

Absolutně uvažovaná přirozenost

Petr Fonseca a jeho významní středověcí předchůdci

David Svoboda

Cílem tohoto článku je vyložit koncepci absolutně uvažované přirozenosti v díle raně novověkého univerzitního filosofa a teologa Petra Fonseky, a to v kontextu teorií jeho tří významných středověkých předchůdců (Avicenna, Tomáš Akvinský a Jan Duns Scotus).¹ Toto téma tvoří tradičně důležitou součást logicko-metafyzických úvah o obecných pojmech. Na úvod se proto pokusíme problematiku absolutně uvažované přirozenosti stručně zasadit do širšího historicko-systematického kontextu diskusí o univerzáliích.

Spor o povahu obecných pojmů lze označit za „věčný filosofický problém“, jehož kořeny sahají přinejmenším až do slavné éry klasické řecké filosofie k významným autorům jako Platón a Aristotelés. Myšlenkové dědictví těchto filosofů inspirovalo mnohé generace dalších myslitelů od pozdní antiky až do současnosti k tomu, aby se pokusili v návaznosti na tyto autory nalézt uspokojivé řešení této obtíže. Tradičně se má za to, že jeden z rozhodujících podnětů k tomuto sporu vzešel od novoplatónsky orientovaného filosofa Porfyria (232–304), jenž v předmluvě k *Isagoge* (úvod do Aristotelových *Kategorií*) pokládá tři důležité otázky týkající se *povahy univerzálií*, na něž však pro jejich velkou obtížnost sám neodpovídá.² Odpovědi na tyto otázky rozdělují mnohé myslitele od té doby až dodnes. Připomeňme si krátce základní systematická řešení tohoto problému a historický kontext jejich vzniku.

¹ Práce na článku byla podpořena z grantu GAČR P401/10/0080 „Univerzálie v raně novověké univerzitní filosofii“.

² PORFYRIOS, *Isagoge*, ed. A. Busse, *Commentaria in Aristotelem Graeca* IV/1, 1,9–16. Viz český překlad téhož „Porfyriův Úvod k Aristotelovým Kategoriím“ (překlad, úvod, poznámky Milan Mráz), *Filosofický časopis* 18, č. 6 (1970): 971–987: „Upozorňuji především, že se zdržím výkladu o tom, zda rody a druhy existují, nebo spočívají jenom v pouhých představách, a v případě, že existují, zda jsou tělesné, či netělesné, a zda jsou oddělené od věcí smysly vnímatelných, či existují v těchto věcech a na nich. Tento problém je totiž velmi hluboký a vyžaduje větší zkoumání.“ K tomu srov. Alain de LIBERA, „Introduction,“ in PORPHYRE, *Isagoge: Texte grec, Translatio Boethii*, Paris: Vrin, 1998, s. XII–XXVII.

Ze systematického hlediska lze s určitou mírou zjednodušení rozdělit řešení našeho problému do dvou základních protikladných skupin. První je teorie nominalistická, která se tradičně dělí na tzv. krajní nominalismus, jehož stoupencem byl např. Roscelin z Compiègne (1050–1121), a tzv. nominalismus umírněný čili konceptualismus, kam lze např. zařadit zralou nauku Viléma z Ockamu (1287–1348). Podle krajního nominalismu jsou obecniny pouhá obecná jména (jazykové útvary), která označují více individuí; v konceptualismu se navíc připouští, že vedle obecných jmen existují také obecné mentální entity, tj. úkony rozumu, jimiž si zpřítomňujeme a tím poznáváme libovolná individua určitého souboru. Těmto entitám se od pozdního středověku říká „formální pojmy“.³ Druhá je koncepce realistická (také má vícero různých podob) a její stoupenci chápou univerzálie velmi zhruba řečeno jako určité „věci“, a to buď jako platónské samostatně existující ideje, či obecné formy existující jako obecné v jednotlivých věcech (tzv. ultrarealismus), nebo konečně pomyslné entity (tzv. objektivní pojmy), které se jako obecné vyskytují pouze v myšlení, nicméně mají v realitě základ, z něhož jsou rozumovou abstrakční činností získávány (umírněný realismus).⁴

Z historického hlediska je zřejmé, že se spor o univerzálie dostává do samého centra filosofické pozornosti především na latinském západě v období tzv. scholastiky.⁵ Podnětů k rozvoji neobyčejně mnoha scholastických prací o tomto tématu bylo zřejmě více, nicméně jako klíčové se nám v této souvislosti jeví především texty, které byly na tehdejších školách a univerzitách považovány za standardní a tvořily tak společný referenční rámec takřka všech pojednání o obecninách.

Klíčovou autoritu měla v tomto ohledu díla Aristotela (čtená samozřejmě spolu s jeho pozdějšími komentátory, jako byl např. Porfyrios nebo Boethius), konkrétně to v raném středověku byly *Kategorie* a *O vy-*

³ Formální pojem je určitá kvalita rozumu, tj. úkon rozumového poznání, jenž zpřítomňuje neboli reprezentuje poznávaný předmět. Srov. P. SOUSEDÍK, „Projevy realismu a nominalismu ve scholastické logice“ in *Mezi jazykem a vědomím*, Praha: Filosofie, 1999, s. 193–209.

⁴ Srov. Alain de LIBERA, *La Querelle des Universaux: De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris: Éditions du Seuil, 1996. V současné moderní literatuře je problém univerzálií zdařile shrnut např. v M. J. Loux, *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, London: Routledge, 1998, s. 17–83. Objektivní pojem je zhruba řečeno předmět formálního pojmu, tj. věc sama nebo aspekt reálné věci, nakolik je předmětem rozumového poznání.

⁵ Srov. Hans-Ulrich WÖHLER, *Texte zum Universalienstreit: Vom Ausgang der Antike bis zur Frühscholastik*, sv.1, Berlin: Akademie Verlag, 1992. WÖHLER, *Texte zum Universalienstreit, Hoch- und spätmittelalterliche Scholastik*, sv. 2, Berlin: Akademie Verlag, 1994.

jadřování, od konce 12. století pak i další spisy, které však ve svém celku připouštějí více různých interpretací.⁶ Z našeho hlediska jsou významná Aristotelova ne zcela jednotná a poměrně obtížně slučitelná vyjádření o povaze či vztahu obecného a jednotlivého, která již v antice podnítila řadu odlišných výkladů.⁷ Tak např. pozdně antický komentátor Aristotelova díla Alexander z Afrodísias (2.–3. stol. po K.) se pokusil tuto interpretační i věcnou obtíž vyřešit tím, že obecnost pojal jako určitou akcidentální modifikaci přirozenosti jako takové.⁸

Tuto u Alexandra nepřilíš jasnou a málo rozpracovanou myšlenku zásadním způsobem rozvedl a jasně vyložil o několik století později středověký arabský myslitel Ibn Síná, jenž je nám spíše známý pod latinským jménem Avicenna (990–1037). Základní myšlenka Avicenny je prostá: Uvažujeme-li přirozenost samu o sobě, není ani singulární, ani obecná, ale vzhledem k obojímu určení je zcela indiferentní. Takto pojatá esence věci je ustavena pouze esenciálními charakteristikami (v případě koně pouze koňovitostí) a všechna další určení včetně jednoty přistupují k této přirozenosti jaksi zvenčí jakožto určité „akcidenty“. Přirozenost o sobě je společnou složkou, která se vyskytuje jako obecná v rozumu i jako jednotlivá v reálných individuích.⁹

⁶ Aristotelés je autorem scholastiky většinově přijímané definice obecného, podle níž je univerzálie jedno, které existuje v mnohých věcech a o mnohých věcech se vypovídá (*universale est unum in multis et de multis*), viz ARISTOTELÉS, *První analytiky* I, 11, 77a7, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1961.

⁷ Srov. např. dvě následující *prima facie* obtížně slučitelná tvrzení, v nichž je na jednom místě (druhá) podstata chápána jako druhový (univerzálně predikovatelný) tvar a na jiném místě se říká, že podstatou nemůže být nic, co se vypovídá obecně. ARISTOTELÉS, *Kategorie* V, 2a 13–15, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1958: „Druhými podstatami se nazývají druhové tvary, v nichž jsou zahrnuty podstaty v prvním smyslu, tyto druhy i jejich rody.“ ARISTOTELÉS, *Metafyzika* VII, 13, 1038b9–12, Praha: Rezek, 2003: „... je nemožné, aby podstatou bylo něco, co se vypovídá obecně. Neboť první podstata je vlastní jednotlivé věci a něčím, co nepřísluší jinému, kdežto obecně je společné.“

⁸ K tomu srov. Martin M. TWEEDALE, „Alexander of Aphrodisias' theory of essence and universals,“ *Phronesis* 29 (1984): 279–303. Přirozeností se v tomto kontextu míní (zhruuba řečeno) to, díky čemu je věc (druhově nebo rodově) tak a tak určitá.

⁹ Srov. AVICENNA, *Metaphysica* V, 1, 4 (*Avicenna Latinus: Liber de philosophia prima sive scientia divina*, II, ed. S. van Riet, Louvain: Peeters; Leiden: Brill, 1977). K Avicennově pojetí přirozenosti srov. M. E. MARMURA, „Quiddity and Universality in Avicenna,“ in *Neoplatonism and Islamic Thought*, ed. P. Morewedge, New York: State University of NY Press, 1992, s. 77–87; M. E. MARMURA, „Avicenna's Chapter on Universals in the Isagoge of his *Shifá*,“ in *Islam: Past Influence and Present Challenge*, ed. A. T. Welch a P. Cachia, Albany: Edinburgh University Press, 1979, s. 34–56.

Avicennův koncept absolutně uvažované přirozenosti nevzbudil u jeho arabských současníků a souvěrců příliš velký ohlas, ale mimořádné pozornosti se mu dostalo později na latinském západě v období první a druhé scholastiky, kde od počátku 13. století inicioval a umožnil nebývalý rozkvět různých verzí tzv. *umírněného realismu*.¹⁰ Avicennovo pojetí absolutně uvažované přirozenosti tak přispělo k tomu, že umírněný realismus výrazným způsobem vytlačil nejenom ve 12. století převládající nominalismus, jehož nejvýznamnějším stoupencem byl Roscelin z Compiègne (1050–1121), ale také do té doby značně vlivný ultrarealismus, který hájil především Vilém z Champeaux (1070–1121).¹¹ Nejznámější představitelé vrcholného období první scholastiky, kteří se hlásili k umírněnému realismu, jako Tomáš Akvinský (1225–1274) nebo Jan Duns Scotus (1265–1308), důležitým a inovativním způsobem rozvedli Avicennův myšlenkový odkaz a jejich učení se posléze stalo předmětem dalších diskusí, které nepřetržitě probíhaly v prostředí tzv. raně univerzitní novověké filosofie (druhé scholastiky) od 15. století až zhruba do 18. století. Mezi důležité postavy tohoto období patří i portugalský filosof a teolog Petr Fonseca S.I. (1528–1599), jenž zajímavým způsobem přispěl do soudobých diskusí o této problematice a jehož pojetí absolutně uvažované přirozenosti chceme vyložit v tomto příspěvku.

Článek vedle úvodu dělíme do dvou základních částí. Nejprve postupně vyložíme koncepcce absolutně uvažované přirozenosti všech čtyř zvolených autorů (od Avicenny přes Tomáše a Scota až k Fonsekovi), přičemž naukám středověkých myslitelů se budeme věnovat pouze do té míry, jež je třeba k tomu, abychom náležitě pochopili kontext koncepcce samotného Fonseky. Poté se pokusíme celou problematiku shrnout a jednotlivé koncepcce vzájemně porovnat.

¹⁰ Srov. J. OWENS, „Common nature: A point of comparison between Thomistic and Scotistic metaphysics,” in *Inquiries into Medieval Philosophy: A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, Contributions in Philosophy 4, ed. James F. Ross, Westport: Greenwood Press, 1971, s. 185–209. J. OWENS, „Thomistic Common Nature and Platonic Idea,” *Medieval Studies* 21 (1959): 211–223; L. HONNEFELDER, „Natura communis,” in *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, sv. 6, Basel: CO AG Verlag, 1984, sl. 494–504.

¹¹ Srov. Frederick COPLESTONE, *A History of Philosophy*, sv. 2: Augustine to Scotus, London: Search Press, New Jersey: Paulist Press, 1950, s. 143.

1. AVICENNA

Jak již víme, pojem absolutně uvažované přirozenosti či esence uvedl do středověkých diskusí Avicenna. Podle Avicenny lze o přirozenosti každé věci uvažovat třemi různými způsoby: (1) jak se vykytuje v reálných věcech, kde je mnohá a jednotlivá; (2) nakolik je v duši či rozumu, kde je jedna a obecná; (3) jak je sama o sobě, tj. jako společnou složku, která se vyskytuje na straně jedné v reálných věcech a na druhé straně v rozumu. Takto myslíme esenci o sobě a jako taková není jedna, ani mnohá, není jednotlivá, ale ani obecná. Tato určení totiž přistupují k samotné přirozenosti jako její jakési akcidenty, které má buď jako existující reálně, nebo pomyslně. Absolutně uvažované přirozenosti tak náleží pouze to, co je zahrnuto v pojmu esence jako takové, neboli to, co náleží k definici dané esence. Avicenna vysvětluje svou koncepci na (od té doby slavném) příkladu přirozenosti „koně“ takto:

Koňovitost totiž má definici, jež nevyžaduje obecnost. Je však tím, čemu připadá obecnost. Proto „koňovitost“ sama není ničím jiným než „koňovitostí“. Sama o sobě totiž není mnohá, ani jedna, neexistuje v těchto smyslových věcech, ani v duši.¹²

Přirozenost o sobě tedy nemá jednotu. Ptáme-li se, zda a za jakých okolností je přirozenost jedna, odpověď nemůže být přímočará. Přirozenost je totiž jedna, uvažujeme-li ji v takovém stavu, v němž je k ní přidáno něco vnějšího, tj. vyskytuje-li se v rozumu spolu s přidaným akcidentálním určením.¹³ To však samozřejmě neznamená, že přirozenost je sama o sobě mnohá. Přirozenost je (numericky) mnohá pouze s přidanými akcidentálními určeními, které působí její numerickou odlišnost, a tak se vyskytuje reálně v mnoha numericky odlišných individuích. Numerické rozdíly jsou vzhledem k přirozenosti o sobě něčím vnějším,

¹² AVICENNA, *Met.* V, 1, 4 (van Riet II, 228, 31–34): „Equinitas etenim habet definitionem quae non eget universalitate, sed est cui accidit universalitas. Unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum; ipsa enim in se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima...“

¹³ AVICENNA, *Met.* V, 1, 7–8 (van Riet II, 230, 61–68): „Cum ergo subiectum quaestionis posita fuerit ipsa humanitas secundum quod est humanitas veluti aliquid unum, et interrogaverint nos secundum aliquod contrariorum dicentes, quod aut est unum aut multa, tunc non erit necesse respondere aliquod illorum. Ipsa enim humanitas, ex hoc quod est ipsa humanitas, est quiddam praeter aliquid illorum in cuius definitione non accipitur nisi humanitas tantum. ... est aliud quiddam cui illud accidit extrinsecus.“

a tak nic nebrání tomu, aby Sókratés a Platón měli tutéž společnou přirozenost, která se však v obou individuích numericky liší.¹⁴

Z našeho hlediska je důležité Avicennovo tvrzení, že esence o sobě nemá jednotu.¹⁵ Zde je vhodné učinit krátkou odbočku a připomenout, že Aristotelés a po něm Avicenna dělí jednotu na více různých „druhů“, z nichž je pro nás nejdůležitější jednota numerická, druhová, rodová a (pozdější scholastickou terminologií řečeno) transcendentální.¹⁶ Jednota věci spočívá v její nerozdělenosti, a jedno je tedy to, co je nějakým způsobem nerozdělené. Numericky jedno je to, co není o sobě žádným způsobem rozdělené, např. Sókratés; druhovou a rodovou jednotu má to, co není rozdělené co do druhu a rodu, např. Sókratés je jeden člověk a jeden živočich; transcendentálně jedno je to, co je nerozdělené co do své entity nebo bytí, tak je Sókratés jedno jsoucno.

Avicenna tedy tvrdí, že přirozenost o sobě nemá jednotu, aniž by ovšem specifikoval, jakou jednotu takto pojaté esenci upírá. Zdá se, že Avicenna primárně a snad i výhradně popírá to, že přirozenost o sobě je numericky jedna. Ostatní „druhy“ jednoty prostě ponechává stranou pozornosti a výslovně žádnou výjimku v tomto ohledu ani nepřipouští, ale ani nepopírá. Otevřenou otázkou pro další myslitele tedy minimálně zůstává, zda přirozenosti o sobě přece jenom nenáleží nějaká jednota.

Nemá-li absolutně uvažovaná přirozenost jednotu, pak se zdá, že by neměla mít vůbec žádné bytí. Aristotelés však, jak známo, stanovil, že jednota je nutnou průvodní vlastností každého jsoucna jako jsoucna (později scholastikové pojmenovali takové vlastnosti *transcendentální pojmy*).¹⁷ Vše, co má jednotu, musí tedy mít i nějaké bytí a *vice versa*.

¹⁴ AVICENNA, *Met.* V, 1, 8–9 (van Riet II, 230, 69–78): „Unde si quis interrogavit an humanitas quae est in Platone ex hoc quod est humanitas sit alia ab illa, quae est in Socrate, et necessario dixerimus non ... humanitas quae est in Platone ex hoc quod est humanitas, iam posuit ei respectum ex hoc quod est humanitas; attribuit ergo ei respectum extraneum ab ea, cum dixit, quae est in Platone, aut quae est illa quae est in Platone.“

¹⁵ AVICENNA, *Met.* V, 1, 6 (van Riet II, 230, 58–61): „Unitas autem est proprietates quae cum adiungitur equinitati fit equinitas propter ipsam proprietatem unum. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentales sibi.“

¹⁶ Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika* V, 6, 1015b16–1017a5.

¹⁷ Srov. ARISTOTELÉS, *Metafyzika* IV, 2, 1003b22–25: „Jedno a jsoucno jsou totožné a jedné přirozenosti, neboť se navzájem provázejí (*tó akolúthein allélois*) tak jako počátek a příčina, i když se obojí neobjasňuje jedním pojmem (*logos*)...“ K počátkům nauky o transcendentálních pojmech srov. J. A. AERTSEN, *Medieval Philosophy and the Transcendentals – The Case of Thomas Aquinas*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, ed. von J. Koch, Leiden: J. Brill, 1996.

Nemá-li přirozenost o sobě jednotu, pak by neměla mít žádné bytí. Zdá se však, že Avicenna poněkud překvapivě tvrdí, že takto pojatá přirozenost má určité vlastní bytí.

Každá věc má totiž svou určitost, díky níž je tím, čím je, jako trojúhelník má svou určitost, díky níž je trojúhelníkem, a bělost má určitost, díky níž je bělostí. A to je to, co snad můžeme nazývat vlastním bytím [přirozenosti o sobě, D.S.]. Tím však nemyslíme nic jiného, než pojem afirmativního bytí, protože slovo jsoucí vyjadřuje také mnohé pojmy; a mezi ně patří určitost, skrze níž každá věc je. A to je jakoby vlastní bytí každé věci... každá věc má vlastní určitost, která je její kvditou.¹⁸

Uvedenou pasáž lze podle našeho názoru interpretovat tak, že Avicenna přisuzuje přirozenosti o sobě určitý ontologický status, jistě vlastní bytí, které však nelze ztotožnit ani s jejím reálným bytím v jednotlivinách, ani s jejím pomyslným bytím v rozumu.¹⁹ Reálné i pomyslné bytí přistupuje k přirozenosti o sobě jaksí zvnějšku, jako něco akcidentálního; naopak vlastní bytí je pro přirozenost esenciální, je s ní totožné, je to esence sama o sobě.²⁰

2. TOMÁŠ AKVINSKÝ

Tomáš uvažuje o absolutně uvažované přirozenosti na více místech svých spisů, ale nejobsáhlejší pojednání o této problematice nacházíme ve třetí kapitole raného spisu *De ente et essentia*, z něhož budeme vycházet především.²¹ Tomáš zde uvažuje o vztahu esence k pojmům rodu,

¹⁸ AVICENNA, *Met.* V, 1, 4 (van Riet II, 228, 34–35): „... unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est, sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus, et albedo habet certitudinem qua est albedo. Et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ens significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei ... unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est eius quidditas.“

¹⁹ Tato pasáž (jako i mnohé další) je však podnětem i k odlišnému výkladu, podle něhož Avicenna nepřisuzoval přirozenosti o sobě vůbec žádný ontologický status. Srov. V. NĚMEC, „Esence, uvažovaná absolutně u Avicenny, Tomáše Akvinského a Jindřicha z Gentu,“ in *Univerzálie ve scholastice, Studia Neoaristotelica – Supplementum I*, ed. D. Heider a D. Svoboda, České Budějovice: TF JU, 2012, s. 72–98.

²⁰ Srov. OWENS, „Common nature,“ 190.

²¹ Tomáš AKVINSKÝ, *De ente et essentia*, kap. 3, ed. Leon., Opera Omnia XLIII, Romae: Editori di San Tommaso, 1976. Nakolik je známo, Tomáš pojednává o absolutně uvažova-

druhu a difference.²² Pojem rodu nebo druhu náleží esenci, je-li označena na způsob celku, např. konkrétními jmény jako „živočich“ nebo „člověk“, neboť takto označená esence implicitně a nerozlišeně zahrnuje vše, co je v individuu. O takto pojaté esenci nebo přirozenosti lze podle Tomáše, který v tomto ohledu úzce navazuje na Avicennu, uvažovat (nám již známými) třemi způsoby.²³ Z našeho hlediska je důležitá pouze úvaha o absolutně pojaté přirozenosti a pouze na ni omezíme pozornost dále. Uvažujeme-li přirozenost absolutně, chápeme ji pouze s ohledem na její vlastní povahu (*ratio*), a tak o ní lze pravdivě říci jenom to, co jí náleží jako takové. Tak např. člověku nakolik je člověkem, náleží „rozumový“ a „živočich“ a další vymezení, která jsou součástí jeho definice. To však, co nenáleží k povaze lidství, např. bílé nebo černé, nepatří k člověku jako takovému.²⁴

Absolutně uvažovaná přirozenost, pokračuje Tomáš, není ani jedna ani mnohá. Obojí vymezení je totiž mimo pojem lidství a obojí může být člověku přidáno. Kdyby totiž k pojmu lidství náležela mnohost, nikdy by lidství nemohlo být jedno, ale lidství je jedno, nakolik je totiž skutečně v Sókratovi. Podobně kdyby k pojmu lidství náležela jednota, byla by přirozenost Sókratova a Platónova tatáž a nemohla by být zmnožená ve větším počtu individuí.²⁵ Nelze však ani říci, že absolutně uvažované

né přirozenosti ještě minimálně na dvou dalších místech, a to v *Quaestiones de quodlibet* VIII, q. 1, a. 1 (*Quaestiones de quodlibet I–XII*, ed. R. M. Spiazzi, Turin: Maretti, 1956); a v *De potentia* q. 5, a. 9 ad 16um (*De potentia: Quaestiones disputatae II*, ed. P. M. Pession, Turin: Maretti, 1965). Srovnání těchto tří pojednání a jejich evaluaci lze nalézt v Gabrielle GALLUZO, „Aquinas on Common Nature and Universals,“ *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales* 70 (2004): 131–171, zejména 164–171.

²² *De ente*, cap. 3; k tomu srov. J. BOBIK, *Aquinas on Being and Essence: A Translation and Interpretation*, Notre Dame: NDP, 1965, s. 81–118.

²³ K tomu srov. D. B. BLACK, „Mental Existence in Thomas Aquinas and Avicenna,“ *Medieval Studies* 61 (1999): 45–79. J. J. E. GRACIA, „Cutting the Gordian Knot of Ontology: Thomas's Solution to the Problem of Universals,“ in *Thomas Aquinas and His Legacy, Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 28, ed. D. M. Gallagher, Washington, D.C.: CUA, 1994, s. 16–36. J. F. WIPPEL, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas, From Finite Being to Uncreated Being*, Monographs of the Society for Medieval and Renaissance Philosophy 1, Washington, D.C.: CUA, 2000, s. 197–208 a 238–253.

²⁴ *De ente*, cap. 3: „... homini in eo quod est homo convenit rationale et animal et alia, quae in definitione eius cadunt. Album vero aut nigrum vel quicquid huiusmodi, quod non est de ratione humanitatis, non convenit homini in eo quod est homo.“

²⁵ Tamtéž: „Unde si quaeratur utrum ista natura sic considerata possit dici una vel plures, neutrum concedendum est, quia utrumque est extra intellectum humanitatis et utrumque potest sibi accidere.“

přirozenosti náleží povaha (*ratio*) obecného, protože k povaze obecného přísluší jednota a společnost (*communitas*).²⁶ Absolutně uvažované lidské přirozenosti však nenáleží ani jednota, ani společnost. Kdyby totiž k pojmu člověka náležela společnost, pak by každému individuu, v němž je uskutečněno lidství, náležela společnost. Ale to není pravda, protože v Sókratovi není žádná společnost, nýbrž vše, co je v Sókratovi realizováno, je individuální.²⁷

Pozorný čtenář si jistě dobře povšimnul, že Tomášův dosud podaný výklad se v základních rysech v podstatě shoduje s koncepcí Avicenny. Panuje tedy mezi oběma autory naprostá shoda? Hledáme-li odpověď na tuto otázku, neměli bychom přehlédnout, jakým způsobem Tomáš formuluje úvahy o esenci o sobě. Tomáš se na rozdíl od Avicenny zjevně vyhýbá tomu, aby esenci o sobě připsal nějaké vlastní bytí. Esence je uvažována absolutně, a nikoli s ohledem na její vlastní bytí. Podle Tomáše totiž absolutně uvažovaná esence nemá vůbec žádné bytí: „... absolutně uvažovaná přirozenost ... odhlíží od jakéhokoli bytí, aniž by však nějaké vylučovala.“²⁸

V tomto ohledu se Tomáš zcela odlišuje od svého arabského předchůdce, neboť důsledně uvádí Avicennovu koncepci esence o sobě do souvislosti s výše zmíněnou teorií transcendentálních pojmů. Nemá-li esence o sobě jednotu, nemůže mít ani žádné bytí. Takto pojatá přirozenost samozřejmě žádné bytí nevylučuje, ale bytí přistupuje k esenci jaksi „zvnějšku“, není se (stvořenou) esencí totožné, ani nepochází (v rámci účinné kauzality) z vnitřních principů esence. Každá (stvořená) esence přijímá bytí v řádu účinné kauzality od jiného činitele: buď od rozumu, a pak existuje pomyslně, nebo (zhruba řečeno) od nějaké jiné příčiny, a tehdy existuje reálně. Rád bych na tomto místě upozornil na to, co

²⁶ Z výkladu je patrné, že Tomáš chápe přirozenost jakoby na způsob látky, která může v individuu přijmout formu individuálnosti a mnohosti, nebo může mít v rozumu formu obecnosti a jednoty. Přirozenost má formu obecnosti, vztahuje-li se k mnohým věcem jakožto jedna přirozenost, která je s nimi totožná a v nich zmnožená. Proto lze přirozenost o mnohých věcech vypovídat. V tomto slova smyslu náleží k povaze obecného jednota, kterou vytváří abstrahujícím úkonem rozum, a společnost, tj. přirozenost je společná mnohým věcem jakožto s nimi totožná a v nich zmnožená. Viz *In I Post. Anal.*, lect. 19 (*Expositio Libri Posteriorum*, ed. Leon., Opera Omnia I, 2, Romae 1989).

²⁷ *De ente*, cap. 3: „... in socrate non invenitur communitas aliqua, sed quicquid est in eo est individuatum.“

²⁸ Tamtéž: „... natura ... absolute considerata abstrahit a quolibet esse, ita tamen quod non fiat praecisio alicuius eorum.“

poučený čtenář již sám jistě tuší, a sice že uvedená nauka je jedním z důležitých klíčů k pochopení Tomášovy originální metafyzické koncepce, podle níž je jsoucno třeba chápat jako esenci, která má reálně odlišný akt bytí. Těmto souvislostem se však věnovat nebudeme, pokusili jsme se o to již na jiném místě.²⁹

3. JAN DUNS SCOTUS

Scotus se zabývá přirozeností uvažovanou o sobě na více místech svých spisů, většinou v kontextu problematiky individuace společné přirozenosti.³⁰ V této souvislosti se snaží ukázat, že žádná stvořená esence není o sobě individuální, ale je společná.³¹ Aby se společná přirozenost

²⁹ Srov. D. SVOBODA, *Metafyzické myšlení Tomáše Akvinského, od pojmu jsoucna a jednoty k pojmu celku a části*, Praha: Krystal OP, 2012, s. 33–71.

³⁰ Viz např. Ioannis Duns SCOTI, *Reportata Parisiensia (Rep. Par.)* II, 12, 3–8, ed. Vivès, Ioannis Duns Scoti, doctoris subtilis, ordinis minorum, *opera omnia*. Editio nova juxta editionem Waddingi tomos continentem a Patribus Franciscanis de observantia accurate recognita, 26 sv. Ioannis Duns SCOTI, *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis (Quaest. Metaph.)* VII, 13 (ed. Vivès, XXIII, 20–41) aj. K tomuto tématu je k dispozici velké množství sekundární literatury. Mnohé podněty jsem čerpal z: OWENS, „Common nature,” 195–200; HONNEFELDER, „Natura communis,” sl. 497–500; P. KING, „Duns Scotus on Common Nature,” *Philosophical Topics* 20 (1992): 50–76; M. M. TWEEDALE, „Duns Scotus on Universals and the Aphrodisian Tradition,” *American Catholic Philosophical Quarterly* 57, č. 1 (1993): 77–93; T. NOON, „Universals and Individuation,” in *The Cambridge Companion to Duns Scotus*, ed. T. Williams, Cambridge: CUP, 2003, s. 100–128; M. CHABADA, *Ján Duns Scotus: Vybrané kapitoly z jeho epistemológie a metafyziky*, Bratislava: UKB, 2007.

³¹ I když Scotus užívá termín „společná přirozenost“ zřídka, má tento pojem v jeho myšlení velmi důležitou roli, neboť se vyskytuje v mnoha klíčových metafyzických úvahách (teorie obecného pojmu, ontologická struktura individua či suppozita, problém individuace atd.). Přirozenost je „společná“ (velmi zhruba řečeno) v tom smyslu, že jí neodporuje být v mnohých individuích, tj. nakolik je v jednom individuu, neodporuje jí být v jiných (druhově či rodově totožných) individuích (viz *Ordinatio* II, 3, 1; srov. KING, „Duns Scotus on Common Nature,” 7–8). Z našeho hlediska je dále důležité, že společná přirozenost jako taková není ani obecná, ani individuální. Společná přirozenost je vůči oběma určením indiferentní, tj. stává se obecnou, je-li předmětem rozumu, v němž má *objektivní* nebo *intencionální* bytí; je individuální, je-li přijata v reálném individuu, v němž má reálně bytí. V tomto ohledu Scotus často kontrastuje to, co je „společné“, s tím, co je obecné nebo individuální. Viz Ioannis Duns SCOTI, *Quaest. Metaph.* VII, 13, 19 aj.; srov. J. KRAUS, *Die Lehre des Johannes Duns Scotus O.F.M. von der „Natura communis“: Ein Beitrag zum Universalienproblem in der Scholastik*, Freiburg 1927. Interpretačně i věcně obtížným problémem pak zůstává to, jakým způsobem je třeba

stala individuální, musí jí být přidáno něco „zvnějšku“, co způsobí její individualitu. To, co podle Scota společnou přirozenost zavrhuje a ustavuje ji tak po formální stránce jako svébytnou reálně existující entitu, je *individuální rozdíl* (později se mu začalo říkat „haecceitas“), jenž přistupuje ke společné přirozenosti v individuu a společně tak ustavují reálné individuum.³² Specifickým rysem Scotovy nauky je pak to, že společná přirozenost není a nemůže být s individuálním rozdílem veskrze totožná, nýbrž musí mezi nimi existovat tzv. *formální distinkce*, tj. rozlišenost ve věci samé předcházející všechny abstraktivní úkony rozumu, která na straně jedné neruší reálnou jednotu věci, na straně druhé je však *aktuální* rozlišeností ve věci samé, která předchází a podmiňuje rozlišující úkon rozumu.³³ Scotovy úvahy o individualizaci společné přirozenosti se pak velmi často vyskytují v kontextu Avicennovy koncepce přirozenosti o sobě, která není individuální, ani obecná, ale je ke všem určením indiferentní. Scotus v úzké vazbě na Avicennu říká:

... koňovitost je pouze koňovitostí, tj. o sobě nemá toto jednotlivé bytí, ani bytí obecné; avšak přirozenost může mít obecné bytí, jako v duši, a může mít reálnou jednotu větší než [jednotu] druhovou; proto ani jedno určení nemá [přirozenost] o sobě...³⁴

chápat onu „společnost“ společné přirozenosti v reálných individuích. Tato obtíž byla důkladně diskutována později v raně novověkých universitních scotistických školách, kde byla vykládána různě. Srov. D. HEIDER, „Bartholomew Mastrius (1602–1673) and John Punch (1599 or 1603–1661) on the Common Nature and Universal Unity,” *Proceedings of the ACPA* 84 (2011): 145–166. Této problematice nebudeme dále věnovat pozornost.

³² Někteří badatelé (P. King, M. Chabada aj.) se domnívají, že Scotus v poslední fázi své nauky dospěl k názoru, že „haecceitas“ není individuální rozdíl nebo formalita, ale jakýsi vnitřní modus, „intenzita“ či akt samotné esence. Ponechávám stranou obsáhlou diskusi o tomto tématu, sám však argumenty těchto autorů nepřijímám. Diskuse vedené o tomto tématu jsou zdařile shrnuty v L. NOVÁK, *Scire Deum esse, Scotův důkaz Boží existence jako vrcholný výkon metafyziky jakožto aristotelské vědy*, Praha: Kalich, 2011, s. 46–51 (především pozn. 87).

³³ Standardní výklad formální distinkce lze nalézt v A. WOLTER, „The Formal distinction,” in *John Duns Scotus, 1265–1965, Studies in Philosophy and the History of Philosophy* 3, ed. J. K. Ryan a B. M. Bonansea, Washington: CUP, 1965, s. 45–60. Srov. též NOVÁK, *Scire Deum esse*, s. 46–55; CHABADA, *Ján Duns Scotus*, s. 104–105 aj.

³⁴ Ioannis Duns SCOTI, *Rep. Par. II*, 12,5: „Equinitas est tantum equinitas, hoc est, ex se non habet esse singulare, nec esse universale; sed natura potest habere esse sub universalitate, ut in anima, et potest habere maiorem unitatem realem quam specificam; ideo neutrum est ex se...”

Scotova úvodní myšlenka je jasná, přirozenost o sobě není jednotlivá, ani obecná. Další krok argumentace *Subtilního doktora* však vyžaduje vysvětlení. Z textu je patrné, že přirozenost může být v duši (nebo v rozumu) univerzální a v reálném světě může mít jednotu, která je větší než jednota druhová. Tato „větší“ jednota je patrně jednota, kterou má přirozenost jako individuální v reálném řádu bytí. Dále je zřejmé, že Scotova formulace přinejmenším připouští, že přirozenost o sobě má nějakou reálnou „menší jednotu“, tj. nerozdělenost v reálném řádu, která je ale menší než reálná jednota individua. Tuto hypotézu potvrzují mnohé další Scotovy texty, v nichž se výslovně uvádí, že přirozenost o sobě má tuto „menší jednotu“ (*unitas minor*).³⁵ Co je tedy tato „menší jednota“, jak se vztahuje k individuální jednotě a z jakých důvodů ji Scotus zavádí?

Menší jednota je rodová nebo druhová jednota přirozenosti, kterou má přirozenost nezávisle na činnosti rozumu a projevuje se jako její nerozdělenost co do rodového nebo druhového predikátu. Tak např. přirozenost koně je druhově nerozdělená v tom smyslu, že o ní nelze zároveň vypovídat, že je koňská i ne-koňská. Tuto jednotu má podle Scota přirozenost o sobě, přesně řečeno, je to její nutná průvodní vlastnost neboli proprium (*passio*).³⁶ Zde je nutné upřesnit, že menší jednota se reálně vyskytuje pouze v reálném individuu, kde však získává navíc další určení. V reálném individuu má přirozenost menší jednotu, k níž je dále přidána jednota vlastní individuu, tj. individuální neboli numerická jednota. V reálném individuu má tedy přirozenost dvojí reálnou jednotu: jednotu menší, která jí náleží o sobě jako proprium, a jednotu numerickou, která jí nenáleží o sobě, ale jenom díky tomu, že je uskutečněna v reálném individuu. Individuální jednota je samozřejmě (nej)vyšším stupněm jednoty a náleží o sobě reálnému individuu.

Jak se vztahuje menší jednota k jednotě individuální? Na otázku nejsnáze odpovíme, připomeneme-li, co na ontologické úrovni působí, že se společná přirozenost stává individuální. Jak už víme, individuaci společné přirozenosti působí individuální rozdíl, jenž přistupuje k této přirozenosti a společně tak ustavují reálné individuum. Vztah společné přirozenosti a individuálního rozdílu pak Scotus chápe na způsob vztahu potency a aktu, vymezovaného a vymezujícího. Společná přirozenost

³⁵ Ioannis Duns SCOTI, *Rep. Par.* XII, 5, 8–10; *Quaest. Metaph.* VII, 13, 10–12 & 18, 1–2 aj. Zde je vhodné uvést terminologickou poznámku: v pozdější scholastické tradici se místo výrazu „menší jednota“ běžně užívá termín „formální jednota“.

³⁶ Ioannis Duns SCOTI, *Ordinatio* II, 3,1,1.

je tedy potenciálním principem, který je aktualizován individuálním rozdílem. Na tomto základě je zřejmý vztah menší jednoty a jednoty individuální. Společná přirozenost má o sobě pouze menší jednotu, neboť jí chybí princip „větší“ individuální jednoty. Aktuální nedostatek individuální jednoty na straně společné přirozenosti, jež Scotus chápe jako potenciální a nevymezený rys této přirozenosti vzhledem k individuu, je však reálnou potencií této přirozenosti k tomu, aby se skutečně sjednotila s individuálním rozdílem a získala tak v rámci tohoto celku navíc jednotu individuální.³⁷ Menší jednota se tedy vztahuje k individuální jednotě podobně, jako se vztahuje společná přirozenost k individuálnímu rozdílu. Jako je společná přirozenost vymezovaným a potenciálním principem s ohledem na vymezující individuální rozdíl, tak je také menší jednota společné přirozenosti potenciální a dále vymežitelnou jednotou vzhledem k numerické jednotě individua. Je-li společná přirozenost vymezena a uskutečněna individuálním rozdílem, *sjednocují se* oba formální principy a vytvářejí tak (nej)vyšší jednotu, tj. jednotu individuální.³⁸

Scotus uvádí mnoho argumentů ve prospěch toho, že menší jednota společné přirozenosti je reálnou jednotou věcí.³⁹ Souhrnně lze říci, že hlavním cílem těchto argumentů je prokázat, že ve věcech musí být reálný základ jejich (druhové nebo rodové) podobnosti, takže obecné (objektivní) pojmy nejsou pouhé fikce nebo konvenční znaky a vědecké poznání se všemi jeho atributy (nutnost, obecnost, jistota atd.) není ohroženo. Nutnou podmínkou toho však je, aby ve věcech skutečně existovala společná přirozenost mající menší jednotu, která se v individuích nachází nezávisle na rozumovém poznání a toto poznání předchází. Jednoduše

³⁷ Menší jednota společné přirozenosti má na ontologické rovině také svůj formální vymezující princip, tj. druhový rozdíl, a jemu odpovídající vymezovaný či potenciální princip, jímž je rodová formalita. Tu bychom mohli dále analyzovat (ve shodě s „Porfyriovým stromem“) na další principy vymezující a vymezované, až k nejvyššímu toliko vymezovanému rodu, tj. substanti, až by analýza skončila u pojmu jsoucna.

³⁸ Společná přirozenost je tedy v individuích díky různým individuálním rozdílům zmnožená, ale samozřejmě není numericky jedna a tatáž ve všech individuích. Toto zmnožení společné přirozenosti nicméně nebrání tomu, aby si přirozenost uchovala jednotu sobě vlastní (*unitas minor*). Srov. *Quaest. Metaph.* VII, 13, 21: „... humanitas quae est in Socrate, non est humanitas quae est in Platone, et est realis differentia ex differentiis individualibus unitive contentis, inseparabilibus hinc inde. Si autem circumscribamus differentiam hinc inde, sic ut nec natura intelligitur una maxime unitate in se, sed tantum illa unitate minori, quae est communis; sic nec est divisa ab humanitate Platonis divisione numerali, nec aliqua, quia non specifica...“

³⁹ Srov. *Rep. Par.* XII, 5, 8–10; *Quaest. Metaph.* VII, 13, 10–12 aj.

řečeno, menší jednota společné přirozenosti je nutným základem našeho pojmového a vědeckého poznání.⁴⁰

Právě podaný výklad nás vede k další otázce. Má-li společná přirozenost o sobě vlastní reálnou jednotu, má i nějaký ontologický status? Zdá se, že na tuto otázku Scotus odpovídá kladně, neboť ve svých vyjádřeních k tomuto tématu důsledně užívá princip konvertibility jsoucna a jedna.⁴¹

Tak jako jednota obecně o sobě následuje entitu obecně, tak také každá jednota o sobě následuje nějakou entitu...⁴² V jakékoli jednotě menší, než je jednota numerická, musí být dána nějaká pozitivní entita, která je o sobě důvodem této jednoty.⁴³

Je zřejmé, že se tato Scotova nauka podobá Avicennově koncepci „vlastního bytí přirozenosti“. Společná přirozenost, ačkoli může existovat pouze reálně v individuu nebo pomyslně v rozumu, má nicméně určitý ontologický status, vlastní kviditativní entitu, která předchází jak numerickou jednotu i mnohost, tak její singularitu i obecnost.⁴⁴ V tomto ohledu Scotova nauka o kviditativní entitě společné přirozenosti úzce souvisí s jeho modální koncepcí jsoucna, podle níž není jsoucno to, co má aktuální existenci, ale spíše to, čemu neodporuje být.⁴⁵ Je to právě toto zcela odlišné pojetí pojmu jsoucna, jež je principem odlišnosti Scotovy (potažmo Avicennovy) a Tomášovy koncepce společné přirozenosti. Těmto základním metafyzickým otázkám však na tomto místě nemůžeme věnovat bližší pozornost.⁴⁶

⁴⁰ Protože se společná přirozenost vyskytuje v reálném řádu vždy jako numericky zmnožená, nemá podle Scota status *obecnosti* („in multis et de multis“); srov. výše pozn. 42.

⁴¹ Srov. HONNEFELDER, „Natura communis“, sl. 498; OWENS, „Common nature“, 198–200.

⁴² *Op.Ox.* II, 3,1: „Sicut unitas in communi per se consequitur aliquam entitatem, ita quaecumque unitas per se consequitur aliquam entitatem...“

⁴³ *Op.Ox.* II, 3,2: „... in qualibet unitate minore unitate numerali sit dare entitatem positivam, quae sit ratio per se illius unitatis...“

⁴⁴ J. OWENS, „Common nature“, 199.

⁴⁵ *Ordinatio* IV, d. 1, q. 2, n. 8 (ed. Vives XVII, 7b): „... ens, hoc est cui non repugnat esse.“ Srov. L. HONNEFELDER, *Ens inquantum ens: Der Begriff des Seienden als solches als Gegenstand der Metaphysik nach der Lehre des Johannes Duns Scotus*, Muenster: Aschendorff, 1989.

⁴⁶ Toto srovnání lze nalézt v OWENS, „Common nature“, 198–201. Podle Scota Avicenna popírá pouze numerickou jednotu společné přirozenosti, nikoli její jednotu druhu nebo rodu. *Op. Ox.* II, 3, 1: „Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae... equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, ... Intellige, non est ex se una unitate numerali; nec plures, pluralitate opposita illi unitati

4. PETR FONSECA

Fonseca se problematikou absolutně uvažované přirozenosti zabývá na více místech svých spisů, nejobsáhlejší pojednání nalezneme ve druhém svazku *Komentáře k Metafyzice*, a to v rámci diskuse o povaze jednoty univerzálií, další pak v šesté kapitole komentáře k Porfyriovu *Úvodu k Aristotelovým Kategorii*m, která je také věnována jednotě obecných pojmů.⁴⁷ Naším východiskem bude pátá kniha *Komentáře k Metafyzice*.

Rozvrh Fonsekova pojednání o absolutně uvažované přirozenosti v podstatě odpovídá základní myšlenkové struktuře výkladu o univerzáliích. Ta je vystavěna na dvou klíčových charakteristikách obecniny, její jednotě a schopnosti (*aptitudo*) být v mnohém.⁴⁸ Detailní úvahy o těchto charakteristikách tak tvoří jakousi „osu“, kolem níž se otáčí a ze které se odvíjí celý Fonsekův výklad problematiky univerzálií a potažmo i přirozenosti o sobě. V dalším proto budeme věnovat největší pozornost problematice jednoty přirozenosti o sobě a její schopnosti být v mnohém.

Fonseca navazuje na Avicennovo rozlišení tří stavů přirozenosti, přičemž absolutně uvažované přirozenosti prý náleží *stav esence*, neboť takto pojaté přirozenosti přisuzujeme pouze to, co přísluší její esenci.⁴⁹ V návaznosti na Scota však toto tvrzení dále upřesňuje, absolutně uva-

... licet enim numquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum...”

⁴⁷ Pedro da FONSECA, S.I., *Commentarium in Libros Metaphysicorum Aristotelis*, vol. II, lib. V, cap. XXVIII, quaestio III (*Quae unitas sit rerum universalium propria*), s. 959–971 (dále uvádíme pouze číslo příslušné strany); Pedro da FONSECA, S.I., *Isagoge philosophica*, kap. 6 (*De duplici rerum universalium unitate*). K Fonsekově koncepci obecnin srov. C. ABRANCHES, „A Teoria dos Universais em Pedro Fonseca,” *Revista Portuguesa de Filosofia* 12 (1956): 291–298; M. de CARVALHO, „The Coimbra Jesuits’ Doctrine on Universals (1577–1606),” in *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale XVIII*, Firenze: Certozza del Galluzzo, 2007, s. 531–544; Matthias UEDELHOFEN, *Die Logik Petrus Fonseca’s mit Ausschluss des Sprachlogischen*, s. 29–33 a s. 46–47; Joao MADEIRA, *Pedro da Fonseca’s Isagoge Philosophica and the Predicables from Boethius to the Lovanienses*, s. 51–105; jednotě absolutně uvažované přirozenosti u Fonseky se věnují také D. HEIDER, *Suárez a jeho metafyzika: Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty*, Praha: Filosofia, 2011, s. 347–357; R. DARGE, *Suárez’ transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters 80, Leiden: Brill, 2004, s. 238–247.

⁴⁸ FONSECA, *Commentarium*, s. 950: „Relatio enim universalis ad particularia duo supponit: alterum est unitas rei, ... alterum est aptitudo, ut in multis insit per modum identitatis, ac proinde, ut eo pacto de multis dicatur.”

⁴⁹ FONSECA, *Commentarium*, s. 965.

žované přirozenosti náleží nejenom esenciální predikáty, ale i nutné akcidentální predikáty (*propria*), např. absolutně uvažované lidské přirozenosti přísluší vedle predikátů „člověk“, „živočich“ nebo „rozumový“ i „schopný smíchu“. *Propria* totiž nutně doprovázejí druhovou esenci věci a vypovídáme-li je o individuích, je to na základě jejich druhové určitosti. Z toho je podle Fonseky zřejmé, že *propria* náleží (druhové) esenci věci a patří mezi vlastnosti absolutně uvažované přirozenosti.⁵⁰

Fonseca dále odmítá názor, podle něhož absolutně uvažované přirozenosti náleží pouze ty predikáty, které o ní vypovídáme o sobě (*per se*). V argumentaci vychází z toho, že absolutně uvažované přirozenosti lze přisuzovat nekonečně mnoho jiných predikátů, např. lidské přirozenosti náleží negativní predikáty jako „nevzniká“, „nezaniká“, „neexistuje reálně“, „nechodí“ atd.⁵¹ Z toho je podle Fonseky zřejmé, že v Avicennově spojení „přirozenost o sobě“ (*natura secundum se*) není správné chápat výraz „*secundum se*“ na způsob výrazu „*per se*“. Výraz „*secundum se*“ ve spojení „*equinitas secundum se*“ je proto třeba vykládat širěji. Avicenna tím míní absolutně uvažovanou koňskou přirozenost, tj. přirozenost uvažovanou nejenom bez individuálních vymezení, jimiž je kontrahována v individuích, ale i bez těch vymezení, které získává jako abstrahovaná v rozumu.⁵² Otázkou nyní je, jakou jednotu má takto pojatá přirozenost.

Dříve než Fonseca předloží vlastní řešení, krátce shrnuje názory svých významných předchůdců. Uvádí nám již známé pojetí Avicenny i Tomáše, podle nichž nemá přirozenost o sobě žádnou jednotu. Poté vysvětluje, jakým způsobem vykládá oba uvedené autory významný renesanční tomista kardinál Kajetán (1469–1534). Kajetán se ve shodě se Scotem domnívá, že Avicenna i Tomáš neupírají přirozenosti o sobě jakoukoli jednotu, ale pouze jednotu numerickou. Vychází přitom z toho, že oba myslitelé chápou výraz „o sobě“ (*secundum se*) – vykytující se ve

⁵⁰ FONSECA, *Commentarium*, s. 966: „... definitiones et demonstrationes, quae naturis communibus absolute spectatis per se primo traduntur, etsi excludunt accidentia per accidens, non excludunt tamen accidentia per se.“

⁵¹ Tamtéž, s. 967. Zajímavou a přesvědčivou kritiku Fonsekovy pojetí uvádí jeho pozdější řádový kolega F. Suárez. Ten se domnívá, že negativní predikáty se vypovídají o přirozenosti o sobě sekundárně a víceznačným způsobem, jednoznačně a primárně se naopak vypovídají o individuích. Viz F. SUÁREZ, *Disputationes Metaphysicae* 6, 3, 4, reprint Hildesheim: Georg Olms Verlagbuchhandlung, 1965, ed. Vivès *Opera omnia*, 1856–1866.

⁵² FONSECA, *Commentarium*, s. 967.

spojení „přirozenost o sobě“ (*natura secundum se*) – na způsob výrazu „per se“, a to tak, jak se ho tradičně po Aristotelově vzoru užívá v rozlišení prvního a druhého způsobu vypovídání o sobě (*primus et secundus modus dicendi per se*). Jak již víme, těmito způsoby se vypovídají o nějakém subjektu nutné predikáty, v prvním případě predikáty esenciální, ve druhém akcidentální propria. Na tomto základě je podle Kajetána zřejmé, že společná přirozenost nemůže být o sobě numericky jedna. Kdyby totiž byla o sobě numericky jedna, nemohla by zároveň být v mnohých individuích numericky mnohá. *Vice versa* platí totéž, kdyby přirozenost o sobě byla numericky mnohá, nemohla by současně být o sobě numericky jedna. Zcela jinak je tomu v případě jednoty, již Scotus nazval *jednotou menší* a které Kajetán říká *jednota formální*.⁵³ Tato jednota nutně provází každou přirozenost o sobě, neboť žádná přirozenost o sobě není a nemůže být rozdělena co do druhových a rodových predikátů.⁵⁴

Fonseca přijímá pouze tu část Kajetánova výkladu, která se týká formální jednoty absolutně uvažované přirozenosti, naopak odmítá názor, že takto pojaté přirozenosti náleží pouze predikáty „per se“. Jak již víme, Fonseca se domnívá, že absolutně uvažované přirozenosti lze přisoudit nejenom predikáty, které o ní vypovídáme „per se“, ale i neomezeně mnoho jiných predikátů. Touto kritikou Kajetána si Fonseca připravuje půdu k tomu, aby předložil vlastní pojetí jednoty absolutně uvažované přirozenosti. Fonsekovo řešení spočívá v tom, že absolutně uvažované přirozenosti přisuzuje nejenom formální jednotu, která jí náleží o sobě a kterou si podržuje i jako kontrahovaná v individuích, ale také tzv. *jednotu precize*, jež přirozenosti nepřísluší o sobě a kterou jako kontrahovaná v individuích nemá.⁵⁵ Fonseca se domnívá, že v tomto ohledu rozvíjí nauku Tomáše Akvinského, jenž ve spise *De natura generis* uvádí, že přirozenosti o sobě náleží určitá jednota, kterou přirozenost nemá jako kontrahovaná v individuích. Podobně prý učili také pozdější tomisté jako Jan Kapreolus (zemř. 1444) a Pavel Soncinus (zemř. 1494).⁵⁶ Absolutně uvažovaná přirozenost má tedy podle Fonseky nejenom formální

⁵³ *Formální* se jí říká patrně proto, že náleží přirozenostem, což jsou *suo modo* formy jednotlivých věcí.

⁵⁴ Tamtéž, s. 966–967.

⁵⁵ *Praecisio* znamená latinsky doslova „odříznutí“. *Precize* v našem případě (zhruba řečeno) znamená *vyloučení* rodových, druhových a individuálních rozdílů z obsahu pojmu příslušné společné přirozenosti.

⁵⁶ Tamtéž, s. 968: „Ioannes Capreolus ... Paulus Soncinus ... Fatetur enim res, quae denominatur universales ... vendicare sibi ante omnem existentiam et in rerum natura

jednotu, ale i jednotu precize.⁵⁷ Co je jednotu precize, proč ji Fonseka zavádí a jak se liší od formální jednoty?

Jednota precize je reálná nerozdělenost vlastní toliko společným přirozenostem, která jim nenáleží ve vlastním slova smyslu o sobě (*per se*), ale pouze v tom stavu, v němž prioritou přirozenosti předcházejí kontrahování na podřazené přirozenosti. Jednotu precize má např. přirozenost člověka nebo koně, nakolik je aktuálně nerozdělená, nekontrahovaná individuálními rozdíly na různá individua. Nazývá se jednotou *precize*, protože nenáleží společné přirozenosti uvažované v jakémkoli jejím stavu (tímto způsobem jí náleží formální jednotu, kterou má přirozenost uvažovaná absolutně, i jako kontrahovaná v individuích, i jako abstrahovaná rozumem), ale přesně vzato (*praecise*) pouze v tom stavu, v němž má schopnost (*aptitudo*) být rozdělena a kontrahována na podřazené přirozenosti, ale aktuálně takto rozdělená a kontrahovaná není.⁵⁸

Z jakých důvodů Fonseka zavádí jednotu precize? Podle našeho autora je faktem, že společné přirozenosti lze počítat, člověk je numericky jedna přirozenost, člověk a *kůň* jsou numericky dvě přirozenosti, člověk, *kůň* a *lev* jsou numericky tři přirozenosti atd. Společné přirozenosti tedy dohromady utváří určité numerické množství neboli počet, člověk, *kůň* a *lev* jsou numericky čtyři druhy, druh člověk má v počtu miliardy individuí. Abychom však společné přirozenosti mohli počítat, musí mít podle Fonseky určitou reálnou jednotu. Hledanou jednotou nemůže být jednotu formální, neboť ta se po věčné stránce zmnožuje podle počtu jí podřazených přirozeností, a nemá tedy jednotu, která je nutná k tomu, abychom společné přirozenosti mohli počítat; proto se musí jednat o takovou jednotu, jež je podobná jednotě numerické ve vlastním slova smyslu a která umožňuje počítání. Touto jednotou je podle Fonseky jednotu precize, která se nez množuje v individuích a je nerozděleností naprosto.

et intellectus quasdam unitates, quas suis inferioribus non communicant: proinde eas unitates nunquam existere in rerum natura."

⁵⁷ Tamtéž, 968: „Duplex enim unitas convenit naturis communibus absolute consideratis: una formalis, ... altera numeralis earum propria, quam sibi ea ratione praecise retinent, qua contractionem ad sua particularia naturae ordine antecedunt, neque eam suis particularibus impertiunt.“

⁵⁸ Tamtéž, 960: „Eam unitatem ...esse ex genere earum, quae sunt quidem peculiares rerum communium non proprie tamen illis per se conveniunt, nisi quatenus naturae ordine praecedunt contractionem sui ad particularia.“

Jednota precize je tedy podle Fonseky nutnou podmínkou nebo základem toho, že společné přirozenosti lze počítat.⁵⁹

V čem se jednota prezice podobá numerické, resp. formální jednotě, a čím se od nich naopak liší? Numerická jednota ve vlastním slova smyslu náleží reálným individuí a jejím principem je individuální rozdíl, který přistupuje ke společné přirozenosti každého individua. Reálné individuum je naprosto nerozdělené, nesdělitelné a nelze je zmnožit na nějaké podřazené přirozenosti. Reálná individua lze díky jejich numerické jednotě počítat, společně utvářejí určitý počet. Naproti tomu jednota prezice náleží pouze společným přirozenostem, nikoli individuí, a tím se zásadně odlišuje od numerické jednoty ve vlastním slova smyslu. Další důležitý rozdíl mezi oběma typy jednoty spočívá v tom, že jednota prezice předpokládá a následuje schopnost (*aptitudo*) společné přirozenosti být rozdělen a kontrahován na podřazené přirozenosti, zatímco numerická jednota individua tuto schopnost nemá a mít nemůže. Proto obě jednoty nemohou současně náležet téže věci, vzájemně se totiž vylučují. Nicméně oba typy jednoty mají podobné „formální účinky“. Jednota prezice totiž působí, že společná přirozenost není aktuálně rozdělená a zmnožená na nějaké podřazené přirozenosti, a proto lze společné přirozenosti počítat. Tak jako je např. Sókratés numericky jeden, tak podobně je přirozenost živočicha uvažovaná precizně pouze a jenom jedna; a jako Sókratés a Platón jsou numericky dvě individua, tak precizně vzato člověk a *kůň* jsou numericky dvě přirozenosti.⁶⁰

Porovnejme dále jednotu prezice s formální jednotou. Formální jednota je nerozdělenost společné přirozenosti co do druhových a rodových predikátů, která jí náleží o sobě a provází ji nutně v každém jejím stavu. Formální jednota a jednota prezice se tedy shodují v tom, že náleží společným přirozenostem.⁶¹ Čím se naopak podle Fonseky liší? Za prvé, jednota precize – jak již víme – nenáleží společné přirozenosti ve vlastním slova smyslu o sobě (*per se*), ale pouze v tom stavu, v němž prioritou

⁵⁹ FONSECA, *Commentarium*, 959: „... perinde numeramus universalia atque singularia: ... Quod si naturae quoque universales numerum conficiunt, non dubium videtur, quin unitates eorum proprie sint numerales.“

⁶⁰ Tamtéž, 969: „... per unitatem praecisionis additam, est una numero natura inter communes, et certum facit numerum aliis naturis communibus adjuncta, ut homo cum equo, duo numero animalia duntaxat...“

⁶¹ Tamtéž, 959: „Similis est dubitatio, num illa [unitas praecisionis, D.S.] ad generum formalium spectet. ...quod sit formalis, ex eo perspicuum videtur, quia ... dicitur esse propria naturarum communium.“

přirozenosti předchází dělení a kontrahování na podřazené přirozenosti. Za druhé, jednota precize společné přirozenosti není zmnožená a náleží individuí, formální jednota naopak zmnožená je a náleží numericky mnohým individuí.⁶² Za třetí, formální jednota je nerozdělenost obecné věci co do její přirozenosti, zatímco jednota precize je nerozdělenost obecné věci vzhledem k podřazeným přirozenostem. Např. společná přirozenost živočich je formálně nerozdělená, není-li sama v sobě rozdělená na živočicha a ne-živočicha; tatáž přirozenost má jednotu precize, není-li rozdělená na přirozenosti člověk a zvíře, tj. není rozdělená vzhledem k přirozenostem, které jsou jí podřazené. Fonseca shrnuje tuto myšlenku následovně: formální jednota náleží univerzální věci *qua* věci, tj. jako přirozenosti; jednota precize přísluší obecné věci jakožto obecné.⁶³ Z toho je dále zřejmé, že formální jednota je obecná, jako je obecná i sama věc, které tato jednota patří; jednota precize je naopak singulární, jako je singulární i schopnost společné přirozenosti „být v mnohých“, která tuto jednotu předchází a je její nutnou podmínkou.⁶⁴ Za čtvrté, jednota precize je *privativní* nerozdělenost, zatímco formální jednota je nerozdělenost ryze (*pure*) *negativní*. Formální jednota nepředpokládá schopnost (*aptitudo*) obecné věci být v mnohém, je sama o sobě (*in seipso*) nerozdělená. Jednota precize však tuto schopnost předpokládá, a proto obecná věc může být rozdělená a zmnožená na podřazené přirozenosti. Říká se jí tedy *privativní*, nikoli ryze *negativní*, neboť náleží subjektu, jenž má má potenci přijmout negovanou formu, tj. rozdělení na podřazené přirozenosti.⁶⁵

Věnujme dále pozornost druhé klíčové charakteristice přirozenosti o sobě, její schopnosti být v mnohém. Ta podle Fonseky tvoří esenci

⁶² FONSECA, *Isagoge philosophica*, kap. 6: „... formalis unitas multiplicatur cum rebus ipsis universalibus in earum particularibus; unitas autem praecisionis non item ... unitas praecisionis est unica tantum unius communis naturae in sua communitate acceptae, cum qua unitate ad sua particularia non descendit...“

⁶³ FONSECA, *Commentarium*, 960: „... unitas [praecisionis, D.S.] quae propria est rerum universalium, ut universales sunt, multiplicari nequeat in inferioribus rei universalis.“ Viz též Fonseca, *Isagoge philosophica*, kap. 6: „... unitas formalis est proprietatem rerum universalium, ut res sunt; unitas autem praecisionis est proprietatem earum [rerum universalium, D.S.], ut universales sunt, sive quatenus aptae ut sint in pluribus.“

⁶⁴ FONSECA, *Isagoge philosophica*, kap. 6: „... unitatem formalem esse etiam universalem, quemadmodum est res ipsa, cuius est unitas; unitatem vero praecisionis esse singularem, quo pacto est singularis aptitudo ea, quam supponit, ac sequitur.“

⁶⁵ FONSECA, *Isagoge philosophica*, kap. 6: „... unitas formalis est divisio pure negativa; unitas autem praecisionis, privativa.“

obecnosti, a proto jí věnuje velkou pozornost.⁶⁶ Schopnost být v mnohém je určitou potenci přirozenosti o sobě, a protože každou potenci poznáváme na základě jejího aktu, začíná Fonseca tím, že charakterizuje akt, jímž je tato schopnost uskutečňována.⁶⁷ Vychází přitom z nám již známé umírněně realistické identitní teorie predikace.⁶⁸ Nutnou podmínkou této teorie je to, že obecnina vyjádřená predikátem je po věčné stránce totožná se subjektem, o němž ji lze pravdivě vypovídat. V tomto kontextu Fonseca charakterizuje akt být v mnohém jako akt, jímž je (univerzální) celek ve svých (subjektivních) částech, a to jako s nimi totožný. Univerzální celek je jednoznačný rodový nebo druhový pojem, jehož subjektivní části jsou jemu podřazené přirozenosti, s nimiž je tento celek co do své esence totožný.⁶⁹ Abstrahujeme-li tedy rodový nebo druhový pojem z jednotlivé věci, převádíme tím schopnost společné přirozenosti být v mnohém z potence do aktu. V jednotlivých věcech má tedy společná přirozenost toliko potenciální schopnost být v mnohém, naopak v rozumu jako složka abstrahovaného univerzálního celku má tuto schopnost aktuálně.

Na tomto základě vymezuje Fonseca schopnost být v mnohém jako vnitřní potenciální způsob bytí obecných věcí, jenž je od těchto věcí abstrakcí oddělitelný (*modo aliquo separabilem*).⁷⁰ Podobá se způsobu bytí,

⁶⁶ FONSECA, *Commentarium*, s. 971: „... aptitudine vero essendi in pluribus ... universalia constituuntur...” FONSECA, *Isagoge philosophica*, kap. 6: „In hac enim aptitudine posita est tota universalis essentia...”

⁶⁷ FONSECA, *Commentarium*, s. 971: „... opere pretium est, ut ante omnia explicemus, a quonam actu essendi in pluribus, qui rerum universalium sit proprius et peculiaris, haec aptitudo dicatur. Aptitudo enim omnisque potentia ex actu cognoscitur.”

⁶⁸ Srov. E. J. ASHWORTH, „Singular terms and predication in some late Fifteenth and Sixteenth century Thomistic logicians,” in *Medieval theories on assertive and non-assertive language*, ed. Maierù Alfonso a Valente Luisa, Florence: Leo S. Olschki, 2004, s. 517–536.

⁶⁹ FONSECA, *Commentarium*, s. 972: „... actus essendi in pluribus rerum universalium est actus is, quo totum est in partibus ... in quibus inest per modum identitatis. ... quia alioquin non de illis diceretur, praedicari enim nihil aliud est, quam dicere hoc est hoc...”

⁷⁰ Toto pojetí je dalšími scholastiky většinou odmítáno. Zajímavá je kritika S. Couta, autora komentáře *Cursus Conimbricensis* k Aristotelově logice, který odmítá Fonsekovo pojetí s tím, že nemůže-li tento způsob bytí nikdy přijmout reálnou existenci, není ani možný, a proto nemá a nemůže mít vůbec žádnou entitu, je to tedy čirá fikce. Viz *Commentarii Collegii Conimbricensis Societatis Jesu in universam dialecticam Aristotelis Stagiritae*, Conimbricae: A. Mariz, 1606, s. 98: „Quidquid participat entis realis descriptionem, eodem modo participat communem illam entis realis descriptionem, qua dicitur (id, quod potest existere), ergo si modus potencialis nequit ulla ratione existere, proculdubio entitas realis non est.”

jenž má v příčině každý její (možný) účinek, např. v ohni jako příčině tepla určitým způsobem existuje každý její možný účinek. A jako jednou produkováný účinek přestává být (jako možný) ve své příčině, tak obecná věc, není-li abstrahována od individualizujících vymezení, přestává mít aktuálně schopnost být v mnohém, kterou má toliko v závislosti na činnosti rozumu.⁷¹ Takto prý schopnost být v mnohém pravděpodobně chápali, anebo to (přinejmenším) nepopírali, Scotus i Kajetán, kteří ji nazývali bezrozpornost k bytí v mnohém.⁷²

Náleží však schopnost být v mnohém také absolutně uvažované přirozenosti? A pokud ano, jakým způsobem? Pozorný čtenář již jistě tuší, jaká je odpověď na první otázku. Výše jsme totiž uvedli, že absolutně uvažovaná přirozenost má jednotu precize, o níž Fonseca zároveň tvrdí, že předpokládá a následuje schopnost přirozenosti být v mnohém. Má-li přirozenost o sobě jednotu prezice, musí tedy mít i schopnost být v mnohém.⁷³

Fonseca se k tomuto problému nejobsáhleji vyjadřuje v odpovědi na pátou otázku „Zda se věci stávají obecnými nějakou činností rozumu“. ⁷⁴ Vychází přitom ze tří základních koncepcí, které lze podle stupně jejich ontologických závazků pracovně označit a sestupně uspořádat jako

⁷¹ FONSECA, *Commentarium*, s. 975: „... hanc aptitudinem esse modum essendi intrinsicum rebus quae denominantur universales, ... esse modum essendi potentialem, ac denique non esse modum essendi omnino inseparabilem, ... sed modo aliquo separabilem.“

⁷² Tamtéž, s. 976: „Atque aptitudinem essendi in pluribus esse modum essendi potentialem ... verisimile est, et Scotum, et Caietanum ... negatione repugnantiae illam appellavit, aut revera sensisse, aut non negasse ...“ Některá ne zcela jednoznačná a jasná vyjádření Dunse Scota byla podnětem k pozdějším diskusím o tom, zda schopnost být v mnohém náleží (nebo nenáleží) společné přirozenosti v individuu. V této souvislosti scholastikové často rozlišovali blízkou a vzdálenou schopnost (*aptitudo proxima et remota*). Fonseca toto rozlišení přijímá. Vzdálenou schopnost rozumí schopnost přirozenosti, kterou uvažujeme jako kontrahovanou (individuálním) rozdílem; blízkou schopností míní schopnost téže přirozenosti, kterou však uvažujeme bez tohoto rozdílu. Obě takto rozlišené schopnosti jsou pouze aspektuálně odlišné stránky jedné a téže schopnosti. V obsáhlé a detailní diskusi pak Fonseca popírá, že by přirozenost v individuu aktuálně měla blízkou či vzdálenou schopnost být v mnohém. Viz tamtéž, s. 978: „... nullam naturam, quae communis et universalis denominetur, habere in suis particularibus aptitudinem, ut sit in pluribus, sive proximam, sive remotam...“

⁷³ Tamtéž, s. 977: „... aptitudinem essendi in pluribus, quae naturis communibus secundum se, sive absolute acceptis, convenit...“; tamtéž, s. 995: „... est enim ... perspicuum naturas communes habere ex se, et ante operationem intellectus et unitatem praecisionis, et aptitudinem, ut sint in pluribus.“

⁷⁴ Tamtéž, s. 988: „Num res fiant universales operatione aliqua intellectus.“

teorie ultrarealistické, silně realistické a slabě realistické.⁷⁵ Ultrarealisté tvrdí, že společné přirozenosti jsou obecné nejenom o sobě a bez ohledu na činnost rozumu, ale také nakolik jsou v individuích. Silně realistická koncepce odmítá obecnost společné přirozenosti v individuích, ale hájí obecnost přirozenosti o sobě a její nezávislost na činnosti rozumu. Konečně teorie slabě realistická připisuje obecnost pouze a jenom přirozenostem v rozumu. Fonseca se hlásí k silnému realismu a zbylé koncepce odmítá. V kontextu diskuse se slabě realistickou teorií pak nalézáme jeho nejobsáhlejší vyjádření o schopnosti absolutně uvažované přirozenosti být v mnohém.

V argumentaci ve prospěch silně realistické teorie vychází Fonseca z toho, že schopnost přirozenosti být v mnohém předchází abstrakčnímu úkonu rozumu a jako taková na něm nezávisí.⁷⁶ Je-li absolutně uvažovaná přirozenost předmětem rozumu, získává jako taková toliko objektivní existenci, schopnost být v mnohém a obecnost má však od věčnosti.⁷⁷ Z uvedeného je tedy zřejmé, že Avicennova indifferenci přirozenosti o sobě ve Fonsekově koncepci nemá místo.⁷⁸

Má-li přirozenost o sobě reálnou jednotu precize, má také nějaký ontologický status? Fonseca podobně jako Scotus přiznává společné přirozenosti určitou pozitivní entitu, neboť stejně důsledně jako jeho středověký předchůdce aplikuje na tento problém princip konvertibility

⁷⁵ Tamtéž, s. 990: „Tres sunt in hac quaestione sententiae. Non desunt, qui dicant naturas ...non modo ex se ipsis, et sine operatione intellectus esse universalis, sed etiam in suis particularibus habere suam universalitatem, et quae cum eis simul existat...“; tamtéž, s. 991: „Alii dicunt, unitatem minorem numerali ...esse quidem ipsam ex se sufficientem, ut natura secundum eam habeat aptitudinem, ut sit in suis particularibus...“ Tamtéž, s. 994: „Alii ...dicunt ... naturas communes non solum non habere suam universalitatem in suis particularibus, verum neque ex seipsis esse universales, sed sola operatione intellectus universales effici.“

⁷⁶ Tamtéž, s. 997: „... obiectum proprium et peculiare intellectus, quod est universale, duobus modis praecedere intellectus, et quoad naturam rei obiectae, et quoad unitatem praecisionis et aptitudinem essendi in multis, quibus praecedit contractionem naturae per differentias. Natura enim absolute sumpta est id, quod obicitur, unitas autem et aptitudo est conditio, sine qua non obicitur.“

⁷⁷ Tamtéž, s. 998: „Hoc ... convenit rebus communibus ab aeterno esse universales...“

⁷⁸ Srov. A. F. da SILVA, „Filosofia do conhecimento, segundo Pedro da Fonseca,“ *Filosofia* 24, č. 6 (1960): 260; de CARVALHO, „The Coimbra Jesuits' Doctrine on Universals,“ s. 540–541.

jedna a jsoucího. Protože má společná přirozenost o sobě reálnou jednotu precize, má o sobě také pozitivní kvaditativní entitu.⁷⁹

ZÁVĚR

Fonseca, Scotus i Tomáš přijímají Avicennovu teorii tří stavů přirozenosti, v jejímž rámci uvažují o přirozenosti o sobě. Shoda mezi všemi mysliteli panuje v tom, že takto pojaté přirozenosti přisuzují esenciální predikáty a naopak jí odpírají skutečnou numerickou jednotu (a numerickou mnohost), která je vlastní toliko individuům. Tomáš se shoduje s Avicennou (a oba se liší od Scota a Fonseky) v názoru na jednotu i mnohost přirozenosti o sobě, oba totiž shodně (bez dalších upřesnění) popírají jednotu i mnohost absolutně uvažované přirozenosti. Scotus a Fonseca naopak přisuzují přirozenosti o sobě reálnou menší jednotu (formální jednotu) a společnost. Scotus byl patrně prvním myslitelem, jenž přirozenosti o sobě připisuje určité proprium (menší jednotu). Fonseca tento Scotův názor nejenom přijímá, ale ještě více radikalizuje: přirozenosti o sobě náleží mnohá propria. Fonsekovo svébytné pojetí se pak projevuje tím, že přirozenosti o sobě navíc připisuje nekonečné množství dalších (negativních) predikátů.

Tomáš jako jediný z uvedených autorů nepřisuzuje přirozenosti o sobě žádnou entitu, žádné vlastní bytí. Naopak Avicenna patrně připisuje přirozenosti o sobě vlastní bytí, Scotus i Fonseca hovoří o pozitivní entitě přirozenosti o sobě. Fonseca se od ostatních autorů liší především tím, že absolutně uvažované přirozenosti přisuzuje reálnou jednotu precize a aktuální obecnost. Všechny čtyři teorie patří mezi umírněně realistické koncepce obecnin a z hlediska ontologických závazků je lze vzestupně uspořádat takto: Tomášovo pojetí přirozenosti o sobě je nejúspornější, Avicennova koncepce má větší závazky, Scotova ještě větší a jednoznačně největší ontologické závazky má pojetí Fonseky.

⁷⁹ Viz FONSECA, *Commentarium*, s. 382: „... omnis vera unitas sequitur per se aliquam entitatem, omnis autem entitas positiva est.“ Fonseca vychází ze scotistického pojmu jsoucna, teorie distinkcí, principu individuace atd. Srov. K. GRYZENIA, *Arystotelizem i Renesans: Filozofia Bytu Piotra Fonseki*, Lublin: Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, 1995, s. 159–162.

Nature Considered Absolutely: P. Fonseca and His Outstanding Medieval Predecessors

Keywords: Nature considered absolutely; Avicenna; Aquinas; Duns Scotus; P. Fonseca

Abstract: The paper deals with the issue of absolutely considered nature in the work of the early Modern Portuguese scholar philosopher Pedro de Fonseca. His doctrine is set out within the context of three influential medieval concepts (Avicenna, Aquinas, Duns Scotus) and all the theories are compared with one another. Fonseca's concept, in which nature of itself has an actual unity of precision and actual universality, is found to be ontologically less sober.

Mgr. David Svoboda, Ph.D.
Filosofický ústav AV ČR
Jilská 1
110 00 Praha 1