

60 Pokusme se v závěru opět o jisté souhrnnější podání tomášovské ontologie. Pro dominikánského filosofa je Bůh čirým bytím, čirou existencí. Z této teze odvíjí ostatní fundamentální tematizace ontologizujícího myšlení. Je-li zde ztotožněno čisté bytí s Bohem, je přípustné označit takovou obecnou metafyziku (metaphysica generalis) za teologickou ontologii neboli za ontoteologii. Jejím základním předmětem (oborem zkoumání) je cosi, co nelze zařadit mezi aristotelsky pochopená, zejména kategoriální jsoucna. Bůh není takovým jsoucnem, nýbrž je čistým bytím a jako takový tvoří východisko ontologických zkoumání.¹⁾

Zároveň je možné říci, že tomášovská obecná metafyzika je „existenciální“, protože jejím středobodem je téma bytí jako čisté existence, čisté „jest“. Připomeneme-li si počátek této kapitoly, pak právě z těchto důvodů se mnozí interpreti domnívají, že tomášovská ontologie znamená revoluční obrat od původních řeckých esencialistických tradic, které se uplatňovaly zvláště v raném středověku. J. Pieper (s odvoláním na E. Gilsona) se pokusil demonstrovat tuto odlišnost komparací stanovisek sv. Augustina a sv. Tomáše.²⁾

61 Sv. Augustin nalézá nejhlubší podstatu „jest“ v neměnné esenci Boha, kterou nejlépe vyjadřuje jméno „Jsem, který jsem“.³⁾ Sv. Tomáš naproti tomu rozumí onomu výroku z knihy Exodus takto: Jsem ten, jehož podstatou je existence. Proto lze Boží jméno vyslovit i v této formulaci: Jsem čistým aktem bytí. Augustinovské ontologizující myšlení se tedy opírá o esenci Boha jako takovou, kdežto tomášovská ontologie zdůrazňuje to, že esenci Boha je čistý akt bytí.

62 Oba myslitelé se přitom snaží dosáhnout „ultima Thule“ metafyzického světa.⁴⁾ Sv. Augustin o to usiluje na základě křesťanské víry. „Ultima Thule“ pro něj zůstala „věčnou pravdou, pravou Láskou a milovanou věčností“.⁵⁾

- 1) S.Sousedík rovněž charakterizuje tomášovskou obecnou metafyziku jako ontoteologickou. Zdůrazňuje tak, že i v této metafyzice je předmětem jsoucno jako jsoucno (v původním smyslu aristotelského nasazení první filosofie), avšak při samotném zkoumání se lidské myšlení nutně zpracovává až k čirému aktu bytí, tj. Bohu, jakožto něčemu absolutně dominantnímu. Srovn. S.Sousedík: cit.dílo, str. 47.
- 2) J.Pieper: cit.dílo, str. 126
- 3) Viz příslušné pasáže v kapitole III.B.
- 4) E.Gilson: Bůh a filosofie, cit.vyd., str. 45
- 5) Sv.Augustin: Confessiones VII,X, cit.překl.,str. 208

Sv.Tomáš Akvinský ji dosahuje na základě přímého metafyzického poznání. Lidský rozum v jeho pojetí dosahuje nejvyšších metafyzických.¹⁾

D. Jan Duns Scotus aneb transcendentní věda (scientia transcendens)

Motto:

„Je nutné, aby byla nějaká všeobecná věda, která by se zabývala transcendentními pojmy jako takovými, a tuto vědu nazýváme metafyzikou.“

Jan Duns Scotus

Vrcholné období středověké scholastiky spadající do XIII.století přineslo velký rozmach ontoteologických zkoumání. V jejich rámci se zrodilo mnoho pozoruhodných konceptů. Jedním z nich byla v minulé kapitole uvedená „existenciální“ metafyzika sv.Tomáše Akvinského. Jiným neobyčejně významným učením byla filosofie Jana Dunse Scota. Je třeba jí věnovat pozornost zejména proto, že byla-li tomášovská ontologie koncipována jako převážně teologická, pak Scotův přístup náleží do okruhu tzv,ontologických pojetí metafyziky.²⁾ S odvoláním na slavný začátek IV.knihy Aristotelovy Metafyziky (a rovněž na myšlenky jejího arabského vykladače Avicenny) chápe Jan Duns Scotus obecnou metafyziku jako vědu, jejímž předmětem je „jsoucno jako jsoucno“ (ens inquantum ens) a nikoli výhradně jsoucno boží. Úvahám o božím jsoucnu (stejně jako eventuálním snahám o jeho dokazování) musí podle františkánského myslitele předcházet analýzy jsoucna jako jsoucna, neboť pouze ony mohou poskytnout dostatečné před-

- 1) Srovn. sv.Tomáš Akvinský: Summa contra Gentiles, III, XXV, cit.překl., str. 45
- 2) V jistém smyslu jsme se setkali s problémem přesného vymezení předmětu obecné metafyziky (první filosofie) již v předchozí kapitole. Pro připomenutí a shrnující rekapitulaci uvedme, že ve vrcholné scholastické filosofii existovaly dva základní přístupy k tomuto problému, jejichž opodstatnění bylo shledáváno ve dvou opěrných bodech. Na jedné straně bylo zdůvodňováno teologické i ontologické pojetí metafyziky argumentací z textu Aristotelovy Metafyziky, kde je jako předmět nejvyššího filosofického vědění traktováno nejen „jsoucno jako jsoucno“, ale i Bůh (THEOS). Na straně druhé svou výraznou roli v celé věci sehrály tehdy velice vlivné komentáře arabských vykladačů Aristotela, zvláště Avicenny (Ibn Sína) a Averroese (Ibn Rušd). K celé problematice blíže například S.Sousedík: Jan Duns Scotus, doctor subtilis a jeho čeští žáci., Vyšehrad Praha 1989, str. 83 a násl.

poklady a východiska pro všechna ostatní zkoumání včetně zkoumání božího jsoucna.

Přijmeme tuto původní Scotovu orientaci a začneme rovněž u základních analýz jsoucna. Východiskem pro nás budiž Scotovo vymezení jsoucna: „Jsoucno je to, čemu neodporuje být.“¹⁾ Gramaticky nesložitá teze si ovšem vyžaduje objasnění co do svého smyslu a významu. V čem tkví ono „neodporování“? Pro františkánského filosofa je ustavujícím (konstitutivním) rysem jsoucna absence sporů v jeho esenci, tj. absence sporů mezi jednotlivými určeními, skrze která je libovolné, to které jsoucno tím, čím jest. Teze o „neodporování být“ vymezuje jsoucno v jeho všeobecnosti a primárnosti a zároveň je tím jediným, co lze takto o něm smysluplně vypovědět.

V takovém všeobecném vymezení je zahrnuto jsoucno reálné (skutečné) i jsoucno možné. Základní dva typy jsoucna se mezi sebou liší skrze (reálnou) existenci - možné jsoucno ji nemá. Existence sama však pro Jana Dunse nemá žádnou formu, není formalitou, nemá žádný eidetický obsah.²⁾ Je-li tomu tak, pak je existence vůči obsahu zcela indiferentní a jsoucno je ve své naprosté všeobecnosti pojmem zcela **jednoznačným**³⁾, netečným vůči jakýmkoli rozlišením. Tento závěr spolu s vymezením jsoucna jasně ukazuje, že jsoucno se může vypovídat vskutku o všem, čemu neodporuje být - tj. o rodech, druzích, individuích, o nestvořených, tj. možných věcech, o tzv. konvertibilitách (o Jednom, Dobru a Kráse) atd. - tedy v zásadě o čemkoli, čeho esence v sobě neobsahuje spor bez ohledu na skutečnost či možnost uskutečnění.⁴⁾ Jak se však může takto jednoznačný pojem vypovídat o mnohém (různém)? Víme již, že tato otázka se vždy v úvahách o jsoucnu vynoří. A zároveň také víme, že středověká filosofie reagovala

1) „...id, cui esse non repugnat.“ Jan Duns Scotus: Ordinatio IV, cit.dle S.Sousedík: cit.dílo, str. 88

2) S.Sousedík: Jan Duns Scotus. Hlavní rysy jeho metafyziky., in: Křesťanství a filosofie, cit.vyd., str. 142

3) „Jsoucno je pojem jednoznačný ...“ Jan Duns Scotus: Opus Oxoniense 1 (Ordinatio I), cit.dle Sousedík: Jan Duns Scotus, Vyšehrad 1989, str. 214

4) „Vše, co je o sobě rozumem poznatelné, buď v sobě obsahuje „jsoucno“ jako součást své esence nebo k tomu, co „jsoucno“ takto obsahuje, virtuálně nebo esenciálně přináleží. Všechny rody, druhy a individua a všechny esenciální části rodů a dokonce i jsoucno nestvořené v sobě totiž obsahuje jako součást své esence „jsoucno.“ Jan Duns Scotus: Ordinatio I, cit.dle Sousedík, Vyšehrad 1989, str. 211

na dva určující typy řešení problému zanechané antickou tradicí - platónskou koncepcí rodu a aristotelickou teorií analogie.

Jan Duns Scotus odmítá přijmout aristotelské řešení pomocí analogie jako zvláštního případu mnohoznačnosti. Mnohoznačnost je totiž ochoten uvažovat pouze ve vztahu ke slovům samotným (tak jako jsou například mnohoznačná slova „kohoutek“ nebo „zámek“), ale už nikoli ve vztahu k pojmům, které pojímá jako významy slov. Ty mohou být jen a jen jednoznačné a nemohou označovat jednou to a po druhé ono!

Možnost pochopit jsoucno v jeho všeobecnosti jako nejvyšší rod však odmítá podobně jako mnozí scholastikové (včetně sv. Tomáše Akvinského) rovněž. I on se domnívá, že platí zásadní aristotelská argumentace¹⁾, která poukazuje na vnitřní rozpornost a tedy neudržitelnost této myšlenky.²⁾

Není-li pojem jsoucna nejvyšším rodem a deset aristotelských kategorií nepředstavuje druhy tohoto nejvyššího rodu, jak je třeba rozumět právě takovému pozoruhodnému „rozrůznění“ jsoucna do deseti kategorií? Tato otázka se stává kardinálním problémem, zvláště tehdy, když se analyzují pojmy, se kterými naše myšlení běžně pracuje - totiž právě s pojmy druhovými. Jestliže se tato analýza provede důkladně, objeví se její limity. Rozklad druhových pojmů (tzv. rezoluce - resolutio) dospěje až ke zcela jednoduchým pojmům, které již nemají žádné složky.³⁾ Z těchto elementárně jednoduchých pojmů je přirozeně nejdůležitější pojem jsoucna. Jan Duns Scotus ho považuje za pojem předcházející (nadřazený) všem ostatním pojmům či kategoriím a v tomto směru také za pojem, který všechny ostatní pojmy přesahuje, transcenduje. Tuto charakteristiku pojmu jsoucna považuje za klíčovou. Z téhož důvodu také Scotus určuje transcendentnost jsoucna za ústřední téma, za jakýsi „středobod“ metafyziky, která proto nemůže být ničím jiným než přesažnou čili transcendentní vědou (scientia transcendens)⁴⁾.

K odpovědi na otázku, jakým způsobem (jestliže ne po způsobu druhového rozlišení rodového pojmu) se „rozrůžňuje“ jsoucno do deseti kategorií, jsme se ovšem ještě stále nepropracovali. Podle Scotova názoru

1) S.Sousedík: Jan Duns Scotus, Vyšehrad 1989, str. 71

2) Viz kapitolu II.B.

3) S.Sousedík: Jan Duns Scotus, Křesťanská akademie, str. 140

4) Jan Duns Scotus: Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis, prol.5, cit.dle Sousedík, Vyšehrad 1989, str. 209

14) je třeba porozumět rozrůžňování jednoznačného pojmu jako zvláštnímu
15) případu rozrůžňování skrze intenzitu. (Příkladem budiž zvuk, který se
16) skrze intenzitu rozrůžňuje na slabý a silný zvuk.) Takové rozrůžnění probíhá
jaksi „uvnitř“ či „zevnitř“, aniž by bylo něco z vnějšku přidáváno. Je
to změna vnitřního způsobu bytí, tedy tzv. vnitřního modu, který Scotus
latinsky nazývá „modus intrinsecus“¹⁾. Rozlišování podle vnitřního modu
však nemá charakter formálního rozlišení. Mezi takto ustavenými mody
(způsoby) neexistuje **formální** diference. Proto nelze zařadit vnitřní modus
(modus intrinsecus) mezi formy. Kdyby tomu tak bylo, musel by tento
vnitřní modus mít svůj vlastní eidetický (tj. formální) obsah a to by zna-
menalo, že by musel mít nějakou esenci. My však už víme²⁾, že tomu
tak podle Jan Dunse není.

17) Z tohoto hlediska neexistuje mezi jsoucnem a jeho vnitřně ustavenými
modifikacemi formální rozdíl (distinctio formalis). Dost dobře mezi nimi
nemůže existovat ani rozdíl věcný (distinctio realis ve smyslu tomášovské
diference mezi esencí a existencí³⁾). Distinkci, která je mezi jsoucnem
a jeho modifikacemi, nazývá Jan Duns Scotus rozdílem modálním (distinctio
modalis).⁴⁾

18) Jsoucno je vnitřně rozlišováno svými modifikacemi. Substance, kvalita,
kvantita atd. - to jsou různé mody, do nichž se rozrůžňuje (modifikuje)
jsoucno. Modifikace se od jsoucna liší modální (vnitřní) distinkcí, tj. způ-
sobem (modem), kterým **jsou**. Takto originálně vypracované pochopení
jsoucna a jeho modifikací samozřejmě v maximální míře ozvlášťňuje Scotovo
ontologizující myšlení.

19) Již jsme připomněli, že Tomášovo ontologizující myšlení kolotá kolem
reálné distinkce (distinctio realis) mezi esencí a existencí. Pro Scota však
rozdíl mezi tím, co věc jest (esencí), a tím, zda věc jest (existencí), představuje
pouze rozdíl ve způsobu onoho „jest“, tj. pouze rozdíl způsobový (modální).
Ve své polemice s Jindřichem z Gentu, který byl jako představitel pla-
tónsko-augustinovské tradice jakýmsi Scotovým protivníkem⁵⁾, ukazuje
františkánský myslitel, že existence pro něj není reálně odlišitelným prin-

1) tamtéž, str. 72

2) Viz str. 82

3) Viz kapitolu III.C.

4) S. Sousedík: Jan Duns Scotus, Vyšehrad 1989, str. 73

5) tamtéž, str. 78 a násl.

cipem jsoucna. „Bytí“ pro něho není cosi reálně distinktivního od „byti
něčím“. „Bytí“ chápe vždy jako modus bytí esence.

20) Zvláštnost Scotovy metafyziky se projevuje i v dalších prvcích. I v
jejím rámci se rozebírá problematika esence, která je pochopena jako
„přirozenost“ jsoucích věcí, již náleží „bytí“ jako její vnitřní modus. V me-
tafyzické nauce sv. Tomáše Akvinského, jak jsme již exponovali¹⁾, je esence
v zásadě něčím nesamostatným. Stačí si uvědomit, že bez příslušného
„aktu bytí“ (actus essendi), bez patřičné participace na bytí nemůže v
tomistickém pojetí žádná esence být. Je sice proto možné uvažovat a
spekulovat o jisté esenciální (přirozenostní) hierarchii, avšak vždy jen jako
o něčem neúplném, nedokonaném, co musí být teprve dokonáno a usku-
tečněno skrze „akt bytí“, aby to bylo skutečněno jako jsoucno.

21) Scotova obecná metafyzika je oproti tomu vystavěna na základech tvo-
řených výrazně jiným pojetím jsoucna. Úplné jsoucno se všemi indivi-
duálními determinacemi je reálnou esencí²⁾ vždy, ať už je v reálném a
nebo možném modu bytí. „Je prostě pro kteroukoli esenci prostě nemožné,
aby byla v možném bytí (esse) bez existence jejího možného bytí nebo
aby byla v aktuálním bytí (esse) bez existence v aktuálním bytí.“³⁾ Bytí
(bytí) se rozlišuje ve vztahu k modifikacím esence právě jakožto jim příslušné
modifikace existence. Je proto pochopitelné, že pro Jana Dunse je hierarchie
esencí hierarchií **reálnou**, protože esencím vždy přísluší jistá modalita
existence. „Bytí (esse) není nic jiného než vnitřní reálnost samotné esence
v každém z rozmanitých stavů, v němž ji lze nalézt.“⁴⁾

22) Ukažme si (za pomoci E. Gilsona⁵⁾) základní stavy, ve kterých lze „při-
rozenost“ (esenci) nalézt:

23) Zcela v počátcích je esence předmětem myslí Boha - Bůh ji myslí. Esenci
proto náleží „byti předmětem“ ve smyslu ryze inteligibilního bytí idejí
myslí Boha.

1) Viz opět předchozí kapitolu.

2) Jan Duns Scotus: Opus Oxoniense IV, cit. dle E. Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit. vyd.,
str. 109

3) Lychetus (komentátor díla Jana Dunse Scota): Komentář k Opus Oxoniense II, cit. dle
E. Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit. vyd., str. 106

4) E. Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit. vyd., str. 105

5) tamtéž, str. 103 a násl.

26 Z moci Boha a z jeho čisté lásky a svobodně se rozhodující vůle (a tudíž vlastně kontingentně, **nahodile**¹⁾) se tato esence stává „stvořitelným jsouc-nem“ (creabilium). To znamená, že je mocí Boha vyčleněna k tomu, aby vstoupila do světa stvoření. Tímto rozhodnutím jí náleží zvláštní modifikace „býti“ - totiž být možným jsouc-nem (possibilium). Býti je modifikováno ve smyslu oslabenosti - být možným jsouc-nem je modus, který má povahu „oslabeného bytí“ (diminutum esse). Posléze je kladena tato esence do aktuální existence, v důsledku čeho je modifikována tak, že se z ní stvořením stává „úplná přirozenost“, „úplná esence“ se svým rodem, druhem, svou individuální „totostí“ (haecceitas²⁾) a všemi akcidenty.

27 Z krátce provedené expozice je možné vyvodit, že každý stupeň (gradus) „přirozené hierarchie“ (hierarchie esencí) je spjat s určitou modifikací „být“, s určitým modem bytí. Nosným pilířem celé hierarchie je esencialita a nikoli tomášovský absolutní „akt bytí“. Může tomu tak být a je tomu tak proto, že mezi esencí, jež je vždy nějak modifikovaně aktuální (skutečná) a existencí samou je pouze modální rozlišení. Tak jako jsou modálně rozlišeny stupně esenciality (přirozenosti), tak jsou modálně rozlišeny i stupně jejich „býti“. Být ve smyslu „být předmětem mysli Boha“, „být možným jsouc-nem“, „být aktuálně existujícím jsouc-nem“ - to vše je vnitřní (intrinsicus) reálnost toho kterého stavu esence! Bytí existence (esse exis-tentiae - to, jak „jest“ existující jsoucno) je proto jednoznačně modus bytí esence (esse essentiae - tedy toho, jak „jest“ přirozenost). Tomášovskou skladebnost jsoucna, jakousi „dvousložkovost“ (jsoucno jako skladba dvou složek: esence a existence) považuje Jan Duns Scotus za nedoložitelnou.³⁾ Existence jsoucna jakožto aktuální existence - to je pouhý fakt toho, že existující jsoucno (věc, která aktuálně existuje) bylo způsobeno skrze moc Boha jako určitý modifikovaný stav esence. „Býti“ jako aktuální existence mu tedy náleží jako „způsobené bytí“ (effectuum esse) a existence nemá žádný zvláštní, tj. zejména eidetický obsah.⁴⁾

30 Ne náhodou byla v předchozích odstavcích porovnávána tomistická a scotistická ontologie. Jejich komparaci (jako dvou hlavních ontologických učení vrcholné scholastiky) lze poměrně dobře sledovat „úzké stezky“,

1) J.Pieper: Scholastika, cit.vyd., str. 110

2) „Totost“ (haecceitas) - to, co je věc jako určité tady a teď.

3) S.Sousedík: Jan Duns Scotus, Vyšehrad 1989, str. 90

4) tamtéž, str. 91

131 po kterých se ubíralo středověké ontologizující myšlení, aby se pokoušelo dosáhnout co nejadekvátnější tematizace základních obecně metafyzických témat. Za pomoci E.Gilsona¹⁾ připomeneme ještě další neobyčejně vý-znamný motiv, který, jak jsme se snažili již několikrát ukázat²⁾, vždy při-tahoval pozornost filosofů. Jedná se o poměr bytí a nicoty, vztah bytí a ne-býti, jehož tematizace je úzce propojena s pojetím jsoucna.

132 Pro sv.Tomáše Akvinského má difference mezi býti a ne-býti (bytím a nebytím) povahu **absolutního** rozdílu. Esence bez aktu bytí absolutně **není**. Toto „není“ je absolutně znicotňující a je překonatelné jedině stejně **absolutním** „aktem bytí“ (actus essendi). Bez jeho „přítomnosti“ kladené absolutní mocí a vůlí Boha by byly esence zcela deficientní a nemohly by být nikdy jsoucný. K tomu, aby jsoucný byly, by jim totiž scházelo to naprosto nepostradatelné - „býti“ získané skrze akt bytí. Věci bez bož-ského aktu bytí nemohou nikdy vybřednout z „bahna nicoty“ a dostat se z „propasti nebytí“. Obojí je překonatelné výhradně nekonečnou mocí, jejímž výrazem akt bytí je.

133 Ve Scotově přístupu k této problematice nenalezneme ani stopy po absolutním rozdílu mezi bytím a nicotou. Difference mezi býti a ne-býti pro něj není diferencí absolutní a „vzdálenost“ mezi bytím a nicotou není nekonečná. Proto k jejímu překonání není potřebná nekonečná moc. Scotus pojednává diferencí mezi bytím a nicotou úplně odlišným způsobem. Rozdíl mezi nimi charakterizuje jako konečný a v určitém smyslu přesně vymezitelný. Jeho meze jsou stanoveny právě tím, jak jsou jsoucna co do své přirozenosti (esence) „vzdáleny“ od nicoty, protože tato „vzdálenost“ **nemůže být nikdy větší než jsou jsoucna sama**. Neboť je-li ve Scotově pojetí něco esencí, pak je to esencí reálnou a tudíž také jsouc-nem (ve smyslu vymezení jsoucna jako toho, čemu neodporuje být). Je-li však jsouc-nem, nemůže být od nicoty „vzdáleno“ nekonečně, ale pouze v konečném ohledu vzhledem k úrovni a povaze svého bytí jako jsoucna. (Jen pro úplnost dodejme, že i Jan Duns Scotus spekuluje o nekonečné diferencí, avšak nikoli ve vztahu k bytí a nicotě, nýbrž ve vztahu k rozdílu mezi Bohem a věcmi. Bůh je jsouc-nem nekonečným a způsobená jsoucna (věci) jsou konečná, proto mezi nimi musí být rozdíl nekonečný.)

1) E.Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit.vyd., str. 110 a násl.

2) Připomínáme první oddíl druhé kapitoly.

34) Po těchto exkurzech se vraťme k problému, který nebyl doposud dostatečně exponován, tj. k problému metafyziky jako transcendentní vědy. Obecnou metafyziku chápe Jan Duns Scotus ontologicky, jejím předmětem je tedy „jsoucno jako jsoucno“ (ens inquantum ens). Jsoucnem je ovšem každá esence, protože každá esence je reálnou esencí a přísluší ji nějaký modus bytí. Je-li tomu tak, pak se jako možná cesta obecně metafyzických spekulací jeví cesta abstrakce z vezdejších, konečným způsobem jsoucích věcí. Jaký však může být „dosah“ takové cesty? Uvědomme si, že ve Scotově traktaci je skutečný pojem jsoucna pojmem, který vezdejší věci přesahuje, transcenduje. Umožňuje ovšem pojem jsoucna získaný abstrakcí z vezdejších věcí takový přesah? Otevírá tato cesta horizont, na němž by nějak byla postižitelná i nekonečnost?¹⁾

42) Scotus je přesvědčen, že obecně metafyzické analýzy takového pojmu jsoucna jsou východiskem k transcendenci. Právě toto přesvědčení mu umožnilo přistoupit k celému problému velice originálně a vytvořit tak obecně metafyzické učení, které má své nezastupitelné místo v dějinách „zjevnosti bytí“.²⁾

43) V čem spočívá, alespoň v náznaku, jeho postup? Hlavním problémem se pro Scota stal přirozeně pojem „nekonečného jsoucna“ (ens infinitum). Základní obtíž takového pojmu tkví v tom, zda je legitimní. Pokud tomu tak je, pak je otázkou, zda a v jakém smyslu umožňuje lidskému myšlení (konečné lidské bytosti) „výlet“ do „nekonečných dálav celku“, v jehož horizontu se rozevírá difference mezi konečnem a nekonečnem. Těmto otázkám musí být věnována vrchovatá míra pozornosti.

44) Bylo již uvedeno, že ve scotistické metafyzice je pojem jsoucna pochopen jako pojem jednoznačný, který obsahově nezahrnuje žádnou formální ani reálnou diferenci. Z toho plyne, že i vůči rozlišení „konečné vs. nekonečné“ je indiferentní. Jak však může potom být z tohoto pojmu samého srozumitelná transcendence? Samotný problém přesahu či přesažnosti se zde ukazuje jako velmi obtížný a přitom tvoří jeden ze základních motivů ontologizujícího myšlení, kterým se zabývali mnozí středověcí filosofové i teologové. Často tak činili i ve vztahu k jiným pojmům, které však

1) S.Sousedík: Jan Duns Scotus, Vyšehrad 1989, str. 74

2) V tomto směru se později dostalo Janu Dunsu mnohého ocenění. Jedním z velkých filosofů XX.století, který mu věnoval výraznou pozornost, byl Martin Heidegger. Svou habilitační práci napsal právě o Scotově filosofii, viz M.Heidegger: Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus, in: Gesamtausgabe, Bd.1, V.Klostermann Frankfurt am Main 1978.

tak či onak s pojmem jsoucna úzce souvisely. Jednalo se například o tzv. konvertibilie, tj. pojmy s pojmem jsoucna směnitelné či zaměnitelné jako je pojem Dobra či Pravdy.

Jan Duns Scotus byl přesvědčen o tom, že v pojmu jsoucna je možnost „přesahu“ (transcendence) skryta, a usiloval o to, své přesvědčení vykázat a doložit. Jednou z cest, které se naskýtaly, byla cesta logických zkoumání. Z logického hlediska je podmínkou možnosti transcendence logická legitimita pojmu „nekonečné jsoucno“. Ve zkratce vyjádřeno je tato logická legitimita garantována tím, že pojem „nekonečné jsoucno“ je extrémně jednoduchý pojem, protože vzniká spojením jednoduchého pojmu jsoucna a jednoduchého vnitřního modu „nekonečný“. Tímto spojením nevzniká žádný protimluv nebo logický spor. Je-li zde logický spor nepřítomen, pak takovému spojení neodporuje být, a proto „nekonečnost není v rozporu se jsoucnem“.¹⁾ Pojem nekonečného jsoucna jako legitimní pojem ukazuje svou myslitelnost z hlediska vnitřní modifikace jsoucen na konečné a nekonečné.

Jan Duns Scotus posléze prošetřoval i další možné cesty doložení možnosti „přesahu“ skryté v pojmu jsoucna. Navíc byl přesvědčen o tom, že podobná možnost se tají i v jiných pojmech - pojmech s pojmem jsoucna konvertibilních (Jedno, Pravda, Dobro), v tzv. transcendentálních disjunkcích, v tzv. čistých dokonalostech.²⁾ Jistě by bylo velice zajímavé a poučné sledovat tyto fascinující cesty metafyzického myšlení, nicméně to by již příliš „přesáhlo“ cíle a záměry našeho uvedení do ontologizujícího myšlení.

1) Jan Duns Scotus: Ordinatio I, cit.dle S.Sousedík: Jan Duns Scotus, Vyšehrad 1989, str. 261

2) K tomu srovn. například A.Walter: The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus, New York 1946.