

RECEPCIA A MODIFIKÁCIA ARISTOTELIZMU VO VYBRANÝCH ASPEKTOCH MYSLENIA JÁNA DUNSA SCOTA

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

CHABADA, M.: Reception and Modification of Aristotelism in Some Areas Concerned in John Duns Scotus
FILOZOFIA 64, 2009, No 1, p. 9

The paper deals with the reception and modifications of aristotelism in the epistemology, metaphysics and theology of John Duns Scotus. As a consequence of these modifications Scotus became the founder of a new philosophical-theological vocabulary. In the first part of the contribution the history of aristotelism in the Hellenic period is outlined; the second part examines two lines of aristotelism: that developed in the Latin European West on one hand and that of the Greek-Arabic East on the other hand. The reception and modification of aristotelism in the considerations of J. D. Scotus is examined in more detail on the historical-philosophical background in the third part: rational intuition, ontological conception of metaphysics as *scientia transcendens*, theology as a practical science. In conclusion the author shows how Scotus's modification of aristotelism influenced the rise of modern science.

Keywords: John Duns Scotus – Aristotelism – Intuitive knowledge – Metaphysics as *scientia transcendens* – Theology as a practical science

Domnievame sa, že na postoj Jána Dunsu Scota k dedičstvu aristotelizmu sa veľmi hodí myšlienka nedávno zosnulého amerického filozofa R. Rortyho, ktorú sme zachytili pri čítaní jeho článku *Kontingencia liberálneho spoločenstva*. Zdá sa, že Rortymu ide často o zachytenie nerovnovážneho stavu pri vytváraní nových „slovníkov“ či dialektov nielen vo filozofii, ale aj v iných vetvách kultúry. Rorty hovorí, že „pojmy, ktoré používajú zakladatelia nových foriem kultúrneho života, sú tvorené väčšinou pôžičkami zo slovníka kultúry, ktorú sa usilujú nahradiť“ ([23], 223).

Ján Duns Scotus sa nám na základe problémov, ktoré predstavíme, čoraz viac javí ako mysliteľ, ktorý je tvorcom nového filozoficko-teologického dialektu, čím otvára nové perspektívy, alebo prinajmenšom ponúka inšpirácie pre vznik novovekej filozofie.

Domnievame sa, že náš článok môžeme nazvať aj *Ján Duns Scotus – križovatka filozofie*. V článku sa vedome nebudeme venovať recepcii platónskeho filozofického nárečia ani recepcii aristotelizmu v celej jeho šírke a hĺbke v európskom či arabskom stredovekom myslení, ale sa po krátkom dejinnofilozofickom exkurze, obmedzíme na jeden typ recepcie aristotelizmu, ktorým bude filozoficko-teologická syntéza Jána Dunsu Scota.

Duns Scotus pri vytváraní svojho „filozoficko-teologického dialektu“ čerpá z dvoch „slovníkov“. Jedným z nich je dedičstvo aristotelizmu, druhým je františkánska spiritualita s vlastnou víziou sveta a človeka, ktorej základnými črtami sú primát vôle, dôraz na slobodu, individuum a chápanie stupňov poznania ako stupňov lásky ([11], 12 – 13).

Aristotelizmus prežil celkom dobrodružný príbeh, ktorý je jedným z príbehov filozo-

fié ako takej. Dobrodružnosť tohto príbehu začína už krátko po Aristotelovej smrti. Teofrastos zdedil Aristotelovu knižnicu a po ňom prešla do rúk jeho synovca Nelea, ktorý Aristotelove diela – či už zo sklamaní, že sa nestal Teofrastovým nástupcom, alebo preto, že ich chcel uchrániť pred zničením – preniesol do mesta Skepsis blízko Tróje v Malej Ázii a ukryl ich v akejsi pivnici či jaskyni.

O dve storočia neskôr boli Aristotelove diela nájdené vo veľmi úbohom stave. V prvom storočí pred Kristom získal a priniesol poškodené rukopisy do Atén Apellikon z Teosu a po podrobení Atén v roku 68 pr. Kr. sa Aristotelove diela dostali do Ríma, kde ich mal prezrieť a doplniť knihovník Tyrannion. Na základe Tyranniovej práce jeho žiak Andronikos z Rodosu zostavil prvú edíciu Aristotelových diel. Práve Andronikova edícia prinavrátila Aristotela svetu: Bekkerova edícia, ktorú dnes čítame, vychádza z Andronika. Či už tejto „skeptickej“ fáze príbehu aristotelizmu uveríme, alebo nie, bolo by asi dosť odvážne povedať, že stratením Aristotelových diel na dve storočia zmizol aj jeho myšlienkový odkaz. Pravdepodobne v Lýkeii v Aténach kolovali nejaké kópie či záznamy niektorých jeho diel, aj keď musíme odôvodnene dodať, že aristotelizmus bol v úzadí ([4], 10).

Andronikos, ako o tom hovorí Porfýrios, zlučoval Aristotelove samostatné traktáty do celkov podľa príbuzného predmetu či témy. Katalóg Aristotelových diel od Diogena Laertského napríklad neuvádza *Topiky*, ale sedem samostatných traktátov. Andronikos jeden traktát rozdelil, všetky potom zlúčil do jedného celkového diela pozostávajúceho z ôsmich kníh. Andronikova edícia bola tak východiskom obnoveného záujmu o Aristotelovu filozofiu, ktorého plodom bolo mnoho komentárov: či už od samotného Andronika, alebo od Alexandra z Afrodisiady, ktorý bol pre jasnosť svojich výkladov nazývaný aj „druhým Aristotelom“ ([4], 11).

Aristotelizmus bol neskôr pohltený novoplatonizmom. Porfýriov *Úvod k Aristotelovým Kategóriám – Isagogé* je svedectvom tohto prelínania. Tým, že bol aristotelizmus pohltený novoplatonizmom, na ktorý intenzívne nadväzovalo rané kresťanstvo, dostal sa aristotelizmus len cez novoplatónsky exil na latinský Západ. Tu by sme však skončili naše predstavenie prvého – anticko-helénskeho dejstva dobrodružného príbehu aristotelizmu.

Druhé dejstvo aristotelizmu možno pripodobniť k rieke, ktorá sa na dlhší čas rozdeľuje, aby sa neskôr, v 12. a 13. storočí, v období vrcholnej scholastiky tieto dve ramená, poznačené sedimentmi území, kadiaľ tiekli, znova v celej svojej sile spojili, a tak pripravili triumfálny vstup Aristotela, sprevádzaného arabskými a židovskými komentármi, na latinský Západ. Tento triumfálny vstup, toto vústenie je tretím dejstvom príbehu aristotelizmu. Vráťme sa však k spomínaným dvom ramenám. Prvým je život aristotelizmu na latinskom kresťanskom Západe, druhým je jeho život na grécko-arabskom Východe.

Na latinskom kresťanskom Západe bolo z Aristotela do 12. storočia známe len torzo, nazývané *logica vetus*. Aristotelizmus tu žil prostredníctvom Aristotelových logických spisov ako *Kategórie* a *O vyjadrovaní*, Porfýriovho *Isagogé* a prostredníctvom ich latinských prekladov a komentárov od Boethia ([18], 14 – 16).

Hoci známe Aristotelove texty sa venovali najmä logickým problémom, podnecovali k úvahám, ktoré prekračovali pole logiky a dotýkali sa metafyzických, epistemologických a teologických problémov.

Najzaujímavejšie prejavy vplyvu aristotelizmu pred 12. storočím nachádzame v spore o status univerzálií, keď sa formujú tradične známe pozície nominalizmu (vokalizmu),

extrémneho a umierneného realizmu s dôsledkami v teológii pri výklade trinitárnej dogmy, ďalej v spore medzi augustínovsko-stoickým a aristotelovským delením filozofických disciplín, v eucharistickom spore či neskôr v tzv. spore medzi dialektikmi a antidialektikmi, týkajúcich sa miesta, funkcií a kompetencií čisto racionálnej argumentácie v teológii ([21], 21 – 70).

Po predstavení prvého ramena, v ktorom bol aristotelizmus v akejsi redšej forme, prejdeme k druhému, kde je myšlienkový odkaz Aristotela vo väčšej koncentrácii. Veľkú zásluhu na udržaní a rozšírení aristotelizmu na Východe mali najmä kresťanskí gnostici a heretickí kresťania – monofyziti a nestoriáni –, ktorí preložili grécky originál Aristotelovho *Organonu* do sýrčiny a po dobytí územia Sýrie Arabmi sa tak arabskí intelektuáli dostali v porovnaní s latinským Západom k bohatšiemu zdroju Aristotelovho myšlienkového dedičstva. Už v 9. storočí bola väčšina Aristotelovho diela, ako aj antické komentáre v arabčine. K Aristotelovým spisom sa pripájali aj presudo-aristotelovské diela ako *Aristotelova teológia* či *Liber de causis*. Tým sa z arabčiny na niekoľko storočí stáva ďalší dôležitý jazyk filozofie. Svoj kulminačný bod dosahuje recepcia aristotelizmu v arabsko-moslimskom prostredí vo svojich dvoch predstaviteľoch, ktorými boli Avicenna a Averroes, v židovskom prostredí najmä v postave Moše Maimonidesa ([18], 19 – 21).

V 12. storočí sa rozdelené ramená aristotelizmu spájajú. Recepcia aristotelizmu začala okolo roku 1150 a okolo roku 1230 bola ukončená. „V dejinách filozofie je len zopár situácií, v ktorých stretnutie sa dvoch kultúr viedlo k tak širokému, vplyvnému, a možno až po dnešok pretrvávajúcemu vývoju. Jednou z týchto situácií je stretnutie latinského Západu s Aristotelovým filozofickým odkazom, ktorý bol sprevádzaný dielami a komentármi od židovských, a najmä arabsko-moslimských filozofov“ ([12], 11).

Zásluhou mnohých prekladateľov druhej polovice 12. storočia sa postupne Západ oboznamuje s celým Aristotelovým dielom, ktorý sa „na chrbtoch tiav“ dostáva z centrálnej Ázie a Blízkeho východu do Európy. Okrem diel Aristotela sa prekladajú diela Avicennu a Averroesa.

Pre vtedajšie kresťanstvo nebol neprijateľný slovník aristotelizmu, ale skôr obsahy, ktoré sa s ním spájali, či ktoré priamo alebo nepriamo implikoval. Spor medzi tradične, t. j. augustiniánsky zmýšľajúcimi teológmi a aristotelizmom ovplyvnenými artistami nedal na seba dlho čakať. Spomedzi aristotelovských artistov sú nám známe najmä dve mená: Boethius z Dácie a Siger z Brabantu, ktorí boli podozrievaní zo zastávania aristotelovsko-averroistických názorov ako monopsychizmus, večnosť sveta, smrteľnosť ľudskej duše, absolútny determinizmus, teória dvoch právd, blaženosť dosiahnuteľná vlastnými silami a vrcholiaca vo filozofickej teórii.¹ V hre sa ocitli centrálné vieroučné články kresťanstva: stvorenie z ničoho a s časom, nesmrteľnosť ľudskej duše, potreba milosti pri žití morálne dobrého života a pri dosahovaní prisľúbenej a úplne zadarmo darovanej večnej blaženosti

¹ BOETHIUS DE DACIA: *De summo bono*: „Et quia quilibet delectatur in illo quod amat et maxime delectatur in illo quod maxime amat, et philosophus maximum amorem habet primi principii, sicut declaratum est, sequitur quod philosophus in primo principio maxime delectatur et in contemplatione bonitatis suae. Et haec sola est recta delectatio. Haec est vita philosophi, quam quicumque non habuerit non habet rectam vitam.“ – [A pretože ktokoľvek má potešenie v tom, čo miluje, a najväčšie potešenie má v tom, čo najviac miluje, aj filozof v najvyššej miere miluje prvý princíp, ako už bolo ukázané. Z toho vyplýva, že filozof má potešenie v najvyššej miere v prvom princípe a v kontemplácii jeho dobroty. A len toto (potešenie) je tým správnym. To je život filozofa. A kto by tak nežil, nežije správne.] – Por: http://www.intratext.com/IXT/LAT0844/_P1.HTM

po smrti, nadprirodzene zjavená náuka, sloboda Boha i človeka.

Reakcie teológov na aristotelizmus boli spočiatku negatívne. Prvá reakcia sa datuje 10. decembra 1270, keď parížsky arcibiskup Štefan Tempiere odsúdil 13 aristotelizmom ovplyvnených téz ako nezlučiteľných s vierou. No tieto tézy našli ohlas skôr u teológov než u artistov, šírenie „filozofických bludov“ pokračovalo. Pápež Ján XXI., vlastným menom Petrus Hispanus – bývalý učiteľ logiky na Parížskej artistickej fakulte – 21. januára 1277 poveril parížskeho arcibiskupa preskúmaním situácie na artistickej fakulte. Arcibiskup ustanovil komisiu 16 teológov, ktorá už 7. marca 1277 vytvorila listinu s 219 tézami, ktoré sú nezlučiteľné s kresťanskou vierou a ktoré sa pod hrozbou exkomunikácie nemôžu zastávať. Hoci sa odsúdenia vynesené parížskym arcibiskupom vzťahovali len na Parížsku univerzitu, nezostali nepovšimnuté. Desať dní po odsúdení týchto téz nasledovali odsúdenia aj na univerzite v Oxforde arcibiskupom z Canterbury Robertom Kilwardby, ktorý, hoci bol dominikán, sympatizoval skôr s augustínovským chápaním teológie ([7], 207 – 213).

Hoci tieto odsúdenia predstavovali vážny a ostrý zásah do akademických slobôd univerzít, mali, domnievame sa, aj jedno pozitívum: kritický prístup k Aristotelovi a aristotelizmu vôbec, analytické čítanie jeho diel a akési uvoľnenie zo zviazanosti jeho autoritou, jeho premýšľanie, domýšľanie, a tým aj prekračovanie.

Postoj Jána Duns Scotu k aristotelovsko-arabskému dedičstvu môžeme vyjadriť aj citátom z jeho diela *Ordinatio*: „Nechcem im (Aristotelovi a Avicennovi) vkladať do úst hlúpejšie veci, než sami hovoria, alebo než to, čo z ich rečí nevyhnutne vyplýva, ale z ich rečí chcem prijať najrozumnejší názor, akým len môžem.“²

Akým spôsobom sa Duns Scotus (aby sme sa vrátili k R. Rortymu), stáva tvorcom nového filozoficko-teologického dialektu? Túto otázku nemožno zodpovedať bez zohľadnenia už spomenutej krízy, v ktorej sa latinský Západ ocitol v druhej polovici 13. storočia.

Tak ako stredoveká filozofia ani antická filozofia nepredstavuje jednoliaty monolit. Obe skôr predstavujú historické obdobia dejín filozofie, v ktorých sa stretávame s pluralitou konkurujúcich si alebo konvergujúcich prúdov. Teológia zvyčajne prijímala pre svoju racionálnu interpretáciu konkrétnu filozofickú bázu. Pre kresťanstvo to boli v období patristiky najmä podnety a terminológia z Platónovej, platónskej a novoplatónskej filozofie, v období vrcholnej scholastiky sa vtedajšia kresťanská teológia, formovaná najmä platónsko-augustínovskou duchovnou tradíciou, ocitla pod vplyvom terminológie aristotelizmu. Aj napriek divergentnosti filozofických podnetov možno celkovo povedať, že filozofia vo svojich mnohorakých prúdoch ponúkala teológii „pojmoslovie“, ktoré slúžilo ako nástroj pri racionálnej interpretácii právd viery ([20], 13), čím „metafyzika dala kresťanskej teológii systematickú reč“ ([22], 13).

Tvorba Jána Duns Scotu (1265/66 – 1308) spadá do obdobia, ktoré nasleduje po už spomínanom búrlivom období vyrovnávania sa s aristotelovským myšlienkovým dedičstvom.

Jedno riešenie tejto krízy je dielo Bonaventúru, ktorý sa pokúšal celé filozofické myslenie priviesť znova pod strechu teológie. Druhým riešením je cesta Alberta Veľkého

² JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. I d. 8 p. 2 q. un. n. 250, ed. Vat. IV 294*: „Nolo eis [Aristoteli et Avicennae] imponere absurdiora quam ipsi dicant vel quam ex dictis eorum necessario sequantur, et ex dictis eorum volo rationabiliorem intellectum imponere quem possum.“

a Tomáša Akvinského, ktorí filozofiu chápali ako samostatný náprotivok, ku ktorému stojí teológia v opatrnom vzťahu. Zároveň poukazovali na rozdiel medzi Aristotelom a arabskými komentármi, ako aj na aporetickosť samotnej Aristotelovej filozofie. Alebo sa tento spor dá riešiť tak, ako to urobili profesori na artistickej fakulte v Paríži: zriekli sa akékoľvek vzájomného prepojenia. Tým boli predstavené tri riešenia, ktoré Scotus dobre pozná. Bonaventúrovo riešenie nie je dlhodobo schodné, model Akvinského sa mu zdal v mnohom ústretový. Scotus sa zasadzoval za kritickejší prístup ([11], 14 – 15).

Na vybraných príkladoch predstavím Scotov prístup k aristotelizmu, to, ako ho menil a ako bol tvorcom nového dialektu. Týmito prípadmi budú jeho inovácie v epistemológii, metafyzike a teológii.

Prvým príkladom je Scotova modifikácia nosného momentu aristotelovskej epistemológie – *intellectus est universalium, sensus particularium* ([3], 417b 22 – 23, 64). Táto modifikácia sa týka otázky, či aj rozum okrem poznania všeobecného je schopný poznať individuálne ako individuálne. Opoveďou je Scotova teória racionálnej intuície ([13], 85 – 100).

Oproti intuitívnemu poznaniu stojí abstraktné, ktoré je nevyhnutne späť s existenciou intencionálnych reprezentantov (fantazmy, *species intelligibilis*), čím odhliada od existencie a prítomnosti predmetu, týka sa spoločnej prirodzenosti predmetov, je potvrdzované faktom vedeckého poznania a diskurzivity ako takej.³

Existenciu intuitívneho poznania, ktorá nie je až taká samozrejímavá, Scotus podporuje niekoľkými argumentmi. Prvý sa zakladá na prisľúbení blaženého videnia Boha, druhý na poriadku dokonalosti medzi mohutnosťami duše: Ak zmysly poznávajú individuálny predmet ako existujúci, tak ho poznáva aj rozum ako dokonalejšia mohutnosť.⁴ Z toho vylýva, že na všeobecné sa vzťahuje abstraktné poznanie, na individuálne ako existujúce poznanie intuitívne.

Scotus svoju teóriu racionálnej intuície špecifikuje: Nemáme jej dokonalú formu, t. j. nepoznávame existujúcu jednotlivosť v jej princípe individuácie, ale máme len nedokonalú formu, ktorá sa týka predmetu ako existujúceho bez poznania jeho individuality. Táto forma intuície, ktorá je súbežná so zmyslovým vnímaním, tvorí základ vysvetlenia kon-

³ JÁN DUNS SCOTUS: *Quodl. q. 6 n. 7, ed. Viv. XXV 243*: „... distinguitur de duplici actu intellectus ... unus indifferenter potest esse respectu obiecti existentis, et non existentis, et indifferenter etiam respectu obiecti, non realiter praesentis, sicut et realiter praesentis; istum actum frequenter experimur in nobis, quia universalia, sive quidditates rerum intelligimus aequae, sive habeant ex natura rei esse extra in aliquo supposito, sive non, et ita de praesentia et absentia ... iste actus intelligendi, qui scientificus dici potest, quia praevius et requisitus ad scire conclusionis, et ad intelligere principii, potest satis proprie dici abstractivus, quia abstrahit obiectum ab existentia et non existentia, praesentia et absentia.“

⁴ JÁN DUNS SCOTUS: *Quodl. q. 13 n. 8, ed. Viv. XXV 521*: „Aliqua ergo cognitio est per se existentis, sicut quae attingit objectum in sua propria existentia actuali... aliqua [cognitio] etiam potest esse obiecti existentis, ut existentis, quia talem habebit beatus de objecto beatifico, alioquin posset aliquis esse beatus in objecto, esto per impossibile, ipsum non esset existens, de quo dicitur habere claram visionem, sive facialem, propter hoc quod actus eius cognoscendi tendit in illud, ut in se praesens in propria existentia actuali. Secundo probatur idem, quia quidquid est perfectionis in cognitione, magis potest competere cognitioni intellectivae quam sensitivae... ergo intellectus potest habere actum, quo sic attingat objectum in sua reali existentia... Et si concedatur de intellectu nostro, ipsum, scilicet posse habere talem actum cognitionis, quo attingat rem, ut existentem in se, pari ratione potest hoc concedi de quocumque objecto, quia intellectus noster est potentialis respectu cuiuscumque intelligibilis.“

tingentných právd o veciach a vnútorných stavoch duše či aktov spomínania.⁵

Ďalšou Scotovou modifikáciou aristotelizmu je metafyzika ([14], 116 – 119). Aristotelova prvá filozofia mala teologické ambície, v poznaní božského súcna sa dosahoval vrchol „teórie“, a tým aj v najvyššej miere ľudsky možná blaženosť ([1], 1077b 22 – 1077a 20; 252; [1], 1177b 30 – 34; 253 – 254).⁶

Hovorí, že ľudský rozum je schopný pochopiť obsahy zjavenia, no zdôrazňuje, že na poznanie cieľa, ako ho ukazuje zjavená teológia, rozum nestačí. Podľa Scota teologické videnie kvalitatívne prekračuje filozofické, teológia ukazuje vznešenejší cieľ človeka než filozofia a ponúka aj istejšie poznanie prostriedkov na jeho dosiahnutie. Ak teda teológia ponúka vznešenejšie poznanie cieľa človeka, tak vo väčšej miere zdokonaľuje aj jeho prirodzenosť, čím je v princípe zdôvodnená jej potrebnosť.⁷

Tým Scotus zbavuje metafyziku jej teologických ambícií a to ho vedie aj k znovururčeniu podoby metafyziky, čo ústi do kritiky ľudského rozumu, t. j. do vymedzenia jeho kompetencií, pričom hranice rozumu budú aj hranicami metafyziky.

Sémantická analýza pojmov podľa Scota ukazuje, že v ich základe je najvšeobecnejší pojem, v horizonte ktorého je poznávané všetko a ktorý tak určuje dosah nášho rozumu. Týmto pojmom je pojem súcna. Úplná jednoduchosť a neurčitelnosť tohto pojmu podľa Scota znamená, že prekračuje kategoriálnu schému, a preto ho označuje za transcendentný. Tento pojem, ktorý je adekvátnym predmetom rozumu, je aj predmetom metafyziky, a preto ju Scotus nazýva *scientia transcendens*. V horizonte pojmu súcna je poznávaný aj Boh ako nekonečné súcno, čo bude cieľom metafyziky. Tým Scotus koncipuje metafyziku s výrazne ontologickými črtami, ktorá vystupuje ako samostatná veda a neprotirečí zjavej teológii.⁸ V zástupnom pojme Boha ako „nekonečného súcna“ sa metafyzika a naša teológia stretávajú a tvoria komplementárnu jednotu ([5], 150).

⁵ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. II d. 3 p. 1 q. 6 n. 191, ed. Vat. VII 486*: „... concedo quod ‚singulare‘ est per se intelligibile, quantum est ex parte sui (si autem alicui intellectui non sit per se intelligibile, puta nostro, de hoc alis); saltem non est ex parte eius impossibilitas, quin possit intelligi, sicut nec ex parte solis est impossibilitas videndi et visionis in noctua, sed ex parte oculi noctuae.“ JÁN DUNS SCOTUS: *Met. VII q. 15 n. 22, Oph. IV 302*: „... natura autem non movet secundum gradum singularitatis.“ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. III d. 14 q. 3 n. 6, ed. Viv. XIV 527*: „Oportet igitur propter veritates contingentes, quae sunt de existentibus, et existentia sunt, cognoscendas, habere aliqua obiecta in se praesentia, ut possint intuitive cognosci et videri.“ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. III d. 14 q. 3 n. 6, ed. Viv. XIV 527*: „... non enim esset nata sic cognosci sessio Petri, nisi esset praesens in se.“

⁶ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p. 1 q. un n. 24, ed. Vat. I 15*: „... naturaliter est cognoscibile primum obiectum intellectus esse ens, secundum Avicennam, et naturaliter cognoscibile est in Deo perfectissime salvati rationem entis; finis autem cuiuscumque potentiae est optimum eorum quae continentur sub eius obiecto primo, quia in illo solo est perfecta quietatio et delectatio.“

⁷ JÁN DUNS SCOTUS: *Lect. prol. p. 1 q. un n. 37, ed. Vat. XVI 16*: „Et ego pono quod tantum potest acquirere ex naturalibus, cum ipso Philosopho; et cum hoc pono plus, quod sibi correspondet perfectio nobilior, quae causatur a superiore agente; et ideo dignifico naturam et non vilifico.“ Por. ([5], 41; [24], 38).

⁸ 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.“ JÁN DUNS SCOTUS: *In Metaph. Prol. n. 18, Oph. III 9*: „... necesse est esse aliquam scientiam universalem, quae per se consideret illa transcendentia. Et hanc scientiam vocamus metaphysicam, quae dicitur a ‚meta‘, quod est ‚trans‘, et ‚ycos‘ ‚scientia‘, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.“ Por. ([10], XII).

Aj v samotnom chápaní pojmu súcna Scotus opúšťa aristotelovsko-tomistickú koncepciu metafyziky, ktorá sa zakladala na analogickom chápaní tohto pojmu.

Scotus nahrádza analógiu jednoznačnosťou. Uvedomuje si, že prijatím jednoznačnosti deštruuje dovtedajšiu podobu metafyziky. Situácia sa podľa neho ale mení: Je to práve analógia, ktorá ničí filozofiu. Jednoznačnosť je však nosná nielen pre filozofiu, ale aj pre teológiu. Scotus hovorí: „Ak by súcno neobsahovalo jeden – totiž jednoznačný – obsah, teológia by sa zničila.“⁹ Jednoznačnosť, na prvý pohľad zdajúc sa deštrukciou, je v skutočnosti záchranou dvoch vied: filozofie i teológie ([6], 12).

Scotova metafyzika už nie je vedou o prvom najdokonalejšom súcne, totiž o Bohu či podstate, ale je vedou o transcendentnom pojme súcna a jeho nevyhnutných vlastnostiach. Ontologické chápanie metafyziky je aj oslobodením od kozmologických predstáv, od ktorých bola závislá aj Akvinského metafyzika ([25], 19; [11], 20 – 21).

Ďalším problémom, pred ktorým Scotus stojí, sa týka vedeckosti zjavenej teológie. Vedecké poznanie musí byť isté, evidentné, jeho predmet musí byť nevyhnutný a musí postupovať sylogisticky.¹⁰ Avšak teológia stojí na viere, týka sa kontingentných činov Boha a ľudí a zdôrazňuje sa v nej individuum ako také.

Musíme odhliadnuť od ideálneho teologického poznania, ktoré je pre nás nedosiahnuteľné, a koncentrovať sa na „našu teológiu“, ktorá, aj napriek tomu, že nespĺňa uvedené kritériá vedeckosti, predstavuje samostatné poznanie *vlastného druhu*; a hoci sa zakladá na viere, nie je pre ňu nevyhnutné, aby si svoje istoty „vyžobrala“ z iných princípov a stala sa tak menej hodnotnou.¹¹

Scotus chápe zjavenú teológiu ako praktickú vedu ([16], 62 – 70; [19], 21). Vymedzenie pojmov „teoretický“ a „praktický“ preberá z aristotelizmu, kde sú praktické vedy menej dôstojné než teoretické a rozlišujú sa na základe cieľa ([1], 1177a 8 – 1178b; 252 – 253; [2], 993 b; 67).

Scotovo chápanie teológie ako praktickej vedy sa zakladá na novom chápaní praxe, ktorou sú úkony vôle.¹² O „praktickosti“ nerozhoduje cieľ, ale prirodzenosť predmetu, v ktorej sú obsiahnuté ciele.¹³ Teda prirodzenosť predmetu určuje, či sa naň môže prax

⁹ JÁN DUNS SCOTUS: *Lect. I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 113*, ed. Vat. XVI, 266: „Item, nisi ens importaret unam intentionem, univocam, simpliciter periret theologia.“ JÁN DUNS SCOTUS: *Lect. I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 113*, ed. Vat. XVI, 266: „Nulla penitus esset evidentia.“

¹⁰ JÁN DUNS SCOTUS: *Rep. prol. 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 sylogisticum.“

¹¹ JÁN DUNS SCOTUS: *Rep. III d. 24 q. un n. 22*, ed. Viv. XXIII 457: „Quod patet, primo ex parte revelatorum, quia cum fide non potest stare apprehensio terminorum in particulari distincta, quia tunc non essent credibilia.“ Por. ([9], 17; [15], 68 – 79; [17], 43).

¹² JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p. 5 q. 1 – 2 n. 231*, ed. Vat. I 156: „... praxis est actus qui est in potestate cognoscentis... igitur artifex in potestate sua habet factionem: multo magis prudens habet in potestate sua actionem.“

¹³ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p. 5 q. 1 – 2 n. 262*, ed. Vat. I 177: „... homo enim forte est subiectum tam moralis scientiae quam medicinae – non autem felicitas vel sanitas – quia utriusque finis ratio includitur in ratione illius circa quod est praxis.“ JÁN DUNS SCOTUS: *Lect. prol. p. 4 q. 1 – 2 n. 152*, ed. Vat. XVI 51: „Ideo dicendum quod habitus dicitur practicus vel speculativus ab obiecto, quia non est alia causa prior habitu quam intellectus et obiectum; sed ab intellectu non potest dici practicus, quia intellectus de se non est practicus nec speculativus.“ Por. ([24], 126; [19], 35).

vzťahovať, alebo nie, a vôľa je slobodná v realizácii týchto možných cieľov. Zjavená teológia, ktorá sa týka Boha, nie je pre človeka, na uspokojenie jeho „teoretickej zvedavosti“, ale otvára cestu k praxi, ktorá vedie k spáse.¹⁴ Vyššia dôstojnosť teológie ako praktickej vedy v porovnaní s vedami teoretickými spočíva v jej volitívnom aspekte,¹⁵ pretože v rámci porovnania rozumu a vôle je vôľa dokonalejšia než rozum a prax sa týka práve jej úkonov.¹⁶

Z poznania Boha sa v teológii odvodzujú závery, ktoré sú pravidlami praxe, cestami správnej lásky k Bohu a človeku. Zmyslom teológie je byť žitou teológiou ([8], 255 – 256).

V čom bol súhrne Scotus zakladateľom nového filozoficko-teologického nárečia? Prvou závažnou inováciou je zdôraznenie individuálneho ako najdokonalejšieho typu bytia, čo sa prejavuje v epistemológii – koncepcia intuitívneho poznania, zdôraznenie istoty a evidencie – či v ontológii pri hľadaní princípu individuácie. Tadiaľ vedie cesta cez W. Ockhama do novoveku, aj napriek rozdielom, napríklad k Descartovi či Leibnizovi.

Druhou inováciou je Scotovo odmietnutie analógie súcna a jej nahradenie jednoznačnosťou, zdôraznenie ontologickej povahy metafyziky a jej oslobodenie z područia kozmológie; je to cesta, ktoré vedie k F. Suárezovi, k nemeckej školskej metafyzike a k Ch. Wolffovi [10].

Tretou inováciou je nová koncepcia vôle a praxe, zdôraznenie praktickosti teológie, jej samostatnosti a neredukovateľnosti na iný typ poznania. V zdôrazňovaní autonómie vôle a v zdôvodnení praktickosti poznania, ktoré prekračuje sféru skúsenosti, je Scotus akýmsi Kantom stredoveku.

Domnievam sa, že Duns Scotus je jedným z tých, o ktorých Rorty hovorí, že „ich môžeme pokladať skôr za výrobcov nástrojov, ako za objaviteľov, lebo poznáme produkty, ktoré boli týmito nástrojmi vytvorené. Tými produktmi sme my, naše svedomie, naša kultúra a náš spôsob života“ ([23], 222 – 223).

LITERATÚRA

- [1] ARISTOTELES: *Etika Nikomachova*. Bratislava: Pravda 1979.
- [2] ARISTOTELES: *Metafyzika*. Praha: J. Laichter 1946.
- [3] ARISTOTELES: *O duši*. Praha: Rezek 1995.
- [4] BARNES, J.: Life and Work. In: Barnes, J. (ed.): *The Cambridge Companion to Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press 1995.
- [5] BOULNOIS, O.: *Duns Scot. La rigueur de la charité*. Paris: Les éditions du CERF 1998.
- [6] BOULNOIS, O.: La destruction de l'analogie et l'instauration de la métaphysique. In: *Duns Scot. Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*. Paris: PUF 1988.

¹⁴ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p. 5 q. 1 – 2 n. 355, ed. Vat. I 231*: „Non est autem haec inventa ad „fugam ignorantiae“, quia multo plura scibilia possent tradi in tanta quantitate doctrinae quam hic tradita sunt; sed hic eadem frequenter replicantur, ut efficacius inducatur auditor ad operationem eorum quae hic persuadentur.“

¹⁵ JÁN DUNS SCOTUS: *Ord. prol. p. 5 q. 1 – 2 n. 353, ed. Vat. I 229*: „Nobilitas in scientia est ordinari ad actum nobilioris potentiae.“

¹⁶ JÁN DUNS SCOTUS: *Lect. II d. 25 q. un n. 73, ed. Vat. XIX 254*: „Voluntas tamen est causa principalior, et ‘natura cognoscens’ minus principalis, quia voluntas libere movet... sed natura ‘cognoscens obiectum’ est naturale agens, quod – quantum est ex parte sui – agit semper.“

- [7] DECORTE, J.: *Eine kurze Geschichte der mittelalterlichen Philosophie*. Paderborn – München – Wien – Zürich: Ferdinand Schöningh 2006.
- [8] FINKENZELLER, J.: *Offenbarung und Theologie nach der Lehre des Johannes Duns Scotus. Eine historische und systematische Untersuchung*. BGPhTMA-NF 38. Münster: Aschendorff 1960.
- [9] HONNEFELDER, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. BGPhTMA-NF 16. Münster: Aschendorff 1979.
- [10] HONNEFELDER, L.: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit. (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce)*. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1990.
- [11] 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.
- [12] HONNEFELDER, L.: Die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter: Zur Einführung in die Thematik. In: HONNEFELDER, L. – WOOD, R. – DREYER, M. – ARIS, M. A. (Hrsg.): *Subsidia Albertina 1. Albertus Magnus und die Anfänge der Aristoteles-Rezeption im lateinischen Mittelalter. Von Richardus Rufus bis zu Franciscus de Mayronis*. Münster: Aschendorff Verlag 2005.
- [13] CHABADA, M.: Rozumová intuícia podľa Jána Duns Scota – základné prístupy. In: *Studia Neoaristotelica*, dvojčíslo 1 – 2, roč. 1, 2004.
- [14] CHABADA, M.: *Ján Duns Scotus. Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*. Bratislava: Univerzita Komenského 2007.
- [15] CHABADA, M.: Problém vedeckosti teológie u Jána Duns Scota. In: *Studia theologica*, č. 1, roč. IX, 2007.
- [16] CHABADA, M.: Teológia ako praktická veda podľa Jána Duns Scota. In: *Studia theologica*, č. 1, roč. VIII, 2006.
- [17] MACHULA, T.: Teologie jako věda? In: Gallus, P. – Macek, P. (ed.): *Teologická věda a vědecká teologie*. CDK: Brno 2006.
- [18] MARRONE, S. P.: Medieval philosophy in context. In: McGRADE, A. S. (ed): *The Cambridge Companion to Medieval Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press 2003.
- [19] MÖHLE, H.: *Ethik als scientia practica nach Johannes Duns Scotus. Eine philosophische Grundlegung*. BGPhTMA-NF 44. Münster: Aschendorff 1995.
- [20] ONDOK, J. P.: *Řeč o Bohu. Metody analytické filosofie v teologii*. Brno: CDK 2006.
- [21] OTISK, M.: *Aristoteles christianus. Peripatetická tradice v latinském myšlení 10. a 11. století*. Ostrava: Ostravská univerzita – Montanex 2008.
- [22] PATOČKA, J.: *Negativní platonismus*. Praha: OIKOYMENH 2007.
- [23] RORTY, R.: Kontingencia liberálneho spoločenstva. In: MARCELLI, M. – GÁL, E. (eds.): *Za zrkadlom moderny. Filozofia posledného dvadsaťročia*. Bratislava: Archa 1991.
- [24] SONDAG, G.: *Duns Scot. La théologie comme science pratique. (Prologue de la Lectura)*. Paris: J. Vrin 1996.
- [25] SÖDER, J.: Einleitung. In: *Johannes Duns Scotus. Pariser Vorlesungen über Wissen und Kontingenz*. Freiburg – Basel – Wien: Herder 2005.

doc. Mgr. Michal Chabada, PhD.
 Katedra filozofie a dejín filozofie FiF UK
 Šafárikovo nám. 6
 818 06 Bratislava 1
 SR