

AKO JE MOŽNÁ METAFYZIKA? VÝCHODISKO A METÓDA METAFYZIKY U JOHANNA DUNSA SCOTA

Ludger HONNEFELDER

Ludger Honnefelder (1936) je riadnym profesorom filozofie na Rheinische Friedrich-Wilhelms-Universität v Bonne. V rokoch 1972 – 1982 bol docentom, neskôr riadnym profesorom filozofie na Teologickej fakulte v Trieri, v rokoch 1982 – 1988 profesorom filozofie na Freie-Universität v Berlíne. Od roku 1988 profesorom filozofie a riaditeľom Filozofického seminára Univerzity v Bonne. Ťažiská jeho teoreticko-vedeckého záujmu sú: metafyzika, aplikovaná etika; stredoveká filozofia a jej dejinný vplyv. Je členom mnohým vedeckých inštitúcií a asociácií. Je autorom, spoluautorom a vydavateľom početných diel. K jeho hlavným publikáciám sa radia: Ens inquantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus (1979, 1989); Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit (1992); Sittliche Lebensform und praktische Vernunft (Hrsg., 1992); Die Einheit des Menschen (Hrsg., 1994).*

Každá epocha dejín filozofie pozná mysliteľov, ktorých osobitný význam spočíva v tom, že pomohli preniknúť novému spôsobu pýtania sa a hovorenia. Ich trvalý účinok sa viac spája s novootvorenými horizontmi, než s konkrétnymi riešeniami vytvorenými v ich rámci. K mysliteľom tohto druhu nepochybne patria Aristoteles a Kant, v našom storočí sú to hlavne Husserl a Frege. Ak sa pýtame na takého mysliteľa v stredoveku, na prvom mieste treba spomenúť Johanna Duns Scota. Nikto zo stredovekých autorov pred ním tak výrazne nezmenil filozofiu vlastný spôsob pýtania sa a hovorenia a nikto nespôsobil touto zmenou taký silný dejinný vplyv. Skrátka, mohli by sme povedať, že „po Scotovi“ sa vo filozofii a teológii hovorí „inak“. Stačí si prečítať Occama, Buridana a Gersona a aj tomistov 15. storočia, aby sme pocítili rozdiel v dikcii a argumentácii bežnej „pred Scotom“. Nielen nové požiadavky na pojmovú presnosť a argumentáciu sú prostredníctvom žiakov vzorom. Čo sa predovšetkým mení, je vedeckoteoretický rámec.

Disciplína, v ktorej sa táto zmena prejavila najvýraznejšie, je *metafyzika*. Čo však urobilo scotistickú verziu tejto disciplíny takou významnou, že jej vplyv sa stal rozsiahle určujúcim cez stredovek, Suáreza a Wolffa až ku Kantovi? Presnejšia analýza ukazuje, že dôvod spočíva v *metóde*, ktorú Scotus dáva metafyzike. Je otázkou, ako dochádza na bohatom historickom pozadí k tejto zmene metódy a čo je na nej novým momentom, ktorý spôsobil skicovaný dejinný vplyv. Nová je skutočnosť, a tak by som formuloval svoju vlastnú tézu, že Scotus otázku, *ako je metafyzika možná*, centruje a vykladá dovtedy neznámym spôsobom. Na jej základe určuje dosah a hranice tejto disciplíny. K uprednostňovaniu tejto otázky však u neho dochádza prostredníctvom určitej konštelácie historických momentov. Preto musíme najskôr hovoriť o *východisku* (I) a *podnete* (II) skotistickej metafyziky, aby sme neskôr opísali smerodajné aspekty jej *metódy* (III) a naskicovali v hlavných momentoch ich *vplyv* (IV).

I

Historická konštelácia, ktorá vedie k nástupu skotistickej metafyziky, je známa v jej podstatných prvkoch. Na jednej strane sa v 12. – 13. storočí predovšetkým vďaka františkánskej škole dostáva do popredia spásno-dejinná dimenzia kresťanskej viery. Na druhej strane je to forma vedeckej racionality, ktorú smerodajne formuluje Aristoteles a ktorá kulminuje v „prvej filozofii“. Zjavne je to spásno-dejinná skúsenosť, ktorá teológovi Scotovi, patriacemu k františkánskej tradícii a druhej generácii recepcie Aristotela, otvára pohľad na problematické stránky aristotelovskej metafyziky a jej arabské systematizácie. Za problematické pokladal hlavne otázky vedecký status, nerozhodnutý poznávaco-teoretický dosah a od svetonázoru závisiace implikáty tejto disciplíny.

Scotus¹ diagnostikuje, že s názvom „prvá filozofia“ zaujíma metafyzika, tak ako sa tradovala od Aristotela, buď status, ktorý nemôže dokázať, pretože jej chýba zodpovedajúce poznanie toho „Prvého“, alebo jej toto poznanie ponúka fyzika, no tým je závislá od fyziky. Čo sa týka dosahu jej poznania, ten je v tejto podobe buď príkrátky a získava len esenciu vecí zmyslovej skúsenosti, alebo príďaleký a nárokuje si poznanie „súcna“, ktorým – ak by sa dalo dokázať – by sa všetky ostatné vedy stali zbytočnými. V oboch prípadoch je to práve zjavená teológia, ktorá odhaľuje neriešené otázky, pretože jej

¹ Porovnaj podrobnejšie Honnefelder, L.: *Ens in quantum ens. Der Begriff des Seienden als solchen als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*. Münster ² 1989, najmä 1 – 143.

nárok je hlboko poznačený ich zodpovedaním. Ak by metafyzika zostala v oblasti fyziky, bolo by každé poznanie nemateriálneho a nehybného súcna nemožné. Teda aj poznanie zo Zjavenia. Ak by takéto celostné poznanie Prvého malo prirodzený pôvod, bolo by každé iné poznanie, teda aj to zo Zjavenia, zbytočné.

K formálnym problémom pristupujú obsahové *implikáty*. Práve tie metafyziku umožňujúce momenty, totiž konštantnosť všeobecných prirodzeností, ktorá umožňuje tak univerzálny pojem a nevyhnutnosť príčinnno-účinkových vzťahov, ako aj isté a o kauzalitu sa opierajúce úsudky, sú v aristotelovsko-arabskom koncepte spojené s názormi protirečiacimi centrálnym obsahom kresťanského Zjavenia. Tam, kde aristotelovská metafyzika vychádza z primátu všeobecného a necesitarizmu pohybu, kresťanské Zjavenie požaduje a pripúšťa kontingenciu z Božej slobody a prednosť individuálneho pred všeobecným. Ako však majú metafyzika a teológia Zjavenia spolu existovať, keď k metafyzike patri kozmológia, ktorá diametrálne protirečí hodnoteniu dejín, slobody, personality a individuality kresťanskou vierou?

Otázkou sa zvyrazňuje, že formálne aj obsahové rozpory medzi tradovaným aristotelovsko-arabským chápaním metafyziky a kresťanskou vierou v Zjavenie by mohli byť pre Scota – teológa dostatočným podnetom zahrnúť nárok metafyziky alebo ho, nasledujúc Augustína a Bonaventuru, prispôbiť požiadavkám Zjavenia. Príznačne sa to však nedeje. Ako sa ukazuje v relevantných textoch kritickej edície diel *Ordinatio* a *Lectura*, cieľom Scotovej argumentácie nie je podriadenie sa metafyziky teológii, ako sa mu to vždy, poľutovaniahodne aj E. Gilsonom², podsúva. Je to záchrana metafyziky kvôli záchrane teológie.

Pre Scota je metafyzika bezpodmienečne nevyhnutná, ak sa máme v Zjavení pridrižovať proklamovanej jednoty Boha Vykupiteľa a Boha Stvoriteľa, Zjavením vytvoreného vzťahu prirodzenosti a milosti a s tým spojenej kognitívnej dimenzie aktu viery. Scotus explicitne poukazuje na to, že Zjaveniu môžeme porozumieť len vtedy, ak sa používajú slová prirodzene známe v ich význame.³ Ak pravdivosť zjavených viet predpokladá sémantickú zmysluplnosť ich termínov, pravdivostný nárok Zjavenia závisí od možnosti označenia Boha ako jeho hlavného objektu referencie takým termínom, ktorému

² Porovnaj E. Gilson: Johannes Duns Scotus. Einführung in die Grundgedanken seiner Lehre. Düsseldorf 1959, najmä s. 35; k tomu pozri kritiku C. Bérubé: Interprétations virtualisantes de la thèse de l'objet de l'intellect. In: Laurentianum 86 (1967), s. 243 – 250, 380 – 401; Honnefelder, L.: Ens ... s. 92.

³ Porovnaj Ord. prof. p.3 q.1-3 nn. 202 – 203, ed. Vat. I 136; porovnaj Honnefelder, L.: Ens ... 29 – 39.

by sa dali bez protirečenia priradiť predikáty, akými je Boh pomenovaný Zjavením. Keďže nehmotné a nehybné transcendentné súcno nepatrí k predmetom našej zmyslovej skúsenosti a celé naše poznanie musí vychádzať zo zmyslov, všetko závisí od toho, či a akým spôsobom za terajších podmienok disponujeme pojmi, ktorými by sme boli schopní vytvoriť prinajmenšom sprostredkované pojem takéhoto súcna a dokázať jeho sémantickú zmysluplnosť. Skrátka, pýtanie sa na možnosť a nevyhnutnosť Zjavenia núti Scota pýtať sa na možnosť a nevyhnutnosť poznania, prekračujúceho zmyslovú skúsenosť.

No táto súvislosť získava na ostrosti až znovuoobjaveným programom Aristotelovej teórie vedy, ktorý viaže univerzálnu a nevyhnutnú platnosť pravdy na podobu vedy. Keďže tento program nevyjadruje nič iné, než univerzálny nárok (Bohom stvoreného) rozumu, Scotus nepochybuje, že dokázanie pravdivosti tak pre zjavenú teológiu, ako aj pre metafyziku musí byť zastrešené vedou. Preto traktuje pýtanie sa na možnosť a nevyhnutnosť Zjavenia ako pýtanie sa na možnosť a nevyhnutnosť teológie. Pýtanie sa na možnosť a nevyhnutnosť poznania transcendentných súcien traktuje ako pýtanie sa na možnosť a nevyhnutnosť metafyziky. Ba ešte viac. Je to predovšetkým v Aristotelových *Druhých Analytikách* pripravená teória vedy, v ktorej objavuje médium nielen na objasnenie vzájomných vzťahov teológie a metafyziky, ale aj preto, aby mohol skúmať možnosti a hranice metafyziky samej a oddeliť legitímne nároky od nelegitímnych.⁴

Rozhodujúcim predchodcom na tejto ceste je pre Scota Avicenna⁵, s ktorým sa zoznamuje cez Heinricha z Gentu. Avicenna sa totiž nezasadzuje len za teóriu vedy *Druhých Analytík*, aby našiel riešenie v mnohosti a rôznosti Aristotelových určení predmetu metafyziky. Chce zároveň oddeliť nelegitímne nároky metafyziky od legitímnych. Čo nemôže jednoducho prebrať z riešení Avicennu a Heinricha z Gentu, je ich nedostatočná kritická konsekvencnosť. Avicenna používa premisy zo Zjavenia, aby určil dosah rozumu.⁶ Heinrich požaduje predpoznanie, ktoré sa nedá dokázať.⁷

⁴ Porovnaj podrobnejšie Honnefelder, L.: Der zweite Anfang der Metaphysik. Voraussetzungen, Ansätze und Folgen der Wiederbegründung der Metaphysik im 13./14. Jahrhundert. In: Beckmann, J. P. – Honnefelder, L. – Schripf, G. – Wieland, G. (Hg.): Philosophie im Mittelalter. Entwicklungslinien und Paradigmen, Hamburg 1987, s. 165 – 186.

⁵ Porovnaj tamtiež, s. 169 – 172.

⁶ Porovnaj Ord. prol. p.1 q. un. n. 33, ed. Vat. I 19.

⁷ Porovnaj Ord. I d.3 p.1 q. un n. 125, ed. Vat. III 78.

II

Ak si uvedomíme, že *východiskom* je konflikt zjavenej teológie a aristotelovsko-arabskej metafyziky, *podnetom* je pre Scota používanie Aristotelovej teórie vedy na Aristotelovu metafyziku. Je zrejme, prečo pre neho z odpovede na otázku týkajúcu sa *možnosti disciplíny* zároveň vyrastá aj odpoveď na otázku týkajúcu sa jej *metódy*.

Ako Avicenna, tak aj Scotus vidia v subjekte (subiectum) vedy dôvod jednoty a rozsahu nejakej vedy. Veda, ktorá je viac než len vedením o jednej vete, tvorí v nadväznosti na Aristotela jednotu len vtedy, ak disponuje pojmom, ktorý – chápaný ako podmet vety – virtuálne obsahuje v sebe všetky iné vety. Takýto subjekt je potom aj prvým v poriadku primeranosti. To znamená, že je predmetom, ktorý určuje rozsah a hranice tej-ktorej disciplíny⁸. Keďže Aristoteles „vedou“ (episteme) rozumie vedenie o takejto súvislosti viet ako habituálnu kvalitu rozumovej duše, môžeme dať subjekt takéhoto vedenia do súvislosti s objektom schopnosti, o ktorej kvalitu ide. No to naopak znamená, že „prvý“ objekt nejakej schopnosti v poriadku primeranosti predznačuje prvé subiecta, o ktorých môže táto schopnosť mať vedenie v zmysle vedy. Pritom však treba rozlišovať medzi schopnosťou „ex ratione potentiae“ a schopnosťou „in aliquo statu“. Pripadne rozlišovať vedu, aká je pre neohraničenú schopnosť, teda „vediteľná osebe“ (secundum se scibilis), od vedy, aká je dosiahnuteľná za terajších podmienok, teda „v nás“ (in nobis).⁹

Áký význam má táto súvislosť pre naše pýtanie sa, ukazujú výklady v prológu a dištinkcii 3 prvej knihy diel *Ordinatio* a *Lectura*.¹⁰ Zodpovedanie otázky, či je teológia možná ako veda, závisí od odpovede na otázku, akým spôsobom je možná metafyzika, keďže len jedna adekvátna metafyzika môže ponúknuť pojem, ktorý by mohol zastupovať prvý subjekt teológie. Čo je však prvým subjektom našej možnej metafyziky, závisí od otázky, čo máme pokladať za prvý objekt nášho rozumu. Dovtedy nikto tak podrobne vopred nenačrtával určeniam predmetu teológie a metafyziky určenie rozsahu a hraníc našej poznávacej schopnosti ako Scotus. Teda vopred načrtáva *kritiku rozumu*.

⁸ Porovnaj Met. VI q.1 n.8, ed. Viv. VII 308; Ord. prof. p. 3 q. 1-3 n. 142, ed. Vat. I 96; Lect. prof. p. 2 q.1-3 n. 71, ed. Vat. XVI 28.

⁹ Porovnaj Ord. I d.3 p.1 q.3 nn. 186 – 187, ed. Vat. III 112 – 114; Ord. prof. p. 3 q. 1 – 3 n. 141, ed. Vat. I 95; porovnaj Honnefelder, L.: Ens ... s. 3 – 11, 55 – 98.

¹⁰ Porovnaj Ord. prof. 3 q.1 – 3; I d. 3 p.1 q. 3; Lect. prof. p. 2 q.1 – 3; I d. 3 p. 1 q.1 – 2; porovnaj Honnefelder, L.: Ens ... s. 3 – 43, s. 55 – 98, s. 144 – 168.

Výsledok tejto kritiky¹¹ je, že prvým, ľudskému rozumu na základe jeho prirodzenosti primeraným, všetko poznateľne opisujúcim subjektom nie je ani význačne súcno Boha alebo substancie. Teda vôbec žiadny predmet, ktorým by sa vo virtuálnej kauzalite dalo poznať ktorékoľvek súcno v jeho pozitívnej určenosti, ale len spoločná určenosť „súcno“. A aj tá je v jej celom rozsahu, patriacemu „súcnu v jeho úplnej indiferencii voči všetkým súcnam, v ktorých je obsiahnuté“ (*ens secundum totam indifferentiam ad omnia in quibus salvatur*)¹², prístupná len receptivite nášho rozumu. Ako to najvyššie získava náš rozum svojou aktivitou len „súcno“, ktoré, vychádzajúc zo zmyslovej skúsenosti, je pojmom získaným abstrakciou (*ut est „quoddam unum intelligibile“*)¹³. Avšak tento pojem nie je schopný splňať funkciu prvého v spoločnej predikácii v prísnom zmysle slova. O všetkom je spoločne predikovateľný len v dvojakom, dopĺňajúcom sa spôsobe – „*in quid*“ alebo „*in quale*“. Preto ho treba chápať len ako „zástupcu“ prvého objektu.¹⁴

Práve pojem „súcna“ je prvým subjektom tej metafyziky, ktorá je možná za terajších podmienok poznávania.¹⁵ Tým Scotus nielenže určil predmet metafyziky, ale zároveň urobil aj na dôsledky bohaté rozhodnutie v kontroverzii obsiahnutej už v korpuse Aristotelových spisov k metafyzike a diskutovanej s rozličnými výsledkami latinskými autormi 13.-14. storočia¹⁶. Môžeme ju preto pokladať za problematiku predchodcov k problému, ktorým sa Scotus zaoberal. Hlavnú otázku by sme mohli formulovať tak, či je „prvá filozofia“ vedou o súcne ako súcne preto, že sa zaoberá prvým význačným súcnom Boha alebo substanciou, teda *súhrnom* súcna, alebo preto, že sa zaoberá všeobecným predikátom „súcno“, teda *pojmom* súcna. Či ju teda máme chápať následno-teoreticky ako *ontoteológiu* alebo celostne-teoreticky ako *ontológiu*. Môžeme zhrnúť, že sám Aristoteles sa nakoniec rozhoduje pre obťažnosť chápať „súcno“ ako spoločný predikát pre následno-teoretickú

¹¹ Porovnaj Honnefelder, L.: *Ens ...* s. 55 – 98, najmä s. 94 – 98.

¹² *Ord.* I d. 3 p. 1 q. 3 n. 127, ed. Vat. III 79.

¹³ *Ord.* n. 124, ed. Vat. III 76.

¹⁴ Porovnaj *Ord.* n. 137, ed. Vat. III 85; *Lect.* I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 104, ed. Vat. XVI 163; porovnaj Honnefelder, L.: *Ens ...* s. 313 – 343.

¹⁵ Porovnaj Honnefelder, L.: *Ens ...* s. 99 – 143.

¹⁶ Porovnaj Zimmermann, A.: *Ontologie oder Metaphysik? Die Diskussion über den Gegenstand der Metaphysik im 13. und 14. Jahrhundert. Texte und Untersuchungen.* Leiden – Köln 1965.; Honnefelder, L.: *Der zweite Anfang ...*

konceptiu.¹⁷ No práve táto koncepcia v Scotových očiach padá, pretože musí vziať do úvahy nepreukázané predvedenie význačného Prvého. Práve tým nie je schopná fundujúcej funkcie, ktorá jej patrí z perspektívy teológie i zo zorného uhla jednoty nášho poznania vôbec. Práve Aristotelom diskutovaná, no nakoniec zavrhnutá možnosť „prvej filozofie“, ktorá sa zaoberá spoločne predikovateľným pojmom, sa musí znova uchopiť a rozoberať. Predlohou tohto konceptu je rovnako nasmerovaný Avicennov pokus, ale uskutočnený nedostatočne a neúplne. V tejto konzekvencii je výsledkom historicky prvý pokus o realizáciu metafyziky ako ontológie, t. j. ako vedy o pojme „súcna“.

III

Do akej miery Scotom zvolený *podnet* objasnenia metafyziky kritikou rozumu určuje *podobu* disciplíny, to sa ukazuje v textoch. Určenie prvého objektu rozumu v *Ord.* a *Lect. I d. 3*¹⁸ je v ďalších častiach zároveň určením prvého subjektu metafyziky. Toto určenie je do istej miery identické s realizáciou samej metafyziky. Totiž s časťou, ktorú by sme mohli nazvať *formálna analýza* pojmu „súcna“. Tá predstavuje *analytickú časť metódy*, ktorú Scotus používa pre metafyziku.

Presnejšie, táto časť spočíva na analýze našich predikácií, ktoré sú buď esenciálne „in quid“, alebo denominatívne „in quale“. V rámci esenciálnych predikácií sa analýza realizuje v nadväznosti na Aristotela a Avicennu vo forme „delenia“ (resolutio) pojmov používaných ako predikáty na ich jednoduchšie časti. Tieto čiastkové pojmy sa k sebe správajú ako akt a potencia. Analýza sa končí pri „súcne“, t. j. pri pojme obsiahnutom vo všetkých iných esenciálnych pojmoch. Nie je ďalej deliteľný, má úplne jednoduchý obsah, a preto je aj prvým dištinktno poznateľným pojmom. Analýza pojmov predikovaných „in quale“ ukazuje, že sú pojmy, napríklad špecifická diferenciacia, ktoré sa dajú rozdeliť na ich čiastkové esenciálne a kvalitatívne pojmy. Sú však aj pojmy, napríklad konvertibilné transcendentálne alebo čisté dokonalosti, ktoré predstavujú len čisto kvalitatívne pojmy. V oboch prípadoch sa ukazujú pojmy, ktoré neudávajú „čo“, ale čisté „ako“. Teda také pojmy, ktoré môžeme nazvať „súcno“ len denominatívne, pretože sa dajú pochopiť len ako určenie niečoho, čo môžeme nazvať „súcnom“ iba v esenciálnom zmysle.

¹⁷ Pozri podrobnejšie: Honnefelder, L.: „Einheit der Realität“ oder „Realität als Einheit“ – Metaphysik als Frage nach der Welt im ganzen. In: Marquard, O (Hg.): Einheit und Vielheit. XVI. Deutscher Kongress für Philosophie 21. – 26. – 9. – 1987. Hamburg 1990, s. 72 – 85.

¹⁸ Porovnaj *Ord. I d. 3 p. 1 q. 1 – 3; Lect. I d. 3 p. 1 q. 1 – 3.*

Čiastkové metodické momenty formálnej analýzy (o Aristotela sa opierajúca a Avicennom rozvinutá *rezolúcia pojmov* a na formulácie Richarda Rufusa¹⁹ sa odvolávajúca *formálna dištinkcia*) spočívajú na noeticko-noematickom paralelizme a spájajú sa s ním. Mohli by sme ho nazvať vedecko-teoretickou tézou, ktorá tvorí pozadie scotistickej filozofie.²⁰ Táto téza hovorí, že pojmu, ktorý sa prejavil v rezolúcii ako *conceptus simplex* alebo dokonca ako *conceptus simpliciter simplex*, musí zodpovedať aj jednoduchý alebo úplne jednoduchý obsah. Tej istej téze zodpovedá, že ak dištinktnému pojmu (v zmysle nejakého *conceptus proprius*) musí byť stále priradený určitý formálny obsah, je rozdielnosť dvoch dištinktných pojmov, ktorá sa ukazuje v ich definitórskom vylučovaní, stálou indíciou na neidentitu formálnych obsahov predchádzajúcu mysleniu.²¹ V tomto spôsobe sa ukazujú určité esenciálne i kvalitatívne pojmové obsahy ako jednoduché, prípadne ako úplne jednoduché a určité kvalitatívne určenia podľa ich formálneho obsahu ako čisté dokonalosti alebo určenia konvertibilné so „súcnom“.

K metodickým elementom rezolúcie pojmov a formálnej dištinkcie však pristupuje tretí prvok, totiž *modálna dištinkcia*. Až tou sa otvára možnosť uchopiť „súcnom“ ako transkategorióalno-univocitne sa vypovedajúci pojem bez toho, aby sme sa dostali do apórie, ktorú spôsobil Aristoteles. A tiež, aby sme sa museli zriecť celostno-teoretickej koncepcie metafyziky. Ak by totiž bolo „súcnom“ *conceptus proprius*, patril by mu určitý, voči všetkým ostatným obsahom ohraničený obsah. „Súcnom“ však nemôže označovať takýto ohraničený obsah, pretože inak by boli všetky iné obsahy „ne-súcnom“. Tu sa scotistická metóda ujíma *distinctio modalis*, ktorá umožňuje pochopiť *realitas* ako intenzitu bez jej *modus intrinsecus* (vnútorný *modus*). Ako tvrdí Scotus, pojem nejakej *realitas sine modo* je však *conceptus imperfectus*, pretože neuchopuje *res* v jej pozitívnej intenzite. Takýto pojem tak zostáva aj v tejto nedokonalosti *conceptus realis*, t.j. pojmom odvodeným zo samej *res*.²²

Ak „súcnom“ chápeme ako takýto nedokonalý pojem, môžeme v ňom uchopiť onen moment, ktorý patrí „in quid“ alebo „in quale“ všetkému, čo vždy je bez toho, aby niečo zostalo mimo neho ako „ne-súcnom“. Čo sa pojmom „súcnom“ týmto spôsobom uchopuje, je transkategorióalne spoločný moment,

¹⁹ Porovnaj G. Gál: *Opiniones Richardi Rufi a censore reprobatae*. In: *Franciscan Studies* 35 (1975), s. 136 – 193, 142 – 144.

²⁰ Porovnaj Honnefelder, L.: *Ens ...* s. 168 – 175.

²¹ Porovnaj *Ord. I d. 2 p. 2 q. 1 – 4 nn. 399 – 402*, ed. Vat. II 355; *Lect. I d. 2 p. 2 q. 1-4 nn. 271 – 273*.

²² Porovnaj *Lect. I d. 8 p. 1 q. 3 n. 129*, ed. Vat. XVII 46; porovnaj Honnefelder, L.: *Ens ...* s. 365 – 382.

ktorý – ako Scotus tvrdí vo svojej novej definícii univocitnej predikácie²³ – postačuje, aby v prípade súčasnej afirmácie a negácie spôsobil spor.

Určenie uchopené a vypovedané v pojme „súcna“ sa chápe ako esencia. Samo osebe však už nepredstavuje esenciu. Ako je u Avicennu v *consideratio absoluta* koňovi patriace určenie byť koňom uchopené pre seba (*ad se*), t. j. bez konotácie *supposita* (v tomto prípade hovorí Scotus aj o „*abstractio ultima*“²⁴), tak je všetkým súcnam patriace určenie byť súcnom uchopené pre seba. „Súcnosť“ však nie je esenciálnym určením, ale určením patriacim všetkým esenciálnym určeniam. Voči všetkým vymedzujúcim určeniam je úplne neurčité a určiteľné. V porovnaní s určením „ne-súcno“ je však „najurčitejším určením“.²⁵

Je to teda *analytická časť metafyziky*, ktorou Scotus dokazuje možnosť, aj keď obmedzeného, poznania prvého objektu rozumu a tomu zodpovedajúceho poznania prvého subjektu metafyziky. Táto analytická časť sa metodicke skladá zo spojenia *analýzy predikátov*. Ňou sa ukazuje, že „súcnu“ patri transkategorálne a univocitne sa vypovedajúca jednota. A z *analýzy pojmov*, ktorá predpokladá formálnu dištinkciu. Analýza pojmu „súcna“ ukazuje, že „súcnom“ je uchopený úplne jednoduchý obsah. A nakoniec z *modálnej dištinkcie*. Tá ukazuje, že je možné nevymedzujúco uchopiť súcnosť súcna. To všetko spolu tvorí „presah“ (*transcensus*) kategoriálnej predikácie, ktorý však dosahuje len minimálny, v porovnaní s inými „prázdny“ moment. Od zjaru tejto možnosti závisí pre Scota nielen možnosť nášho poznania sveta a možnosť metafyziky ako ontológie, ale aj možnosť poznateľnosti Boha a tým zároveň možnosť teológie. A práve kategoriálne „prázdna“ jednota významu dovoľuje vypovedať „súcno“ o substancii a akcidente. Bohu a stvorení bez toho, aby sa zrušila pôvodná optická rozdielnosť (*primo diversa*) časti.²⁶ Formálna analýza odkrýva rámec chápania, ktorý dovoľuje myslieť kresťanského Boha bez toho, aby sme sa museli vzdať jeho ontologickej transcencie a spásno-dejnej imanencie.

Formálna analýza skladajúca sa z analýzy predikátov, rezolúcie pojmov, formálnej a modálnej dištinkcie predkladá však len prvú časť metafyziky. Bola dokázaná len *možnosť* vedy o súcne ako súcne vo forme vedy o pojme

²³ Porovnaj Ord. I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 26, ed. Vat. III, 18.

²⁴ Porovnaj Lect. I d. 5 p. 1 q. un nn. 21 – 23, ed. Vat. XVI 417; Ord. I d. 5 p. 1 q. un, nn. 18 – 22, ed. Vat. IV 17 – 21; porovnaj Honnefelder, L.: *Ens ...* s. 212 – 218.

²⁵ V nadväznosti na Scota pozri Blumenberg, H.: *Beiträge zum Problem der Ursprünglichkeit der mittelalterlich-scholastischen Ontologie*. Phil. Diss., Kiel 1947, s. 41.

²⁶ Porovnaj Ord. I d. 3 p. 1 q. 3 n. 133, ed. Vat. III 82; Lect. I d. 3 p. 1 q. 1 – 2 n. 68 u. 101, ed. Vat. XVI 250 u. 262; porovnaj Honnefelder, L.: *Ens ...* s. 152, 310 – 313, 343 – 395.

„súčno“, nie však jej *úplnosť*. Dosiahli sme poznanie transcendentálneho pojmu, a nie poznanie transcendentných súcien, ktoré sa tradične pripisuje metafyzike. Lenže dokázaný transcendentálny pojem „súčno“ vo svojej poznateľnosti ostáva vo svojom pozitívnom význame prázdny. Lebo všetko, ako ukazuje analýza²⁷, je uchopené ako „súčno“. „Súčno“ samo však ako prvý, úplne jednoduchý obsah nemôže byť znova poznané a definované ako niečo.

Preto metafyzika potrebuje *druhú, syntetickú časť*, ktorú Scotus predložil len v určitých náznakoch, predovšetkým v rámci dôkazu Boha. Metodicky je táto syntetická časť vytvorená zvýraznením „súcna“ vo forme odlišenia od jeho protikladu, uvedením konvertibilných transcendentálnych určení „súcna“ a explanáciou jeho modov vo forme uvedenia disjunktívnych transcendentálnych určení „súcna“.

Prvú časť Scotus rozvíja v *Quodl. q. 3*, kde vysvetľuje úplne jednoduché ratio „súčno“ pomocou *odlišenia od protikladu*, teda od ne-súcna²⁸. Úplne nič je to, čo vôbec nemôže byť, pretože v jeho obsahoch je spor. „Súčno“ v jeho minimálnom transcendentálnom význame môžeme vysvetliť ako to, čo nie je ničím, alebo pozitívne ako to, čo môže byť mimo rozumu, pretože jeho obsahy si medzi sebou neprotirečia a neprotirečia ani existencii. Skrátka, súčno je „to, čomu neprotirečí byť“ (*illud cui non repugant esse*)²⁹.

To, že „súcnu“ ako súcnu patria určité vlastnosti (*passiones*) ako „pravda“ alebo „dobro“ a sú s ním rozsahovo totožné, dá sa podľa Scota poznať „evidentissime“³⁰. Zjavne tu Scotus operuje *demonstratio propter quid*, t. j. postupom z vhladu do obsahu „súcna“. No odvoditeľnosť *propter quid* platí pre určenia konečný – nekonečný, kontingentný – nevyhnutný atď., ktoré „súcnu“ patria vo forme rozsahovo totožných disjunkcií. Formálna analýza ukazuje, že hoci „súčno“ nekonotuje nevyhnutne konečnosť, neprináleží mu však ani nekonečnosť. Na to potrebujeme *demonstratio quia*, ktorá vychádza z tvrdenia, že jestvuje nedokonalý člen, totiž kontingentné súčno, aby sme z tohto kontingentného súcna ako účinku vystúpili k prvému nevyhnutnému súcnu ako k jeho príčine. Dôkaz však priznačne nevedie cez fakticitu, ale cez

²⁷ Porovnaj Ord. I d. 2 p.1 q.1 – 2 n. 132, ed. Vat. II 207; De primo princ. c. 4 concl. 9, ed. Kluxen 102.

²⁸ Porovnaj Quodl. q. 3 n. 2, ed. Viv. XXV 113; porovnaj podrobnejšie Honnefelder, L.: *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und der Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Suárez – Wolff – Kant – Peirce), Hamburg 1990, s. 6.

²⁹ Porovnaj Ord. I d. 43 q. un. n.7, ed. Vat. VI 354; IV d.1 q. 2 n. 8, ed. Viv XVI 108.

³⁰ Porovnaj Lect I d. 2 p.1 q. 1 – 2 n. 84, ed. Vat. XVI 141; I d. 39 q.1 – 5 n. 39, ed. Vat. XVI 490; Ord. I d. 2 p.1 q.1 – 2 nn. 132 – 133, ed. Vat. II 207.

nevyhnutnú možnosť, ktorá je vnútorná fakticite.³¹ Pre dôkaz Boha to znamená, že Boh je dokázaný vo forme dôkazu úplnosti disjunktívneho určenia „súcna“. Tým Scotus môže konzekventne ostať stáť na určení predmetu metafyziky. Predmetom je výlučne pojem súcna. Boh je poznávaný len do tej miery, nakoľko je poznané dokonalé disjunktívne určenie „súcna“.

Ako ukazuje realizácia dôkazu Boha v *Ord.* a *Lect. I d. 2* a *De primo principio*, demonstratio quia prvého súcna je len prvou časťou modálnej explikácie „súcna“. Druhá časť spočíva v dokázaní, že toto prvé súcno sa nedá myslieť inak, len ako nekonečné súcno na základe svojho vnútorného modu. V tejto súvislosti Scotus uvádza metodicky zaujímavý argument, že spojenie „súcno“ a „nekonečný“ predstavuje myslený obsah, ktorý možno myslieť nielenže bez sporu, ale v ktorom rozum v najvyššom zmysle „nachádza pokoj“ (quiescit), pretože je v ňom daný významový obsah jeho prvého objektu „najvyšším spôsobom“³². Lebo ak máme „súcno“ chápať ako nekategoriálnu „kvantitu intenzity“ (quantitas virtutis) a „nekonečný“ ako jeho „vnútorný modus“, tak pojem zložený z oboch komponentov nám najvyšším možným spôsobom označuje „simul totum“ súcnosti, totiž to, „čomu nechýba nič na súcnosti spôsobom, v ktorom je možné mať totalitu súcien v Jednom“³³. Zatiaľ čo analytická časť vedie k poznaniu *transcendentality významu ratio entis*, syntetická časť vedie k poznaniu *plnosti významu* vo forme poznania nekonečného súcna.

IV

Aký význam patrí podnetu a metóde scotickej metafyziky, to sa v konečnom dôsledku nedá získať len z jej vplyvu. Pri pohľade na bohaté a diferencované, v mnohom ešte nenapísané dejiny vplyvu scotickej metafyziky by som chcel vyzdvihnúť štyri momenty, ktoré zvýraznia tento význam.

Prvým je *formálny spôsob uvažovania*, ktorý používa Scotus. Mysli sa tým Avicennovo consideratio absoluta, ktoré sa ďalej rozvíja pomocou náuky o formálnej neidentite. Teda metóda uchopujúca formálne obsahy našich

³¹ Porovnaj Dôkaz Boha v *Ord. I d. 2 p. 1 q. 1 – 2; Lect. I d. 2 p. 1 q. 1 – 2; De primo princ. c. 3; porovnaj podrobnejšie Honnefelder, L.: Scientia transcendens ... s. 158 – 199.*

³² Porovnaj *Ord. I d. 2 p. 1 q. 1 – 2 nn. 135 – 138, ed. Vat. II 208 – 210; De primo princ. c. 4 concl. 9 n. 79, ed. Kluxen 104; porovnaj Honnefelder, L.: Scientia transcendens ... s. 186 – 199.*

³³ Porovnaj *Quodl. q. 5 n. 4, ed. Viv. XXV 199; porovnaj Honnefelder, L.: Metaphysik und Transzendenz. Überlegungen zu Johannes Duns Scotus im Blick auf Thomas von Aquin und Anselm von Canterbury. In: Honnefelder, L. – Schuöler (Hg.): Transzendenz. Zu einem Grundwort der klassischen Metaphysik. Paderborn 1992, s. 137 – 161, s. 157.*

pojmov „ako také“. Nasledovníci ju zvlášť vyzdvihovali, a tak sa stala v ich rámci, ako aj mimo neho vzorom. S ňou sa však spája výrazné premiestnenie akcentu. Namiesto tradičnej orientácie metafyziky na pojem substancie prichádza záujem o formálnu štruktúru. Pozornosť sa už primárne neorientuje na ontické relácie, ale na ontologické konštitučné vzťahy, teda na „ad se“ eidetických štruktúr. Bezprostredným východiskovým bodom tohto formálneho spôsobu uvažovania sú významy našich jazykových výrazov. Preto sa netreba čudovať, že formálny spôsob uvažovania – ako u Wiliama Occama a jeho školy – sa zachováva aj bez noeticko-noematického paralelizmu ako tézy na pozadí a že vedie k metafyzike vo forme univerzálnej formálnej sémantiky³⁴. Je to práve formálny spôsob uvažovania a s ním spojené porozumenie reality pomocou formálneho „ad se“, ktoré sa síce objavuje v myslení, ale ktorým je myslenie predchádzané. Na „ad se“ sa vzťahuje a so Scotom spája Ch. S. Peirce³⁵.

Ako druhý moment sa s formálnym spôsobom uvažovania v dejinnom vplyve spája *transcendentálny spôsob uvažovania*. Z pýtania sa na význačné Prvé ako súhrn súcnoti sa stáva pýtanie sa na prvé poznané ako transkategorálne spoločný pojem súcna. Namiesto možnosti metafyziky ako onto-teológie nastupuje možnosť metafyziky ako ontológie. Následno-teoretický koncept je nahradený celostno-teoretickým. „Presah“ metafyziky sa mení na „zostup“ do transkategorálnych pojmov, v ktorých môže byť myslený svet sám vcelku a tým aj súcno, ktoré transcenduje skúsenosť. Metafyzika je – a tým historicky vystupuje po prvýkrát významný termín – „transcendentálna veda“ (*scientia transcendens*)³⁶, a to v dvojakom zmysle. Zaoberá sa súcnom ako súcnom, pokiaľ sa zaoberá rezolúciou získaným pojmom súcna. Zaoberá sa iba týmto pojmom a jeho vlastnosťami, ktoré majú s ním rovnaký rozsah alebo mu patria disjunktívne. Tým je definitívne vyznačená deliaca línia voči fyzike a iným vedám. Metafyzika ako „prvá filozofia“ predchádza všetky vedy, lebo jej predmetom sú „transcendentia“, t. j. transkategorálne pojmy. Náuka o transcendentáliách, ktorá u Tomáša Akvinského vytvára len malú časť metafyziky, sa stáva jediným a vlastným predmetom disciplíny.

Tým nie je prítomný len Aristotelom založený, no neuskutočnený koncept metafyziky ako ontológie vo forme transcendentálnej vedy. Je to koncept,

³⁴ Porovnaj Honnefelder, L.: *Der zweite Anfang ...* s. 182.

³⁵ Porovnaj Honnefelder, L.: *Scientia transcendens ...* s. 382 – 402.

³⁶ Porovnaj *Met. prof. n. 5, ed. Viv. VII 5: 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 physis (=ycos. Etkorn), scientia, quasi transcendens scientia, quia est de transcendentibus.*

ktorý je smerodajný nielen v ranom a neskorom scotizme a Occamovej škole, ale aj v španielskej scholastike. Ostáva určujúcim cez Suáreza, nemeckú školskú metafyziku a Christiana Wolffa až po Kanta³⁷. Kant myslí pod „transcendentálnou filozofiou predchodcov“³⁸, na ktorú sa v *Kritike čistého rozumu* vzťahuje ako na štruktúrny vzor koncept metafyziky siahajúci až k Scotovi.

Tento koncept, určený transcendentálnym spôsobom uvažovania, sa – a tým by som chcel uviesť tretí moment vplyvu na dejiny – tesne spája s *modálnym spôsobom uvažovania*. Nevedie len k chápaniu modalít: možný – kontingentný – nevyhnutný a konečný – nekonečný ako rozhodujúcich spôsobov explikácie „súčna“, ale aj k novému chápaniu modalít samých³⁹. To isté platí aj o pojme *možného*, ktorý sa od Aristotela po prvýkrát chápe vo vzťahu k nejakej schopnosti ako nezávislá modalita⁴⁰. To isté platí aj pre pojem kontingentného, ktorý je na rozdiel od Tomáša Akvinského oslobodený od všetkých kozmologických implikácií. A to isté platí nakoniec o *pojme nekonečného*, ktorý sa úplne vzťahuje na vnútorný modus nekategoriálnej intenzity. Preto až od Scota môžeme vlastne hovoriť o ontologickej náuke o modalitách. Nevplyva len na metafyziku nasledujúceho obdobia, ale aj na filozofiu prírody, napríklad Johanna Buridana, a cez ňu na novovznikajúcu prírodovedu⁴¹.

Všetky tri metodické momenty vedú u Scota k štvrtému, na dejiny vplyvujúcemu a významnému momentu, totiž k určitej *formálnej štruktúre metafyziky*. Je to práve formálno-transcendentálny spôsob uvažovania, ktorý otvára a zaisťuje možnosť metafyziky. Modálny spôsob uvažovania je to, čo vyplňa túto možnosť, takže po analytickej časti metafyziky nasleduje syntetická. Do akej miery je táto formálna, metodická štruktúra účinná, dá sa ukázať nielen na výstavbe metafyziky u Suáreza a Wolffa, ale ešte aj na

³⁷ Porovnaj podrobnejšie Honnefelder, L.: *Scientia transcendens ...* s. 200 – 381, s. 403 – 486.

³⁸ Kant, I.: *Kritika čistého rozumu* B114, Bratislava, Nakladateľstvo Pravda, 1979, s. 116 – 117.

³⁹ Podrobnejšie Honnefelder, L.: *Scientia transcendens ...* s. 1 – 199.

⁴⁰ Porovnaj tiež Knuuttila, S.: *Time and Modality in Scholasticism*. In: Knuuttila, S (Hg.): *Reforging the Great Chain of Being. Studies in the History of Modal theories*. Dordrecht – Boston – London, 1981, s. 163 – 257. Porovnaj ďalej Knuuttila, S.: *Modalities in Medieval Philosophy*. London – New York, 1993.

⁴¹ Porovnaj Krieger, G.: *motus est intrinsece aliter et aliter se habere. Die Zuständlichkeit der Natur als Konsequenz des ursprünglich praktischen Weltverhältnisses des Menschen*. In: Zimmermann, A (Hg.): *Mensch und Natur im Mittelalter. Miscellanea Mediaevalia XXI/1*. Berlin – New York, s. 195 – 212. Krieger, G.: *Natur im Verständnis des Spätmittelalters: Die Entdeckung des Primats der Methode in der Metaphysik des Johannes Buridanus*. In: Stöcker, E. – Schäfer, L. (Hg.): *Natur*. Freiburg – München 1993. (vydanie sa plánuje).

Kantovej *Kritike čistého rozumu*. Nenasleduje túto štruktúru len v postupnosti *analytiky a dialektiky*, ale aj v systematickej súvislosti troch pojmov transcendentálneho predmetu, prípadne objektívnej reality. Jej omnitudo realitatis a ens realissimum môžeme chápať ako reformuláciu toho vzťahu, ktorý Scotus prijíma medzi abstraktným pojmom súcna, „súcnom“ ako prvým objektom nášho rozumu na základe prirodzenosti jeho schopnosti a „neko-
nečným súcnom“ chápaným ako simul totum súcnosti v jednotlivom súcne⁴².

Z nemeckého originálu Honnefelder, L.: *Wie ist die Metaphysik möglich? Ansatz und Methode der Metaphysik bei Johannes Duns Scotus*. In: *Via Scoti. Methodologica ad mentem Joannis Duns Scoti. Atti del Congresso Scotistico Internazionale*. Vol. 1. Roma : PAA – Edizioni Antonianum, 1995, s. 77 – 93.

Preložil Michal Chabada

⁴² Porovnaj podrobnejšie Honnefelder, L.: *Scientia transcendens*.