non tamen formaliter, quia infinitas non mutuat rationem coloreitatis, sed facit quo non sit determinabilis.*"

formality, které by mohly dát základ vzniknout dvěma rozlišeným a adekvátním[70] pojmům. Přesto tato dokonalost není se svým vnitřním modem identická, tyto dvě entity jsou naopak od sebe odlišené, ale na základě distinkce menší než formální. Nemůžeme totiž říci, že pojem „nekonečná moudrost" a pojem této dokonalosti samotné označuje v realitě jedno a to samé.[71]

Nauka o vnitřních modech aplikovaná na samotný pojem jsoucna nám umožňuje lépe pochopit, proč jej Scotus může považovat za nerodový a přesto jednoznačný pojem. Ve chvíli, kdy o Bohu mluvíme jako o nekonečném jsoucnu a o stvoření jako o konečném jsoucnu, může se nám na první pohled zdát, že jsoucno se skutečně chová jako rodový pojem. Rodový pojem, který se na základě přistupujících diferencí dělí na nekonečné a konečné. Z čehož by vyplývalo, že v Bohu je reálně něco společného jemu a stvoření. Takové tvrzení ale ústí k nežádoucímu závěru. Pokud by tomu tak bylo, v Bohu by se vyskytovala složenina a byla by ohrožena jeho transcendentnost. Takovýmto způsobem ale nemůžeme podle Scota na problém nahlížet. Jsoucno rodovým pojmem být nemůže, vnitřní mody konečnosti a nekonečnosti, dle výše vyloženého, nemohou přidávat k obsahu pojmu jsoucna nic dalšího, jelikož modus není formalitou. Samotný pojem jsoucna je stále tentýž.

Ve skutečnosti jsou Bůh a stvoření *primo diversa.* Formalita společná Bohu a stvoření neexistuje, konečnost a nekonečnost je neslučitelná. Pojem jsoucna predikovatelný jednoznačně o Bohu a stvoření je výsledkem abstrakce, tudíž se jedná o pojem zcela nevymezený. Vůči určením „konečný" a „nekonečný" je zcela indiferentní. Není ani jedním z nich. Může se však nedokonale vztahovat jak k jsoucnu nekonečnému, tak k jsoucnu konečnému. Jedná se o neadekvátní pojem, nevyjadřuje tedy zcela ani formalitu Boha (nekonečného jsoucna), ani formalitu

[70] Adekvátní pojem je takový, který celou svou povahou označuje zcela svůj subjekt – jako pojem „živočich" označuje v Sókratovi živočišnost, jednu ze v Sókratovi rozlišitelných formalit. Neadekvátní pojem takto nečiní. Srov. CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 134

[71] K vnitřním modům a modální distinkci srov.: SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989, s.72-73 a INGHAM, M. B., DREYER, M., *The philosophical vision of John Duns Scotus.* Washington: The Catholic University of America Press 2004, s. 37

stvoření (konečného jsoucna), od vnitřních modů konečnosti a nekonečnosti odhlíží. Bůh a stvoření jsou sice jsoucna, ale jsoucna naprosto odlišná, přesto jsme schopni se dobrat určitého základního elementu, který je jim společný – univerzálního, naprosto neurčitého a neadekvátního pojmu jsoucna.[72]

Dříve, než přejdeme k závěrečnému shrnutí Scotvy argumentace, je nutné, abychom z perspektivy nauky o vnitřních modech prozkoumali též vypovídání pojmu jsoucna vzhledem k substanci a akcidentům. Jedná se opět o jsoucna zcela odlišná, *„když se jsoucno vypovídá o substanci a akcidentu, substance má něco formálně, co není formálně jsoucností, ale modem bytí. Jinak…by se to shodovalo s jiným rozdílem na základě toho, že jsou jsoucny, a neodlišovalo by se na základě něho, ale na základě něčeho jiného… Proto máme na mysli ty rozdíly, kterými jsoucno sestupuje k podstatě a k akcidentu a které nejsou formálně jsoucnostmi, ale mody jsoucnosti, když řekneme, že jsoucno se dělí na substanci a akcident jako bytí per se a bytí ‚v jiném'."*

Schopnost bytí o sobě a *schopnost bytí pouze v jiném* jako odlišné vnitřní mody ale nebrání jednoznačnému vypovídání pojmu jsoucna vzhledem k substanci a vzhledem k akcidentům. Stále přece jsme schopni je označit pojmem jsoucna oproštěným abstrakcí od všech diferujících určení, stejně jako v případě jeho vypovídání o Bohu a stvoření.

4. Shrnutí Scotovy argumentace

Ve svém shrnutí se pokusíme stručně ještě jedenkrát představit Scotovu argumentaci s přihlédnutím k jejím hlavním bodům a na závěr poukážeme na podle našeho názoru některá problematická místa

4.1 Logika nezná analogické pojmy

Jan Duns Scotus přistupoval k problému vypovídání pojmu jsoucna především jako logik. Svou precizní logickou analýzou nezanechal analogickým pojmům

[72] CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, s. 134 - 135

žádné místo pro uplatnění. Takové pojmy považoval za víceznačné a jako takové pro naše pravdivé poznání nepoužitelné. Kladl důraz na jednoduchost a jednoznačnost veškerých pojmů, které získáváme pomocí činného rozumu z extramentálních jsoucen, které jsou mu přístupny pomocí smyslů. Jazykovým termínům ovšem mnohoznačnost neupíral. Každý si je z vlastní zkušenosti vědom, že jeden jazykový výraz může mít více významů (např. „kohout“ nebo „koruna“). V predikaci však takovýto termín vždy označuje jeden pojem jako svůj význam. Jednou hovoříme o koruně jako o měně, jednou jako o znaku královské moci. Pojmy se ale takto chovat nemohou, vždy jeden pojem označuje jen jednu sobě odpovídající realitu. Neoznačují jednou tuto skutečnost a podruhé jinou – označují sobě příslušnou realitu celou svou povahou, jedná se o formální znaky. Jestliže chceme našemu rozumovému poznání ponechat jistou míru autonomie, v tom smyslu že je považujeme za schopné pojímat realitu takovou, jaká ve skutečnosti je, nemáme jinou možnost. Musíme na pojmy nahlížet jako na formální znaky. V opačném případě bychom byli nuceni připustit, že realitu o sobě rozumem nepoznáváme, ale spíše že ji náš rozum modeluje a projikuje do ní něco, co se v ní ve skutečnosti nenalézá. Všechny naše obecné pojmy by byly pouhou fikcí.

Pokud se týká pojmu jsoucna, nejedná se o nějaké zvláštní druh pojmu. I tento pojem se vypovídá o své příslušné realitě pouze jednoznačně. Podle Dunse Scota se dokonce jedná o takový pojem, který se jednoznačně vypovídá naprosto o všem. I když ne zcela dokonale, jak jsme si ukázali v předešlé kapitole. Všechny pojmy je možné postupnou analýzou rozlišit až k samotnému pojmu jsoucna, který můžeme pojmout bez všech diferujících určení, tzv. od nich odhlédnout. A takovýto zcela prostý pojem následně vypovídat o všech extramentálních jsoucnech, v nichž mu odpovídá určitý společný aspekt, zcela jednoznačně. Pojem jsoucna je tedy transcendentálním pojmem, vypovídá se o všem a nemá žádný sobě nadřazený pojem – naše pojmová analýza se zastavuje právě při něm.

Přesto může „*metafyzika, která je jedna a zabývá se jsoucnem, tvrdit, že jsoucno není jednoznačné, protože má menší základní jednotu, co se týče jednoty jeho pojmu…, tak říká metafyzik: ‚Všechna jsoucna se vypovídají ne v jednom*

smyslu, ale ve vztahu k jednomu'. A proč říká ‚ve vztahu k jednomu'? – Tvrdím, že stejně tak jako je v rodě jeden druh přiřazený jinému jako míra (jak například čerň k bělosti), a proto se druhy barev mohou vypovídat ‚ve vztahu k jednomu', tak jsou i všechna akcidentální jsoucna přiřazována substanci, která je jejich mírou, a proto se vypovídají ‚ve vztahu k jednomu', přesto podle logického zkoumání se vypovídají v jednom významu a mají jeden společný pojem, a to pojem jsoucna. Proto [z toho] nevyplývá, že jsoucno v nich nemá jeden význam, stejně jako nevyplývá, že barevnost nemá jeden význam v bělobě a černi."[73]

Je snad tedy podle našeho autora jednoznačnost a analogie nějakým způsobem slučitelná? Pokud citovanou pasáž Scotova textu blíže prozkoumáme, zjistíme, že do jisté míry snad ano. Ale pouze za předpokladu, že se vztahují na různé roviny. Toto její bližší prozkoumání nám pomůže také shrnout základní koncepci Scotových myšlenek.

Jak již víme, substance se vyznačuje *schopností bytí o sobě*, akcidenty naopak *schopností bytí pouze v jiném*, v tomto smyslu je substance měrou akcidentů. Je možné říci, že akcidenty mají své bytí díky substanci. I když se substance a akcidenty na tomto základě od sebe odlišují, dle výše vyloženého jsme schopni v nich nalézt určitý společný element. Jejich odlišnost tkví v jejich různých způsobech neboli modech bytí, substance a akcidenty mají různé dokonalosti. Od těchto modů bytí jsme ale schopni abstrahovat a získat oběma společný pojem jsoucna. Substance a akcidenty ale nejsou reálně jedním jsoucnem, mají však reálně něco společného.

V jistém smyslu lze pak pojem jsoucna vypovídat o substanci a akcidentech analogicky, primárně o substanci a sekundárně o akcidentech. Termín „jsoucno"

[73] JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha*, Přel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2006, N. 117 – 118, s. 154 - 156: *„...metaphysica, quae una es tet de ente, potest dimere quod ens non sit univocum, quia minorem uniatem fundamentalem habet quantum ad unitatem sui conceptus ... sic metaphysicus dicit quod ‚omnia entia dicuntur non secundum unuď sed ad unum'. Et quare dicit ‚ad unum'? - Dico quod sicut in genere una species attribuitur alteri ut mensura, ut nigredo Albenini, et ideo spicies coloris possunt dici ad unum, ita etiam omnia entia accidentia attribuuntur substantiv, quae est mensura zrum, et ideo dicuntur ad unuď, licet secundum considerationem logicam dicantur secundum unam rationem et halant unuď conceptum communem, ut conceptum entis. Unde non sequitur quod ens non sit unius rationis in eis, sicut non sequitur qoud coloreitas non sit unius rationis in albo et nigro."*

označující výlučně substanci totiž skutečně má jiný význam, než pokud jím označujeme výlučně akcident. Proto mluvíme v metafyzice o analogii, jelikož obsah pojmu jsoucna odpovídající substanci a podruhé odpovídající akcidentu je přeci jen nějak odlišný. Je modifikovaný pokaždé jiným modem, je pojmem jsoucna s určitou dokonalostí. V návaznosti na Scotovu nauku si je ale třeba uvědomit, že v tomto případě neoznačujeme termínem „jsoucno" zcela jednoduché pojmy, lze je dále rozlišit – na pojem jsoucna a jeho vnitřní modus (např. pojem substance na „jsoucno" a „schopné bytí o sobě"). Jen na základě tohoto finálního rozlišení skutečně získáme pravý význam termínu „jsoucno", nám již známý pojem jsoucna indiferentní vůči jakémukoliv rozlišení, který je pak základem veškeré predikace a společný všemu poznatelnému. Obdobným způsobem lze uvažovat o jsoucnu ve chvíli, kdy hovoříme o Bohu a stvoření.

Krátce lze základní body Scotovy argumentace shrnout takto: (1) Důraz na jednoduchost a jednoznačnost pojmů. (2) Pojem jako takový označuje sobě příslušnou realitu vždy celou svou povahou. (3) Pojem jsoucna se o veškerých extramentálních jsoucnech vypovídá zcela jednoznačně jako (4) naprosto nevymezený, jednoduchý a ke všem diferujícím určením indiferentní. (5) Veškeré naše pojmy, které můžeme aplikovat výlučně na Boha a substanci, jsou pojmy složené. Aby byla aplikace těchto pojmů možná a srozumitelná, musí existovat jednoduchý pojem, který je jednoznačný jak vůči Bohu a stvoření, tak vůči substanci a akcidentům.

4.2 Je skutečně nutná aktuální distinkce na straně věci?

Přestože jsou nám Scotovy myšlenky velmi blízké, především již jejich základ. Tedy chápání světa skrze brýle realismu, který realitu pojímá jako svébytnou a nezávislou na našem poznání, která je sama strukturovaná a tuto její strukturu jsme schopni poznat.

Co se týče strukturovanosti samotných extramentálních jsoucen, která je předpokladem tvorby našich obecných pojmů, zaujal Scotus přísně receptivistické stanovisko. Již víme, že pro poznání strukturovanosti jednotlivých věcí

předpokládal nutnou aktuální (menší než reálnou) distinkci mezi jednotlivými metafyzickými částmi, tzv. *formální distinkci na straně věci*. Je však skutečně nutná?

Dle našeho názoru tomu tak není, extramentální jsoucna mají sice určitou strukturu, můžeme v nich rozlišit vícero metafyzických částí. Např. v určitém člověku můžeme rozlišit metafyzickou část *rozumový, živočich, moudrý, učitel* a samozřejmě i jeho *individualitu.* Přestože je můžeme od sebe rozlišit, nejsou odlišné reálně, pokud by tomu tak bylo, rozpadla by se jednota individua. Proto jsme tyto metafyzické části s to rozlišit pouze na intencionální úrovni. Potud se s názorem našeho autora nijak nerozcházíme. Pokud jsme tuto distinkci jednotlivých metafyzických částí ale schopni provézt pouze na úrovni intencionální, proč bychom měli přijímat aktuální rozlišení již ve věcech? A je skutečně možné jakoukoliv již aktuální distinkci považovat za nikoliv reálnou? Jakým způsobem může být umenšena, aby tomu tak bylo? Tuto otázku by bylo vhodné prozkoumat na základě dalších Scotových textů, které jsme neměli k dispozici, či textů jeho následovníků.

K intencionálnímu rozlišení metafyzických částí by přesto, dle našeho názoru, dostačovala pouhá možnost rozlišení. V tomto případě se přikláníme spíše k názoru tomistické školy a její nauce o *virtuální distinkci (distinctio virtualis)* a *pomyslné distinkci na straně věci (distinctio rationis cum fundamento in re).* V krátkosti, dle tomistů je mezi metafyzickými částmi v jednotlivých věcech pouhá potence, pouhá rozlišitelnost, tedy virtuální distinkce, která je reálným základem pro odlišení metafyzických částí na úrovni *objektivních pojmů.* Jedna věc je poté myšlena vícero *objektivními pojmy.* Tyto pojmy se na základě vnitřní odlišnosti liší *pomyslnou distinkcí se základem ve věci* (takovýmto způsobem poté můžeme od sebe odlišit a vypovídat o jednom člověku pojmy *rozumový* a *živočich*). Rozlišení plyne ze způsobu našeho pojímání, nikoliv z aktuálně rozlišených metafyzických částí.[74]

[74] K výkladu virtuální distinkce a distinkce pomyslné se základem ve věci viz: GREDT, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie,* Praha: KRYSTAL OP, 2009, s. 80 - 82

4.3 Jednoduchost Boha

Ve Scotově argumentaci se objevuje určitá nejasnost, na kterou chceme na závěr poukázat, týkající se jeho nauky o *vnitřních modech* s ohledem na pojem Boha. Vnitřní mody hrají v koncepci Jana Dunse Scota zásadní roli pro možnost jednoznačného vypovídání pojmu jsoucna.

Velmi stručně shrnuto, díky vnitřním modům se totiž jsoucno nechová jako rodový pojem, který se diverzifikuje na základě přidání nějakých dalších diferencí, které mění jeho obsah. Obsah pojmu jsoucna zůstává stále stejný, je pouze modifikován. Můžeme říci, že je vnitřním modem „zintenzifikován", dostává se mu určitého stupně dokonalosti. K obsahu pojmu nepřidává nic dalšího, jelikož sám žádný pojmový obsah nemá. Jsme jej však schopni od pojmu jsoucna odlišit, jelikož mezi ním a jsoucnem se vyskytuje ne *formální,* ale menší *modální distinkce.* Na základě vyložených předpokladů se ale zřejmě jedná o distinkci aktuální.

Pokud je tato distinkce aktuální, přináší s ohledem k Boží přirozenosti zásadní rozpor. V Bohu, jakožto nevymezitelném jsoucnu, nemůže existovat byť sebemenší distinkce. Jeho dokonalost je s jakoukoliv složeností v něm neslučitelná. Jestliže se ale vnitřní modus vždy od subjektu aktuálně liší, zdá se, že je tomu tak i v případě Boha.

Otázku slučitelnosti vnitřních modů s jednoduchostí Boha prozatím také ponecháváme stranou, byla by jistě vhodným námětem k dalšímu zkoumání myšlenek našeho autora. S ohledem na fakt, že přesnou definici vnitřních modů jsme v nám přístupných textech nenalezli, můžeme ji v této chvíli jen odvozovat z jeho přirovnání k intenzitě barvy. Tedy že nemá žádný pojmový obsah, k obsahu pojmu daného subjektu nepřidává nic dalšího, není součástí jeho esence. Nevíme jistě ani to, zda distinkci odlišující modus skutečně Scotus považoval za aktuální.

Závěr

Jan Duns Scotus byl jistě jednou z nejvýznamnějších postav středověké scholastiky. Jeho příspěvek do diskuze o povaze pojmu jsoucna, jenž byl hlavním námětem této práce, měl obrovský vliv na její další vývoj. Přestože v jeho argumentaci je možné nalézt jisté problémy, je jisté, že zastánci analogie se museli s jeho kritikou vyrovnat. Jejich teorie musela doznat značných změn, především s ohledem na možnost vystupování analogických pojmů v základních logických vztazích. Bylo nutné také vyjasnit, jakým způsobem můžeme vzhledem k našemu způsobu poznání analogické pojmy vůbec získat. Na straně zastánců jednoznačnosti pojmu jsoucna pak byla nutná revize Scotových myšlenek, dle našeho názoru především vyjasnění povahy vnitřních modů a modální distinkce.

Ať již mají výše zmíněné nesrovnalosti řešení, či ne, v této práci jsme se jimi nechtěli zabývat. Naším cílem bylo přinést základní vhled do Scotovy koncepce jednoznačného pojmu jsoucna. Na nesrovnalosti, které se dle našeho názoru v této koncepci vyskytují, jsme pouze poukázali a nechali je jako otevřené otázky k dalšímu bádání. Pozornost by si jistě zasloužil také vývoj myšlenek „v druhé části spektra“ diskuse o povaze jsoucna, u zastánců teorie analogie. Bylo by vhodné prozkoumat, jakých tato teorie doznala změn v návaznosti na Scotovu kritiku.

Prameny a literatura

- ARISTOTELÉS, *Metafyzika.* Přel. A. Kříž, Praha: Nakladatelství Rezek, 2. vydání 2008, ISBN 80-86027-27-9
- ARISTOTELÉS, *Topiky.* Přel. A. Kříž, Praha: Academia 1975,
- DE LIBERA, A., *Středověká filosofie.* Přel. M. Pokorný. Praha: OIKOYMENH 2001, 80-7298-026-2
- FRANK, W. A.; WOLTER, A. B., *Duns Scotus, Metaphysician,* Purdue: Purdue University Press 1999, ISBN 1-55753-072-6
- GRAESER, A., *Řecká filosofie klasického období.* Přel. M. Petříček. Praha: OIKOYMENH 2000, ISBN 80-7298-019-X
- GREDT, J., *Základy aristotelsko-tomistické filosofie*, Praha: KRYSTAL OP, 2009 s. 78 – 88, ISBN 978-80-87183-09-0
- CHABADA, M., *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemologie a metafyziky.* Bratislava: Univerzita Komenského 2007, ISBN 978-80-223-2264-5
- CHABADA, M., *K niektorým argumentom v prospech jednoznačnosti pojmu súcna u Jána Dunsa Scota.* In: DVOŘÁK, P. (ed.) *Analogie ve filosofii a teologii.* Brno: CDK, 2007 ISBN 978-80-7325-115-4
- CHABADA, M. *Ontologické implikácie teórie poznania u Jána Dunsa Scota.* In: *Teologické studie roč. 7, 2006, s.* 5 - 14
- INGHAM, M.B., DREYER,M., *The philosophical vision of John Duns Scotus.* Washington The Catholic University of America Press 2004, ISBN 0-8132-1370-3
- JÁN DUNS SCOTUS, *O poznatelnosti Boha.* Přel. Michal Chabada. Bratislava: Serafín 2006, ISBN80-8081-057-5

- NOVÁK, L.; DVOŘÁK, P., *Úvod do logiky aristotelské tradice.* Č. Budějovice: Teologická fakulta Jihočeské univerzity, 2007, s. 38 – 48, ISBN 978-80-7040-959-6
- NOVÁK, L., *Analogický pojem po Scotovi?,* In: DVOŘÁK, P. (ed.) *Analogie ve filosofii a teologii,* Brno: CDK, 2007, ISBN 978-80-7325-115-4
- NOVÁK, L., *The Scotist Theory of Univocity.* In: *Studia Neoaristotelica*, roč. 3, 2006, s. 17 - 27
- OTISK, M., *Metafyzika jako věda.* Praha: Filosofia 2006, 80-7007-242-3
- RICKEN, F., *Antická filosofie.* Přel. D. Mik. Olomouc: Nakladatelství Olomouc 2002, ISBN 80-7182-105-5
- SOUSEDÍK, S., *Jan Duns Scotus. Doctor subtilis a jeho čeští žáci.* Praha: Vyšehrad 1989,

Abstrakt

STRAKA, J. *Kritika analogie pojmu jsoucna u Jana Dunse Scota.* České Budějovice 2011. Bakalářská práce. Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích. Teologická fakulta. Katedra filosofie a religionistiky. Vedoucí práce D. Heider

Klíčová slova: pojem jsoucna, univocita, analogie, formální a modální distinkce, konečné a nekonečné jsoucno, realistická teorie pojmu

Práce se primárně zabývá argumentací Jana Dunse Scota ve prospěch jednoznačnosti pojmu jsoucna, jak jsou formulovány v jeho spisech *Lectura* a *Ordinatio.*

První část stručně představuje realistickou teorii pojmu, která tvoří rámec celé probírané diskuze o pojmu jsoucna. Následně se v druhé části velmi stručně zabýváme Aristotelovou koncepcí analogie pojmu jsoucna a tzv. aporií rodu. Konec druhé části pak patří teorii analogie pojmu jsoucna, jak ji vystavěl Jindřich z Gentu a jejím noetickým předpokladům.

Třetí část, na kterou je kladen největší důraz, se zabývá argumentací Jana Dunse Scota proti analogii pojmu jsoucna. A představuje hlavní body jeho teorie univocity pojmu jsoucna: definici jednoznačného pojmu, zcela nevymezený pojem jsoucna, který náleží jak Bohu, tak stvoření jednoznačně; jeho nauku o formální a modální distinkci.

Ve čtvrté části jsou pak znovu shrnuty hlavní myšlenky Jana Dunse Scota a je poukázáno na některé problém s univocitou pojmu jsoucna.

John Duns Scotus‘ critique of the analogy of the concept of being

Key Words: the concept of being, univocity, analogy, formal and modal distinction, infinite and finite being, realistic theory of the concept

The work is primary focused on John Duns Scotus‘ argumentation for the univocity of the concept of being, as is presented in his *Lectura* and *Ordinatio.*

The first part briefly presents the *realistic theory of the concept*, wich serves as a framework of all examined discusion. Then, in the sekond part, we very briefly eximine Aristotelian theory of analogy and the *aporia generis.* The end of this part presents Henry of Gent’s theory of analogy, and its noetical postulates.

The third part, the main one, deals with Scotus‘ arguing against the analogy of the concept of being, and presents the main points of his theory of the univocity of being: the definiton of the univocal concept, the concept of being that is univocialy applicable to both an infinite and a finite being; and his formal and modal disctinction.

Last part again simply points out to the main Scotus‘ thoughts and also to some problems of his theory.