

Univerzita Karlova v Praze

Filosofická fakulta

Ústav filosofie a religionistiky

Dějiny filosofie

Daniel Heider

Suárezova metafyzika

*Od pojmu jsoucna přes transcendentální jednotu
k druhům transcendentální jednoty*

Suárez's metaphysics

*From the concept of being via transcendental
unity to the kinds of transcendental unity*

Disertační práce

Vedoucí práce - Prof. PhDr. Stanislav Sousedík, CSc.

2007

„Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.“

Děkuji prof. PhDr. Stanislavu Sousedíkovi CSc. za intenzivní a dlouhodobé vedení, které se stalo nesčítnou inspirací pro tuto práci. Děkuji své ženě Tereze Heiderové za jazykovou a stylistickou korekturu. Děkuji také Mgr. Davidu Svobodovi za prostudování této práce a za upozornění na některé nejasnosti.

Obsah práce

Úvod:

- §1. *Cíl práce a stav bádání v problematice* 1-5
§2. *Metodologie práce* 6-7

ODDÍL I.: Metafyzika

Kapitola I.: Suárez o povaze, předmětu a jednotě metafyziky

- §3. *Metafyzika jako věda o jsoucnu jakožto jsoucnu* 8-16
§4. *Metafyzika jako věda „třetí abstrakce“* 17-20
§5. *Jednota suareziánské metafyziky* 20-24

ODDÍL II.: Jsoucno

Kapitola II.: Suárez o pojmu jsoucna

Blok I. Formální a objektivní pojem

- §6. *Formální a objektivní pojem* 25-29
§7. *Jednota formálního a objektivního pojmu jsoucna* 29-33

Blok II. Formální charakteristiky pojmu jsoucna

- §8. *Analogie versus univocita: Intimní transcendence pojmu jsoucna* 33-42

Exkurz: Teorie distinkcí 42-49

- §9. *„Modální“ explikace jsoucna* 49-52

Blok III. Obsahová charakteristika pojmu jsoucna

- §10. *„Ratio entis“ neboli „essentia realis“* 53-62

Kapitola III.: Suárez o esenci a existenci

- §11. *Kritika reálné odlišnosti esenciálního a existenciálního bytí* 63-68
§12. *Možná jsoucna a tzv. „věčné pravdy“* 68-77
§13. *Metafyzická složenost stvořeného jsoucna* 78-91

ODDÍL III.: Transcendentálie a transcendentální jednota

Kapitola IV.: Suárezova obecná teorie transcendentálií

- §14. *Transcendentální vlastnosti a jejich pojmové přidání jsoucnu* 92-99
§15. *Redukce některých transcendentálií* 100-107

Kapitola V.: Suárezova teorie transcendentální jednoty

- §16. *Pojmové přidání transcendentální jednoty* 108-120
§17. *„Jedno a Mnohé“: Řešení Aristotelovy aporie* 120-129
§18. *Transcendentální, kvantitativní a individuální jednota* 129-139

ODDÍL IV.: Druhy transcendentální jednoty

Kapitola VI.: Suárezova metafyzická koncepce individuální jednoty

- §19. *Obsah a rozsah individuální jednoty* 140-144
§20. *Ontologický status individuální jednoty* 145-159
§21. *Kritika principu individuace „poznámenanou látkou“* 160-170
§22. *Kritika dalších koncepcí individuace* 170-178
§23. *Princip individuace substance „celou entitou“* 179-189
§24. *Entitativní princip individuace akcidentů* 189-203

Kapitola VII.: Suárezova metafyzická koncepce formální a univerzální jednoty

- §25. *Formální a univerzální jednota* 204-214
§26. *Odmítnutí absolutně uvažované přirozenosti* 214-220
§27. *Univerzální a formální jednota* 221-235
§28. *Metafyzické grady a jejich odlišnost* 235-243
§29. *Fyzický princip formální a univerzální jednoty* 244-247
§30. *Umírněný realismus, nebo umírněný nominalismus?* 248-256

ODDÍL V.: Závěr

- §31. *Závěrečné shrnutí a zhodnocení* 257-265
Seznam literatury 266-287
Shrnutí 288-289
Summary 290-292

Úvod

§1. Cíl práce a stav bádání v problematice

Za „zlatý věk“ španělské filosofie a kultury jako takové se obecně považuje protireformační období. Toto období, jež časově spadá mezi léta 1500-1650, se ve filosofii označuje jako tzv. druhá scholastika. Mezi přední představitele této druhé scholastiky bývá považován rodák ze španělské Granady, filosof, teolog a právník, člen jezuitského řádu František Suárez (1548-1618). Nás v této práci bude zajímat Suárez jako filosof, a to konkrétně jako metafyzik.

Podtitul práce „Od pojmu jsoucná přes transcendentální jednotu k druhům transcendentální jednoty“ pokrývá rozsah druhé až šesté disputace ze Suárezových *Disputationes Metaphysicae* (1596).¹ Tyto disputace se nazývají: *O esenciálním obsahu či pojmu jsoucná (De ratione essentiali seu conceptu entis, DM 2)*, *O vlastnostech jsoucná obecně a jeho principu (De passionibus entis in communi et principii ejus, DM 3)*, *O transcendentální jednotě obecně (De unitate transcendentali in communi, DM 4)*, *O individuální jednotě a jejím principu (De unitate individuali, ejusque principio, DM 5)*, *O formální a univerzální jednotě (De unitate formali et universalis, DM 6)*. Všechny tyto disputace mezi sebou úzce souvisejí nejen svým samotným pořadím, ale především obsahově. Vytvářejí určitý celek.² Pojem jsoucná, jako výchozí předmět Suárezovy metafyziky, je střídán metafyzikou jako transcendentální vědou zabývající se nutnými vlastnostmi jsoucná. Obecná transcendentální teorie je následována první transcendentální vlastností, kterou je transcendentální vlastnost jednoty. V rámci této transcendentální jednoty pak náš myslitel zkoumá její jednotlivé druhy. Má-li však naše práce danou problematiku představit, pokud možno, komplexně, tj. s jejími předpoklady, a má-li poskytnout čtenáři celkový obrys Suárezova metafyzického systému v jeho „synchronicitě“, je třeba zohlednit i jiná místa a kontexty *Disputací*. Půjde především o dvě disputace, které s výše pěti zmíněnými „sousedí“. Těmito disputacemi jsou disputace první *O povaze první filosofie neboli metafyziky (De natura primae philosophiae seu metaphysicae)* a dispu-

¹ Citovat z tohoto spisu budeme podle německého reprintu pařížského nekritického vydání L. Vivèse z let 1856-1866. Daný reprint pochází z roku 1965. Citace bude mít následující formu: DM (*Disputationes Metaphysicae*) x (číslo Disputace), y (číslo sekce dané disputace), z (číslo paragrafu dané sekce), s (stránka).

² Podle předního znalce středověké teorie transcendentálií Jana Aertsena je Suárezova koncepce historicky unikátní právě tím, že otázky individuality a univerzality přímo podřazuje pod metafyzickou otázku transcendentální jednoty (tuto informaci máme přímo od prof. Aertsena).

tace sedmá *O různých rodech distinkcí (De variis distinctionum generibus)*. Cílem naší práce je představit tento reprezentativní blok Suárezovy metafyziky.

Obsah naší práce se však neomezí, a vzhledem k Suárezovu systematickému uspořádání metafyzické látky ani omezit nemůže, výlučně na těchto prvních sedm disputací. Suárezův metafyzický korpus, skládající se z 54 disputací bývá považován za první systematické, a tedy na aristotelské předloze nezávislé, zpracování metafyziky v dějinách vůbec. Usilujeme-li o jistou komplexní prezentaci systematických „počátků“ metafyziky „*Význačného doktora*“ (*Doctor Eximius*), musíme uvést a zohlednit i jiná témata, která čtenář nachází nejen na jiných místech *Metafyzických disputací*, ale i v Suárezově komentáři k Aristotelově spisu *De Anima*. Požadavek komplexity bude v naší práci veden snahou osvětlit především Suárezovy názory na individualitu a univerzalitu v širším systematickém kontextu jeho metafyzického díla.

Domníváme se, že kromě Suárezových názorů na povahu metafyziky, na pojem jsoucná a na transcendentální vlastnosti uvažované jak obecně, tak jednotlivě, má v systému „*Význačného doktora*“ zásadní vliv na koncepci individuality a univerzality jeho kritika reálné distinkce mezi esencí a existencí, potažmo jeho vlastní koncepce této distinkce. Suárezova kritika tomistické reálné distinkce mezi esenciálním a existenciálním bytím konečných či stvořených jsoucen má zásadní význam nejen pro řešení problému hylemorfismu a principu individuace, ale do určité míry i pro řešení otázky známé jako „problém univerzálií“. Kromě tohoto tématu se práce dotkne celé řady jiných témat souvisejících s problémy, které Suárez řeší v prvních šesti disputacích. Za mnohé jmenujme otázku ontologického statusu pomyslných jsoucen, subsistence, rozdělení jsoucná na jsoucno konečné a nekonečné, substanci a akcident, otázku materiální a formální příčiny substance, problém intenzifikace a zeslabování kvalit a další. Celá práce by proto současně měla být detailním uvedením do Suárezovy metafyziky v jejích systematických „počátcích“.

Téměř všechny výše uvedené disputace se staly předmětem studia na poli nedávně minulého i současného výzkumu. Přesto je však třeba zdůraznit, že ve srovnání se studiem v oblasti Tomášovy či Scotovy metafyziky, je suareziánské bádání stále „v plenkách“. Pravděpodobně největší pozornosti se těšila a těší problematika individuality, kterou detailně zpracoval Jorge J. E. Gracia.³ Typickým rysem Graciová přístupu k Suárezově metafyzice individuality však

³ Viz především Gracia, J. J. E., *Suárez on Individuation*, Marquette University Press, Milwaukee, 1982; *Individuation in Scholasticism, the Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150-1650*, State University of

je přílišná partikularizace a určitá dekontextualizace daného tématu. Přestože ve své interpretaci Suárezova principu individuace a ontologického statusu individuální difference do určité míry zohledňuje Suárezovu teorii transcendentální jednoty, přece jen dané téma pojímá spíše izolovaně, bez ohledu na širší kontext. Tento kontext je dán především Suárezovými úvahami o typech distinkcí (DM 7), o materiální (DM 13)⁴ a formální kauzalitě (DM 15)⁵, v případě individuace akcidentů tématem intenzifikace kvalit (DM 46⁶).⁷

Ve srovnání s pátou disputací se disputace šestá, věnující se především tématu obecných pojmů a jejich metafyzické fundaci, takové pozornosti interpretů netěší. I když existuje překlad do angličtiny od Jamese F. Rosse,⁸ není k dispozici žádná významnější systematická studie v anglickém, německém, italském nebo francouzském jazyce.⁹ Přestože existují monografie a některé studie, které se věnují Suárezově genetické psychologii obecných pojmů a intelektuálnímu poznání jednotlivého,¹⁰ schází určitá systematická kontextualizace. Chybí především podrobnější uvedení do souvislosti s teorií pomyslných jsoucen (DM 54), koncepcí ontologického statusu individuální difference (DM 5), transcendentální jednoty (DM 4) a především se Suárezovou psychogenetickou teorií obecniny (především *De anima*).

Co se týče bádání v oblasti Suárezovy systematické teorie distinkcí, i zde existuje překlad do angličtiny od Cyrila Vollerta.¹¹ Tento překlad, který je doplněn krátkým úvodem, však dané interpretační „manko“ nijak nevyrovnává. Neexistuje podrobnější studie, která by se systematicky zabývala Suárezovou teorií distinkcí v celé její šíři. Na druhou stranu však je

New York Press, Albany, 1994, s. 475-510; *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1988.

⁴ *De materiali causa substantiae*.

⁵ *De causa formali substantiali*.

⁶ *De intensione qualitatum*.

⁷ Komentář Rainera Spechta přece jen více zohledňuje širší kontext *Metafyzických Disputací*. Toto zohlednění však není systematické. Jde spíše o soubor více či méně nahodilých poznámek osvětlujících text DM 5. Viz R. Specht, ed., übers., anmer., *Francisco Suárez. Über die Individualität und das Individuationsprinzip*, A) Text und Übersetzung, B) Anmerkungen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.

⁸ Ross, J. F., transl., *Francisco Suárez. On Formal and Universal Unity*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1964.

⁹ Existuje několik významných studií ve španělštině. Viz především Alejandro, J. M., S.J., *La gnoseologia del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Comillas, 1948.

¹⁰ Viz např. Rinaldi, T., *Francisco Suarez. Cognition Singularis materialis: De Anima*, Levante Editori, Bari, 1998.

¹¹ Vollert, C., S. J., introd., ed., transl., *Francis Suarez: On the Various Kinds of Distinction*, Marquette University Press, Milwaukee, 1947.

k dispozici celá řada „aplikačních“ studií, které aplikují určitý aspekt Suárezovy teorie distinkcí na určitý problém. Jde především o problém distinkce mezi esencí a existencí.¹²

Situace bádání v oblasti třetí a čtvrté disputace není o mnoho lepší. Jedinou kvalitní, komparativní studii věnující se Suárezově koncepci transcendentálií a transcendentální jednoty je habilitační práce německého historika filosofie Rolfa Dargeho.¹³ Dargeho monografie si klade za cíl vykázat organickou komplexitu Suárezovy *scientia transcendens* v kontextu předcházející scholastické tradice. Z tohoto důvodu ho tolik nezajímá rovina, která je směrodatná pro naše zkoumání. Jedná se o rovinu „synchronní“, tj. rovinu, která je dána „doktrinálními interdependencemi“ Suárezova systému jako takového. Darge, veden snahou situovat Suáreze do celkového vývoje scholastické transcendentální vědy, tak nechává stranou vysoce zajímavá témata, jako je především analýza druhů transcendentální jednoty v kontextu transcendentální vědy.

Říkáme-li, že výše uvedené tématické okruhy jsou, celkově vzato, spíše témata opomíjená, je tomu v případě problému pojmu jsoucná a povahy distinkce mezi esenciálním a existenciálním bytím jinak. Právě tyto dva problémové okruhy jsou na poli suarezziánského metafyzického bádání tématy intenzívně traktovanými. Ve starší historiografické literatuře, náležející především do období tzv. třetí scholastiky, se právě Suárezovy názory na pojem jsoucná a na povahu distinkce mezi esencí a existencí staly diskutovanými tématy mezi tzv. existenciálními tomisty a „esencialistickými“ suarezziány. „Suarezianizace“ tomismu, která *de facto* začala již v 19. století, charakteristická takovými jevy jako „scotistické“ zesílení jednoty pojmu jsoucná či odmítnutí analogie proporcionality,¹⁴ byla existenciálně obrozenými tomisty podrobována kritice. Mezi přední existenciální tomisty patřil nepochybně francouzský historik filosofie Etienne Gilson (1884-1978), který je ve vztahu k Suárezově filosofii známý svou námitkou „z esencialismu“.¹⁵ Právě tato námitka podnítila celou řadu autorů vykládat Suáreze esencialisticky, tj. jako autora, který díky své koncepci pojmu jsoucná učinil výrazný krok k určité „logizaci“ a „mentalizaci“ metafyziky. Suárezova metafyzika se tak podle Gilsona a

¹² Viz např. Wells, N. J., „Suarez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being and Existential Being“, in *The New Scholasticism* 36, 1962, s. 419-442; Owens, J., „The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being“, in *The Modern Schoolman* 34, 1956-1957, s. 147-191; Wells, N. J., „Descartes on Distinctions“, in *The Quest for the Absolute*, F. J. Adelman, ed., Boston College, Chestnut Hill, 1966, s. 104-134.

¹³ Darge, R., *Suárez' Transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Brill, Köln, 2004.

¹⁴ K suarezianizaci tomismu viz více Pereira, J., „The Achievement of Suárez and the Suarezianization of Thomism“, in *Francisco Suárez (1548-1617), Tradicao e Modernidade*, A. Cardoso, A. M. Martins, L. R. dos Santos, eds., Edicoes Colibri, Lisboa, 1999, s. 133-156, především s. 145-149.

¹⁵ Viz Gilson, E., *Bytí a někteří filosofové*, Oikumené, Praha, 1997, především s. 116-128.

jeho žáků stává určitou „*onto-logikou*“, nejobecnější a nejabstraktnější vědou o tom, co je myslitelné (*cogitabile*). Právě tato interpretace, především díky interpretacím současných francouzských historiků filosofie, jako jsou J. F. Courtine a O. Boulnois, se v poslední době těší určitému zájmu.¹⁶ Význačným představitelem této interpretace v oblasti amerického bádání byl zejména John P. Doyle, který však v poslední době, zdá se, své stanovisko poněkud modifikoval.¹⁷

Vedle těchto interpretací Suárezových názorů na pojem jsočina a na metafyziku jako celek existují interpretace, které vykládají Suárezovu teorii výrazně „scotisticky“. Jedná se především o Ludgera Honnefeldera, který ve svém díle *Scientia transcendens* vykládá Suárezovu metafyziku jako „scotistický dějinný moment“ v rámci dějinného působení Scotovy metafyziky (*Wirkungsgeschichte*).¹⁸ Je pochopitelné, že na základě takového východiska se Suárezova metafyzika nemůže ukázat ve své původní a neredukovatelné podobě. Kromě toho se Suárezovy disputace staly předmětem silných apologetických úvah i kritik. Zatímco obhájcem Suáreze se stal především francouzský jezuita Pedro Descoqs, rozhodným kritikem byl např. Norbert del Prado.¹⁹ I když se v naší práci hodláme řídit především „principem vstřícnosti“ k interpretovanému textu, nebude apologetická interpretace naším primárním cílem.

¹⁶ Courtine, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, 1990; Boulnois, O., *Etre et representation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII-XIVe siècle)*, Paris, 1999.

¹⁷ Doyle je autorem celé řady překladů, komentářů či poznámek k Suárezovým *Metafyzickým Disputacím* a k jeho *Indexu k Aristotelově Metafyzice* (Doyle, J. P., *Francisco Suárez. A Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Marquette University Press, Milwaukee, 2004). Přeložil následující Suárezovy disputace: DM 28-29 věnující se základnímu rozdělení jsočina na konečné a nekonečné a Suárezovu metafyzickému důkazu Boží existenci (Doyle, J. P., *The Metaphysical Demonstration of the Existence of God. Metaphysical Disputationes 28-29*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2004); DM 54 věnující se problematice pomyslných jsočien (Doyle, J. P., *Francisco Suárez. On Beings of Reason (de Entibus rationis)*, Marquette University Press, Milwaukee, 1995); z poslední doby je to také DM 47 věnující se otázce kategorie relace. Viz Suárez, F., S.J., *On Real Relation: Disputatio Metaphysica XLVII.*, Marquette University Press, Milwaukee, 2006. K Doyleově modifikaci vlastního názoru viz Doyle, J. P., recenze knihy R. Dargeho *Suárez' transzendental Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, in *The Review of Metaphysics* 58, June 2005, s. 886-887.

¹⁸ Viz Honnefelder, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, 1990, především s. 200-294.

¹⁹ Mezi současné suareziánské apologety patří americký badatel José Perreira. K Descoqsovi viz např. jeho *Institutiones Metaphysicae Generalis. Éléments d'ontologie*, Tomus primus, Introductio et metaphysica de ente in communi, Gabriel Beauchesne, éditeur, Paris, 1925. Ke kritice Suáreze, vycházející z tomistických pozic viz Del Prado, N., *De veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Fribourg, 1911.

§2. Metodologie práce

Cílem naší studie bude podat historicko-filosofickou rekonstrukci Suárezova metafyzického systému v jeho systematických „počátcích“, se zaměřením na jeho názory o individualitě a univerzalitě. Důraz bude kladen na pečlivou *deskripci* autorových názorů, které budou dokládány citacemi *in extenso*. Celkový výklad bude realizován prostřednictvím určitého „konceptuálního“ překladu, do pro čtenáře snad přístupnějšího jazyka, který se však na druhou stranu bude poměrně těsně držet samotného textu. Tento „konceptuální“ překlad bude doprovázen jistou reorganizací samotných suareziánských textů. Tato reorganizace, jak jsme uvedli v předcházejícím paragrafu, je spojená především se záměrem zapustit Suárezovu koncepci individuality a univerzality do jejího širšího, „synchronního“, rámce.

Určitá opodstatněnost našeho synchronního přístupu je dána Suárezovým, byť implicitním, nárokem na uzavřený metafyzický systém. Na druhou stranu je však zřejmé, že tuto kvazi-nečasovou rovinu nemůžeme oddělit od Suárezovy vlastní filosofické traktace problémů, která se odehrává v živé diskusi s jeho předchůdci a současníky. Živost této diskuse je dána Suárezovým metodologickým přístupem. Ten je dán tvrzením, podle něhož metafyzika (a vůbec celá filosofie) je ve své podstatě řešením problémů. Suárezovo hermeneutické vodítko tak můžeme parafrázovat následující maximou: „Chceš-li poznat to, co daný autor míní, zjisti, jaký problém řešil!“²⁰ Z tohoto důvodu není možné z filosofické interpretace Suárezových názorů vynechat odpovědi na otázky, jak daný problém ten který autor řeší, či nakolik je dané řešení pravdivé či pravděpodobné. Proto bude nezbytné Suárezova mínění porovnávat s názory jiných autorů a jiných škol. Těmito školami bude především proud tomistický, scotistický a nominalistický (ockhamistický). Prezentace této „diachronní“ roviny však bude až cílem sekundárním.

Výše zmíněné textové uspořádání, které se projeví ve sledu jednotlivých kapitol, je dáno předpokladem, se kterým k naší práci přistupujeme. Tato textová reorganizace ve vztahu k Suárezovu vlastnímu postupu bude spočívat v následujících „zásazích“: Do II. kapitoly „Pojem jsoucna“ vložíme tzv. Exkurz, kterým bude odbočka věnovaná Suárezově teorii distinkcí. Tato teorie se ukáže jako zcela zásadní pro celou řadu momentů Suárezovy metafyzické doktríny. Dalším „narušením“ textové předlohy *Disputací* bude celá III. kapitola nazvaná „Suárez

²⁰ K tomuto Suárezovu přístupu viz Gracia, J. J. E., *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, State University of New York Press, Albany, 1992, s. 268-273.

o esenci a existenci“. V ní se budeme zabývat Suárezovou doktrínou o esenci a existenci ve vztahu ke třem dílčím problémům: Suárezově kritice tomistické a scotistické doktríny; k teorii možných jsoucen neboli tzv. posibilití a věčných pravd; Suárezovu vlastnímu pojetí tzv. metafyzické složenosti konečných jsoucen. Určitou odbočku, avšak nikoli formálně vyznačenou, bude obsahovat §27. „Univerzální a formální jednota“ VII. kapitoly „Suárezova metafyzická koncepce formální a univerzální jednoty“. V ní se kromě vlastní otázky ontologického statusu univerzální a formální jednoty budeme zabývat i Suárezovou psychologickou teorií formace obecného pojmu.

Ačkoli naše práce bude klást důraz na deskripci autorových názorů, nebude pouze neutrálním popisem autorových názorů. Vedle stránky popisné bude zahrnovat i moment evaluativní. Ten bude veden celkovým strategickým metodologickým vodítkem, který je dán naším přesvědčením, podle kterého Suárezova metafyzika, přestože bývá považována za metafyziku široce anticipující především racionalistickou větev moderní filosofie, se vyznačuje převážně svou konzervativní a tradiční povahou.²¹

²¹ K Suárezově modernismu např. Mora, J. F., „Suárez and Modern Philosophy“, in *Journal of the History of Ideas* 14, October 1953, s. 532-547.

ODDÍL I.: Metafyzika

Kapitola I.: Suárez o povaze, předmětu a jednotě metafyziky

§3. Metafyzika jako věda o jsoucnu jakožto jsoucnu

Máme-li se věnovat Suárezovým názorům týkajícím se pojmu jsoucna, transcendentální jednoty a druhů transcendentální jednoty, musíme nejdříve představit Suárezovu koncepci povahy a předmětu metafyziky. Koncepcí metafyziky se Suárez zabývá především v prvních třech sekcích DM 1 „*O povaze první filosofie neboli metafyziky*“. Jde o následující sekce: *Co je objektem metafyziky*, *Zda se metafyzika zabývá všemi věcmi podle jejich vlastních pojmů a konečně Zda je metafyzika jednou vědou*.²² Tyto tři sekce vytvářejí celek na způsob „dialektické triády“, dané třemi postupnými fázemi „teze-antiteze-syntéza“. V 1. sekci představuje Suárez šest základních koncepcí předmětu metafyziky tak, jak se objevily v dějinách scholastické metafyziky, aby přijal koncepci sedmou (ontologickou). V druhé sekci tuto koncepci určitým způsobem modifikuje. Touto modifikací se následně ukáže naléhavou otázka po jednotě metafyziky jako takové.²³

Předtím než se budeme věnovat výše uvedeným třem krokům Suárezova postupu v první disputaci, je třeba si vyjasnit termín „adekvátního předmětu“, se kterým Suárez v této disputaci hojně pracuje. Výraz „adekvátní předmět“ Suárez na začátku DM předpokládá jako všeobecně známý (*conceptus vulgaris*). Tomuto výrazu rozumí Suárez jako předmětu či termínu určité potence, určitého, cvikem získaného, habitu. Právě habitus neboli určitá získaná kvalita je tím, co je v aristotelském slova smyslu vědou jako takovou. Společně s E. Conzem

²² *Quod sit metaphysicae objectum; Utrum metaphysica versetur circa res omnes secundum proprias rationes earum; Utrum metaphysica sit una tantum scientia.*

²³ Otázka, nakolik je Suárezova koncepce jednotná, popř. rozdělená na ontologii, přirozenou teologii a „pneumatologii“ (věda o imateriálních substancích jako takových) se stala frekventovaným tématem interpretací celé řady autorů. Podle jedněch je Suárezova koncepce, jako jednotná věda, veskrze vědou ontologickou a transcendentální, jež se zabývá výlučně zkoumáním transcendentálních vlastností (viz Honnefelder, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, s. 209, 211, 212; Goudriaan, A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999, s. 14-20). Podle jiných autorů Suárezova metafyzika jednotná není. Sama v sobě, více či méně explicitně, obsahuje rozdělení na obecnou vědu, totiž ontologii (I. svazek DM), a přirozenou teologii (významná část II. svazku). Tuto interpretaci zastávají např. Rompe, E. M., *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn, 1968, s. 135; Conze, E., *Der Begriff der Metaphysik bei Francisco Suárez*, Leipzig, 1928, s. 18-22, 64.

můžeme říci, že „Adekvátním předmětem je takový předmět, který zcela odpovídá celkové síle či schopnosti korespondující potence“.²⁴ Vedle tohoto významu existuje druhý, doplňující význam, podle něhož „adekvátní objekt“ je takovým objektem, jehož vlastnosti, principy a části se v dané vědě zkoumají. Tento objekt se současně stává jakýmsi jednotícím principem každé vědy.²⁵ Tolik k terminologickému předpokladu Suárezových úvah o předmětu, povaze a jednotě metafyziky.

Podle první, nejširší koncepce, kterou Suárez uvádí, je předmětem metafyziky jsoucno chápané nejvíce abstraktně (*ens abstractissime sumptum*). Takové jsoucno zahrnuje nejen tzv. reálná jsoucna *per se*, jejichž esenciální jednota je dána jednou esencí, ale také tzv. reálná jsoucna *per accidens*, která jsou určitými agregáty více esencí, a také tzv. jsoucna pomyslná (*entia rationis*), mající své bytí výlučně v rozumu.²⁶ Metafyzika se pak zabývá jsoucnem v celém jeho možném rozsahu. Jsoucno v celém svém rozsahu, tj. i se jsoucnými pomyslnými, je rozumově poznatelné (*per se scibile*). O těchto pomyslných jsoucnech je navíc možné mnohé dokazovat.²⁷ To, že se o pomyslných jsoucnech pojem jsoucna, ve srovnání se jsoucnem reálným, vypovídá pouze analogicky, není překážkou pro zahrnutí pomyslných jsoucnen do adekvátního předmětu metafyziky. Vždyť i pojem jsoucna, a tím končí Suárez představení prvního mínění, se vypovídá o substantii a akcidentu, popř. o Bohu a tvorech analogicky.²⁸ Určitou variantou první koncepce je mínění druhé, podle něhož sice pomyslná jsoucna do metafyziky jako její adekvátní předmět nepatří, agregáty však ano. Zatímco pomyslná jsoucna předmětem metafyziky být nemohou, protože nemají vlastní entitu, agregáty tuto entitu mají. O tom svědčí to, že některé vědy mají za svůj předmět nejen jsoucna *per se*, ale i agregáty.²⁹

Žádná z těchto dvou koncepcí nemůže být podle Suáreze pravdivá. Agregáty, jak vyplývá ze samotného pojmu, nejsou (jedním) jsoucnem, ale *jsoucny*, a proto nemohou mít reálnou definici ani reálné vlastnosti. Jako takové tudíž nemohou spadat do vědeckého zkoumání.

²⁴ „Das adäquate Objekt ist dasjenige Objekt, welches genau der gesamten Kraft der korrespondierenden Potenz entspricht“, Conze, *op. cit.*, 1928, s. 6.

²⁵ Conze, *ibidem*, s. 7.

²⁶ „Prima igitur sententia est, ens abstractissime sumptum, quatenus sub se complectitur non solum universa entia realia, tam per se quam per accidens, sed etiam rationis entia, esse objectum adaequatum hujus scientiae“, DM 1,1,2, s. 2.

²⁷ „... entia rationis, et similia, sunt per se scibilia, multaque de illis naturaliter cognoscuntur et demonstrantur; nulla est autem alia scientia ad quam hoc per se pertineat“, DM 1,1,3, s. 3.

²⁸ „... satis enim est quod sit analogum; alias nec commune esse posset accidentibus realibus, et substantiis creatis, ac increatae ...“, DM 1,1,2, s. 2.

²⁹ „Secunda opinio esse potest, objectum hujus scientiae esse ens reale in tota sua latitudine, ita ut directe non comprehendat entia rationis, quia entitatem et realitatem non habent, complectatur vero non solum entia per se, sed etiam entia per accidens, quia etiam haec realia sunt, vereque participant rationem entis et passiones ejus“, DM 1,1,4, s. 3.

Náš autor však rozlišuje dvojí typ akcidentálního jsoucna: Jsoucno *per accidens* v užším slova smyslu (tzv. elementární agregát, totiž agregát substance a akcidentu) a jsoucno *per accidens* v širším slova smyslu (tzv. „čiré agregáty“, jako je např. národ nebo armáda). Zatímco první do metafyziky spadá, druhé nikoli. Ony druhé agregáty totiž mají svou jednotu pouze v myslí. Nelze o nich dokazovat žádné nutné reálné vlastnosti.³⁰

Eliminace pomyslných jsoucen z předmětu metafyziky je dána Suárezovým předpokladem, že jednotu pojmu jsoucna ve vztahu k reálným a pomyslným jsoucňům současně je dána spíše jednotou jména než předmětem samotným. Pomyslné jsoucno má totiž bytí pouze objektivní či intencionální a jako takovému mu odporuje být reálně (*ens autem rationis tale est, ut ei repugnat esse*)³¹. Je tím, co rozum uvažuje jako jsoucno, byť jsoucnem o sobě není, protože nemá žádnou entitu.³² Jako takové spíše než jsoucnem je určitým nedostatkem jsoucna neboli jeho „stínem“ (*quasi umbrae entium*). Z tohoto důvodu Suárez mezi reálným a pomyslným jsoucňem uvažuje pouze analogii proporcionality, která je pro Suáreze, jak uvidíme níže, analogií vnější a metaforickou.³³

Jako třetí mínění zvažuje Suárez názor, který je vůči dvěma výše zmíněným názorem v jistém smyslu protikladným. Jedná se o koncepci teologickou. Podle této koncepce je adekvátním předmětem metafyziky nejvyšší reálné jsoucno. Suárez připisuje tuto koncepci

³⁰ „*Nam imprimis, quod ad entia per accidens attinet, quatenus talia sunt, sub scientiam cadere non possunt ... appellatur enim hic ens per accidens, non in ratione effectus, sed in ratione entis, id est, non quod ex accidente seu contingenter et praeter intentionem agentis afficitur, sed quod in se vere unum non est, sed quoddam aggregatum ex multis; de qua distinctione dicemus plura inferius agentes de unitate. Cum ergo hoc ens per accidens non sit unum, sed aggregatio multorum, nec definitionem propriam habere potest, nec passiones reales, quae de illo demonstrantur, et ideo sub scientiam non cadit. Quod si tale ens consideretur quatenus aliquo modo unum est, ejusque unitas aliquo modo est in re, jam non consideratur tale ens ut omnino per accidens, sed ut aliquo modo comprehensum sub latitudine entis per se, quamvis fortasse in illa imperfectum aliquem gradum tenet; sunt enim varii modi entis per se et per accidens, ut suo loco declarabimus, de unitate tractantes. Propterea enim dixi sermonem esse de ente per accidens, quatenus tale est; nam illud, ut sic, non est ens, sed entia, et ideo directe non comprehenditur sub objecto unius scientiae, sed plurium, ad quas pertinere possunt entia per se ex quibus tale ens per accidens constat ... Si autem illa unitas non sit in re, sed tantum in apprehensione vel conceptione, tale ens ut sic non vere dicetur reale*“, DM 1,1,5, s. 3.

³¹ DM 54,1,10, s. 1018.

³² „*Et ideo recte definiri solet, ens rationis, esse illud, quod habet esse objective tantum in intellectu, seu esse id, quod a ratione cogitatum ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat*“, DM 54, 1, 6, s. 1016.

³³ „... *quamvis ens rationis ut sic in se non habeat proportionem aut fundamentum proportionis, quia in se nihil est, cogitatur tamen ad modum habentis proportionem vel habitudinem, et hoc satis est ad fundandam aliquam analogiam...*“, DM 54,1,10, s. 1018. K analogii proporcionality u Suáreze viz DM 28,3,11, s. 16: „... *omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietatis, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora et improprietatis, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens.*“

Averroovi. Bůh je podle ní prvním principem a předmětem celé filosofie. Právě z ontologické vznešenosti svého předmětu získává věda jako taková svou důstojnost.³⁴

Tuto koncepci náš autor odmítá jako příliš úzkou. Jako hlavní důvod uvádí tvrzení, že v metafyzice, která postupuje na základě přirozeného světla rozumu, Bohem začínat nemůžeme. Žádná přirozená věda podle Suáreze nemůže mít Boha za svůj adekvátní předmět, tj. za předmět, který by vyčerpал celou metafyzickou potenci zkoumajícího subjektu. Tato věda totiž může postupovat pouze prostřednictvím pojmů (*rationes*), jež jsou společné jak nestvořenému, tak stvořenému jsoucnu, podle jejich predikativní obecnosti. Proto podle Suáreze můžeme nanejvýš říci, že Bůh je pouze hlavní částí celkového předmětu (*objectum praecipuum*) metafyziky.³⁵

Určitou variantou této teologické koncepce je mínění čtvrté. Podle něj je adekvátním předmětem metafyziky Bůh a jiné nemateriální substance jako takové, např. andělé.³⁶ Toto mínění lze hájit dvěma způsoby: Buď na základě obecného dělení věd nebo na základě odlišných stupňů abstrakce konstituujících různé typy teoretických věd. Hájí-li se prvním způsobem, pak platí, že se metafyzika zabývá nemateriálním, protože jde o předmětnou oblast, která na metafyziku, takřkajíc, zbyla. Pokud by existovaly pouze materiální substance, pak by se přírodní filosofie stala nutně první filosofií. Filosofie má tolik částí, kolik je substancí.³⁷ Pokud se toto mínění obhajuje druhým způsobem, pak se říká, že metafyzika, na rozdíl od fyziky a matematiky, uvažuje jsoucna, pokud abstrahují od látky co do bytí (*abstrahit a materia secundum esse*).³⁸

³⁴ „*Tertia itaque opinio, et per extremum opposita, solum supremum ens reale (Deum videlicet) facit objectum hujus scientiae adaequatum ... potestque tribui Averroi, I Physicorum, comment. ult.; reprehendit enim Avicennam, eo quod dixerit, ad primum philosophum pertinere demonstrare primum principium esse: at (objici Averroes) nulla scientia demonstrat suum objectum esse; Deus autem seu primum principium est objectum totius philosophiae ... nam ex objecto accipit scientia suam dignitatem et praestantiam, eaque attributa vel nomina, quibus talis dignitas indicatur; sed praestantissimum objectum est Deus; ergo hoc debet esse objectum praestantissimae ac dignissimae scientiae*“, DM 1,1,8, s. 4.

³⁵ „*Ratio denique a priori est, quia haec scientia, cum discursu naturali procedat, non attingit Deum prout in se est, sed quantum ex creaturis manifestari potest lumine naturali intellectus humani; et ideo nulla esse potest scientia naturalis, quae ipsum attingit, et respiciat ut adaequatum objectum, quia ratio, sub qua attingitur, semper communis est aliis rebus creatis. Unde constat recte dicendum esse, tractando fundamentum superioris sententiae, Deum contineri sub objecto hujus scientiae ut primum ac praecipuum objectum, non tamen ut adaequatum*“, DM 1,1,11, s. 5.

³⁶ „*Quarta ergo opinio sit, substantiam, aut ens immateriale, prout in se includit solum Deum et intelligentias, esse adaequatum objectum hujus scientiae*“, DM 1,1,14, s. 6.

³⁷ „*kai; tosau`ta mevrh filosofiva~ e[stin oJjv[sai per aiJ oujsivai*“, W. D. Ross, ed., *Aristotle's Metaphysics*, Volume I, Clarendon Press, Oxford, 1997, 1004 a2-3 (dále budeme citovat následující formou: „*Metafyzika*, č. stránice“).

³⁸ „*Potest autem haec opinio suaderi ex discursu seu partitione scientiarum: omissis enim scientias rationalibus, quae potius sunt artes quaedam, et de vocibus seu conceptibus tractat, et scientiis mathematicis quae non agunt*

I tuto variantu Suárez kritizuje z pozice nároku na metafyziku jako obecnou vědu, která uvažuje objektivní pojmy,³⁹ které jsou obecnější než jsou pojmy nemateriálních jsoucen. Z tohoto hlediska Suárez tvrdí, že předmětem metafyziky musí být *i* pojmy či obsahy, které jsou společné substancím materiálním i nemateriálním. Je přesvědčen, že žádná jiná věda se těmito obecnějšími pojmy nezabývá, a zabývat nemůže. Tyto pojmy jsou pak pro Suáreze výsledkem tzv. abstrakce třetího stupně, tedy abstrakce od látky co do bytí. Tento typ abstrakce, která je abstrakcí jak od smyslově vnímatelné, tak i od tzv. inteligibilní látky, pak vykládá jako abstrakci od látky co do bytí. Od látky co do bytí však neabstrahují jen imateriální substance jako takové, ale také pojmy, které jsou společné materiálním a nemateriálním jsoucům. I tyto vyšší a abstraktnější pojmy abstrahují od smyslově vnímatelné i inteligibilní látky.⁴⁰

Pátým míněním, které Suárez představuje, je názor, podle kterého jsoucnem, jenž je adekvátním předmětem metafyziky, je jsoucno rozdělené na deset kategorií.⁴¹ Za svědka tohoto mínění si Suárez bere Tomáše, podle něhož Bůh a inteligence nevytvářejí část předmětu metafyziky, protože jsou pouze příčinami či principy daného předmětu.⁴² Suárez toto Tomášovo stanovisko podrobuje následující kritice: Bůh nemůže být pouze vnějším principem

de substantia, sed de sola quantitate, inter scientias, quae agunt de substantiis, philosophia tractat de omnibus substantiis generalibus et corruptibilibus, et de substantiis etiam corporeis incorruptibilibus, et de substantia etiam composita ex materia, et immortalis forma, qualis est homo ... Nihil ergo sciendum super est in rebus praeter immateriales substantias; illae ergo complent objectum adaequatum hujus scientiae. Qui totus discursus primo confirmari potest duplici testimonio Aristotelis. Unum est 4 Metaphys., text 4, ubi dicit, tot esse partes philosophiae quot substantiae ... si non essent substantiae secundum esse abstrahentes, naturalem philosophiam fore primam, neque praeter illam fore aliam scientiam necessariam; ergo tota ratio objectiva hujus scientiae, quae illam suo modo constituit, et ab aliis distinguit, est substantia immaterialis; haec ergo est adaequatum objectum ejus. Secundo confirmatur, quia communiter distinguuntur philosophia naturalis, mathematica et metaphysica, ex abstractione objectorum; nam physica considerat res materia sensibili constantes; mathematica abstrahit ab illa materia secundum rationem, non autem secundum esse, et ideo dicitur non abstrahere a materia intelligibili; metaphysica vero abstrahit a materia, tam sensibili quam ab intelligibili, non solum secundum rationem, sed etiam secundum esse; sed sola substantia immaterialis abstrahit a materia secundum esse; ergo illa est objectum adaequatum hujus scientiae“, DM 1,1,14, s. 6-7.

³⁹ Zde se poprvé objevuje pro Suáreze centrální pojem objektivního pojmu (*conceptus objectivus*). Níže uvidíme, že význam tohoto pojmu pro Suárezův systém je zásadní. Více viz kapitola II. „Suárez o pojmu jsoucna“.

⁴⁰ „... substantia immaterialis, ut sic, non sit adaequatum objectum talis scientiae, sed aliquo modo proprium, in quantum a sola hac scientia consideratur, tam secundum immediatam rationem suam, quam secundum omnem rationem superiorem in illa inclusam ... non solum substantia immaterialis ut sic, sed etiam omnis ratio entis abstractior vel superior illa, abstrahit a materia sensibili et intelligibili secundum esse; nihil enim aliud est abstrahere a materia secundum esse, quam quod possit in rerum natura vere ac realiter existere absque materia; hoc autem verum est non tantum de substantia immateriali ut sic, sed etiam de quacumque ratione superiori, quae cum sufficienter existere possit in substantia ipsa immateriali, constat posse etiam in rebus existere sine materia“, DM 1,1,16, s. 7.

⁴¹ „... ens divisum in decem praedicamenta, esse adaequatum objectum hujus scientiae“, DM 1,1,18, s. 8.

⁴² „Addunt etiam D. Thomae testimonium, qui interdum docet Deum et intelligentias considerari a metaphysico ut principia et causas sui objecti, non ut partes ejus“, DM 1,1,18, s. 8.

předmětu metafyziky, ale musí být i *částí* tohoto předmětu.⁴³ Bůh jako předmět poznatelný přirozeným způsobem a jakožto hlavní předmět (*objectum praecipuum*) metafyziky je tím, co dodává metafyzice na její důstojnosti. Jako takový proto musí spadat jako část do adekvátního předmětu metafyziky. Metafyzika tak podle Suáreze nezkoumá Boha jen jako vnější princip či příčinu, ale zkoumá i jeho atributy, nakolik je tyto atributy možné poznat přirozeným světlem rozumu. Kromě toho metafyzika musí zkoumat Boha, má-li být moudrostí v pravém a nejdokonalejším slova smyslu.⁴⁴

Podle šestého mínění, které vychází z Aristotelova názoru pocházejícího ze „substančních“ knih *Metafyziky* (knihy VII.-IX.),⁴⁵ je adekvátním předmětem metafyziky substance, nakolik abstrahuje od materiálního a imateriálního či konečného a nekonečného. Suárez toto mínění připisuje Janu Buridanovi (1292-1358).⁴⁶ Základem tohoto mínění je Aristotelovo tvrzení, podle kterého se metafyzika zabývá substancí.⁴⁷ O ní se následně dokazují vlastnosti, které jsou akcidenty.⁴⁸ K těmto vlastnostem dospívá prostřednictvím hledání počátků a příčin. Pokud by adekvátním předmětem metafyziky byl pojem jsoucná, nebylo by možné o daném předmětu dokazovat žádné vlastnosti. Proto předmětem metafyziky musí být pouze substance

⁴³ Toto stanovisko, jak uvidíme níže, bude důležité pro Suárezovu určitou „univokalizaci“ pojmu jsoucná. Ta bude směrodatná pro Suárezovy úvahy o transcendentální jednotě a jejích druzích.

⁴⁴ „*Nam Deus est objectum naturaliter scibile aliquo modo ... ergo potest cadere sub aliquam naturalem scientiam, non solum ut principium extrinsecum, sed etiam ut objectum praecipuum; ergo haec dignitas pertinet ad hanc scientiam... Confirmatur secundo, quia haec scientia est perfectissima sapientia naturalis; ergo considerat de rebus et causas primis et universalissimis, et de primis principiis generalissimis, quae Deum ipsum comprehendunt ...*“, DM 1,1,19, s. 9. Zde je třeba upozornit na určitý omyl Suáreze-historika, který spočívá v tom, že tuto svou doktrínu „Boha jako části předmětu metafyziky“ připisuje samotnému Tomášovi, když říká „*Nec D. Thomas nunquam oppositum docuit ...*“, DM 1,1,20, s. 9. Je to s podivem, pokud si uvědomíme, že páté kritizované mínění Suárez sám uvozuje jako mínění Tomášovo. Tento historický omyl je také možné brát jako výraz Suárezovy celkové snahy přiblížit svůj metafyzický projekt systému Tomášovu. Tato snaha, daná do značné míry Ignácovým doporučením následovat v teologii sv. Tomáše, však, jak později uvidíme, na mnoha místech zůstává pouhou intencí a verbální deklarací. Je třeba poznamenat, že toto není jediný historický omyl, kterého se Suárez dopouští. Norman Wells upozorňuje na to, že problematická je např. Suárezova interpretace Scotova názoru na povahu distinkce mezi esencí a existencí. Viz Wells, N. J., „Suarez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being and Existential Being“, in *The New Scholasticism* 36, 1962, s. 419-442.

⁴⁵ „*kai; dh; kai; to; pálai te kai; nu`n kai; ajei; zhtouvmenon kai; ajei; ajporouvmenon, tiv to; o]n, tou`tov ejsti tiv~ hJ oujsiva ... dio; kai; hJmi`n kai; mavlista kai; prw`ton kai; movnon wJ~ eijpei`n peri; tou` ouJvtw~ ojvnto~ qewrhtevon tiv ejstin*“, *Metafyzika*, 1028 b2-7.

⁴⁶ „*Sexta opinio, quae Buridani esse dicitur, est, objectum adaequatum scientiae esse substantiam, quatenus substantia est, id est, ut abstrahit a materiali et immateriali, finita et infinita*“, DM 1,1,21, s. 9.

⁴⁷ „*Peri; th`~ oujsiva~ hJ qewriva. tw`n ga;r oujsiw`n aiJ ajrcai; kai; ta; ai[tia zhtou`ntai*“, *Metafyzika*, 1069 a18-19.

⁴⁸ „*... ergo haec scientia tractat de substantia, ut de subjecto, et de accidenti, ut de proprietate subjecti; ergo subjectum adaequatum hujus scientiae non abstractius constituendum est quam sit substantia ut sic ... cum substantia et accidens se habeant ut subjectum et proprietatem ...*“, DM 1,1,21, s. 9.

jako to, o čem se dokazují akcidenty jako její vlastnosti (*proprietas*), podobně jako když antropologie o člověku jako substanci dokazuje různé vlastnosti.⁴⁹

Tento názor Suárez odmítá ze dvou důvodů. Prvním důvodem je nesprávný předpoklad obsažený v tomto mínění. Jde o to, že akcident je adekvátním atributem, který tato věda o svém subjektu dokazuje. Podle Suáreze adekvátním atributem jsou atributy, které jsou obecnější než pojem akcidentu jako takového. Mezi ně patří transcendentální vlastnosti jako Jedno, Pravda a Dobro. Druhým důvodem je Suárezova centrální teze, podle níž existuje pojem *jsoucna* jako takového, který abstrahuje jak od substance, tak od akcidentu. Tento pojem se podle Suáreze zcela legitimně může stát a také se stává předmětem metafyziky. O tomto předmětu je možné dokazovat celou řadu vlastností.⁵⁰

Právě z odpovědi na Buridanovo mínění vyplývá vlastní Suárezovo řešení otázky předmětu metafyziky: Adekvátním předmětem metafyziky je *jsoucno, nakolik je reálným jsoucnem (ens in quantum ens reale)*.⁵¹ Metafyzika musí zahrnovat nejen Boha a imateriální i materiální substance, ale také reálné akcidenty a tzv. elementární agregáty.⁵²

⁴⁹ „Sed objectum adaequatum est illud subjectum de quo passiones demonstrantur, alias aequae caderent sub scientiam subjectum et proprietates quae de illo dicuntur; de ratione autem communi utriusque (quae assignaretur, ut objectum adaequatum), nihil posset demonstrari, quod est valde absurdum. Igitur, cum substantia et accidens se habeant ut subjectum et proprietas, non est assignandum objectum hujus scientiae, quod sit abstractius utroque, et directe, ac per se illis commune; erit ergo sola substantia ut sic; accidens enim esse non potest, ut per se notum est; sed considerabitur ab hac scientia, ut adaequata affectio substantiae“, DM 1,1,21, s. 9-10. „Potestque hoc exemplis declarari ac confirmari, nam scientia, quae considerat de homine, et proprietates ejus de illo demonstrat, non habet pro adaequato objecto aliquid commune homini et proprietatibus ejus, sed tantum ipsum hominem“, DM 1,1,22, s. 10.

⁵⁰ „Ex quo etiam intelligitur in discursu seu fundamento hujus sententiae non recte procedi. Primo quidem, quia supponitur accidens esse adaequatum attributum, quod haec scientia de subjecto demonstrat, quod tamen falsum est, tum quia prius demonstrat de suo subjecto alia attributa universaliora quam sit accidens ut sic, qualia sunt unum, verum, bonum; tum etiam quia nec de substantia ut sic demonstratur accidens ut adaequata passio; nam datur aliqua substantia quae nullum potest habere accidens“, DM 1,1,24, s. 10. „... dari conceptum objectivum entis secundum rationem abstrahibilem a substantia et accidenti, circa quem per se, et ut sic, potest aliqua scientia versari, ejus rationem et unitatem explicando, et nonnulla attributa de illo demonstrando“, DM 1,1,23, s. 10.

⁵¹ „Dicendum est ergo ens in quantum ens reale esse objectum adaequatum hujus scientiae ... debere comprehendere Deum, et alias substantias immateriales, non tamen solas illas. Item debere comprehendere non tantum substantias, sed etiam accidentia realia, non tamen entia rationis, et omnino per accidens“, DM 1,1,26, s. 11.

⁵² Na námitku, že by zde Suárez měl uvést i mody, které jsou jinak pro jeho metafyziku velice důležitým systémovým prvkem, je třeba hledat odpověď v první sekci *Zda se jsoucno nejbliže a dostatečně dělí na substanci a akcident (Utrum ens proxime et sufficienter dividatur in substantiam et accidens)* v DM 32 nazvané *O rozdělení stvořeného jsoucna na substanci a akcident (De divisione entis creati in substantiam et accidens)*. Zde v třetím paragrafu Suárez uvádí námitku, podle níž rozdělení *jsoucna* na substanci a akcident není dělením vyčerpávajícím. Kromě substance a akcidentu participuje totiž na pojmu *jsoucna* také (reálně odlišný) modus. Na tuto námitku Suárez odpovídá tvrzením, podle něhož není možné *en bloc* říci, že mody nelze nazvat *jsoucny*, protože nemají entitu, nebo že mody lze zařadit do kategorie pouze reduktivně díky věci, kterou modifikují. Suárez činí rozlišení. Podle něj modus X-e můžeme umístit buď reduktivně do stejné kategorie, do které patří X, pokud náleží ke konstituci a završení X-e, jako je tomu v případě tzv. sjednocujícího modu látky a formy, modu subsistence, nebo pokud přispívá k tomu, že X vykonává formální účinek na svůj subjekt, jako je tomu v případě modu

Tato koncepce však musí čelit námitce, která byla určitým ospravedlněním výše uvedeného Buridanova mínění. Ke konstituci předmětu každé vědy patří, že o daném předmětu dokazuje nutné vlastnosti a příčiny. Avšak jsoucno jakožto jsoucno žádné vlastnosti a příčiny mít nemůže. Tedy jsoucno se nemůže stát adekvátním předmětem metafyziky.⁵³ První premisa tohoto sylogismu je zřejmá z Aristotelova tvrzení z Druhých analytik.⁵⁴ Premisu nižší spojenou s tvrzením o vlastnostech Suárez dokazuje tím, že jsoucno jako takové nemůže mít adekvátní atributy. Nemůže je mít proto, že existuje předpoklad, podle něhož subjekt nemůže náležet k esenci svých vlastností. To však v případě jsoucna, jak je patrné, neplatí, protože jsoucno je v každé své „potenciální“ vlastnosti obsaženo. Stejně tak lze dokázat druhou část dané premisy, která se týká nemožnosti existence příčin jsoucna jakožto jsoucna. Zde namítající využívá toho, že i Bůh je částí adekvátního předmětu metafyziky. Bůh však žádné příčiny nemá a ani mít nemůže. To však svědčí o tom, že jsoucno jako jsoucno nemůže být tím, co by vymezilo předmět metafyziky.⁵⁵

Suárezova odpověď má rys jakési „epistemologické transcendentalizace“. Suárez je přesvědčen, že pro metafyziku jako vědu stačí, pokud se dané vlastnosti jsoucna (*passiones entis*) od jsoucna liší pomyslně. Není třeba, aby se lišily reálně.⁵⁶ Co se týče principu, podle kterého subjekt nepatří k esenci vlastnosti, Suárez naznačuje dvě možnosti, které platnost to-

inherence. Na druhé straně modus, jakým je např. figura jako modus kvantity, není modem, který by bylo možné redukovat na kvantitu. Naopak vytváří speciální kategorii. V tomto slova smyslu je modus akcidentem. Viz DM 32,1,13-16, s. 316-318.

⁵³ „... ad constituendum aliquod objectum scientiae, necesse est ut habeat proprietates quae de illo demonstrari possint, et principia ac causas per quas possint demonstrari; sed ens, in quantum ens, non potest habere hujusmodi proprietates, principia et causas; ergo“, DM 1,1,27, s.11.

⁵⁴ „Ἐπίστασθαι δε; οἰjovmeq' eJvkaston aJplw'~;, ajlla; mh; to;n sofistiko;n trovpon to;n kata; sumbebhkov~, οJvtan thvn t' aijtivan οijvwmeqa ginwvskein di' hJ;n to; pragma ejstin ... fame;n de; kai; di' ajpodei;zew~ eijdevnai“, Aristoteles, *Opera Omnia*, Graece et Latine, Volumen Primum, Analytica Post. Lib. I, cap. II, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1848, s. 122; 71 b12-15, a 71 b19-20 (dále budeme citovat jen: *Druhá analytika*, č. paginace). Kritické vydání Aristotelova *Organonu* nám nebylo k dispozici. Proto citujeme z Didotova vydání.

⁵⁵ „Major constat, quia hoc est munus scientiae, demonstrare, scilicet, proprietates de subjecto suo, quas debet per causas demonstrare, ut sit perfecta scientia, ut constat ex 1 Poster. Minor autem quoad priorem partem patet, quia ens in quantum ens ita abstractum includitur per se et essentialiter in omni ente, et in omni modo vel proprietate cujuslibet entis; ergo non potest habere proprietatem ita adaequatam et propriam, quia subjectum non potest esse de essentia suae proprietatis. Quoad posteriorem autem partem probatur, quia ens in quantum ens complectitur Deum, qui est sine principio et sine causa; ergo ens in quantum ens non potest habere principia et causas, quia alioqui talia principia et causae deberent convenire omni enti, quia quod convenit superiori in quantum tale est, debet convenire omni contenti sub illo“, DM 1,1,27, s. 11. K této námitce viz také Gracia, J. J. E., „Suarez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?“, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 1991, s. 287-310, především s. 293-296.

⁵⁶ „Respondetur negando priorem partem minoris, nam revera ens habet suas proprietates, si non re, saltem ratione distinctas, ut sunt unum, verum, bonum, quod ostendemus statim disputatione tertia, ubi declarabimus, an ens includatur intrinsece et per se in hujusmodi proprietatibus“, DM 1,1,28, s. 11.

hoto principu omezují. Podle první možnosti je třeba tento princip omezit pouze na reálně odlišné vlastnosti neboli na subjekty, o nichž se *nevypovídají* transcendentální vlastnosti. Podle druhé možnosti je třeba platnost tohoto principu omezit tím, že se řekne, že tyto transcendentální vlastnosti nejsou vlastnosti zcela reálné, což sám Suárez považuje za pravděpodobnější.⁵⁷

Suárez popírá i tvrzení, podle něhož metafyzika, která počítá s Bohem jako s částí svého předmětu, nemůže pátrat po příčinách takového předmětu. Toto popření je založeno na následujících rozlišeních. Suárez tvrdí, že je třeba rozlišovat dvojí typy principů, totiž principy komplexní neboli složené, z nichž se provádí důkaz, a principy jednoduché, které jsou označeny termíny, které figurují jako střední členy v sylogistickém důkazu. Zatímco první typ principů označuje náš autor za principy poznání (*principia cognoscendi*), druhý typ označuje za principy bytí (*principia essendi*). Jednoduchému principu pak podle něj můžeme rozumět dvojitým způsobem: (i) Jako skutečné příčině reálně odlišné od svých účinků nebo vlastností, (ii) jako pouhému důvodu (*ratio*) něčeho jiného, podle toho, nakolik se důvod a ono zdůvodněné objektivně koncipují a rozlišují. Zatímco první typ jednoduchého principu v případě zkoumání Boha, jak je patrné, aplikovat nemůžeme, druhý typ můžeme. Tento typ principu totiž stačí k tomu, aby se stal středním členem důkazu, jelikož je s to poskytnout formální důvod, proč daná vlastnost náleží určité věci. I když jsoucno, nakolik je jsoucnem, nemůže mít příčiny v prvním slova smyslu, neznamená to ještě, že nemůže mít určitý důvod pro to, že má tu či onu vlastnost. Tímto způsobem můžeme podle Suáreze objevit důvody i v Bohu: Z nekonečné dokonalosti, jako určitého důvodu, usuzujeme na to, proč Bůh může být pouze jeden, a nikoli mnohý. Z tohoto důvodu také můžeme říci, že jsoucno jako jsoucno je předmětem, o němž je možné mít vědu (*objectum scibile*) a který má formální důvody a principy, jež postačují k tomu, aby se oněm mohly dokazovat nutné vlastnosti. Právě dokazováním těchto vlastností se metafyzika zabývá.⁵⁸

⁵⁷ „... et an illud principium, quod subjectum non sit de essentia proprietatis, limitandum sit, vel ad proprietates realiter distinctas, vel ad subjecta, quae non dicunt rationes transcendentales, vel potius dicendum sit has proprietates non esse omnino reales quantum ad id quod addunt supra ens, satisque esse quod ens non includatur in illis quantum ad id quod supra ens addunt, quod probabilius est, ut videbimus“, DM 1,1,28, s. 11.

⁵⁸ „Ad posteriorem partem respondetur imprimis duplicia principia posse in scientia requiri: quaedam dicuntur complexa seu composita, qualia sunt illa ex quibus demonstratio conficitur; alia sunt simplicia, quae significantur per terminos, qui loco medii in demonstratione a priori sumuntur. Priora dicuntur principia cognitionis; posteriora autem, principia essendi. In hac ergo scientia non desunt principia complexa; immo, ut infra videbimus, ad eam pertinet principia explicare et confirmare, et primum omnium principiorum constituere, per quod alia quodammodo demonstrantur. At vero principia incomplexa duplici modo intelligi possunt: primo, quod sint verae causae secundum rem aliquo modo distinctae ab effectibus, vel proprietatibus, quae per illas demonstran-

§4. Metafyzika jako věda „třetí abstrakce“

V druhé sekci nazvané *Zda metafyzika se týká všech věcí podle jejich vlastních pojmů* Suárez uvádí definici metafyziky, která se *prima facie* od výše uvedené liší. Podle ní, zdá se, se můžeme domnívat, že metafyzika se zabývá každým jsoucnem, a to podle každého jeho pojmu (*secundum omnem rationem entis*). Zdá se tedy, že tato věda se zabývá všemi druhy, a to až k posledním diferencím, které jsou pod tímto pojmem jsoucna obsaženy. Metafyzika se tak podle výše uvedené definice stává univerzální vědou, která se k ostatním vědám vztahuje jako ke svému částem.⁵⁹

Suárez toto mínění odmítá. Metafyzika podle něj neuvažuje všechna jsoucna podle všech jejich druhových pojmů (*rationes*). To však neznamená, že „nesestupuje“ k některým podřazeným přirozenostem. Přestože se metafyzika zabývá jsoucnem, nakolik je jsoucnem, a vším, co k němu náleží, nezůstává u tzv. precizovaného či kvazi-aktuálního pojmu jsoucna. „Sestupuje“ ve svém záběru k některým podřazeným přirozenostem.⁶⁰ Toto tvrzení Suárez dává do souvislosti s v logice běžným rozlišením aktuálního a potenciálního celku. Zatímco aktuální celek můžeme chápat jako něco, co je vytvořeno tzv. precizivní neboli separující abstrakcí, tak celek potenciální je celkem, který v sobě zahrnuje podřazené přirozenosti potenciálně.⁶¹ Aplikaci tohoto rozlišení můžeme provést i v našem případě, tj. v případě jsoucna ja-

tur ... et hujusmodi principia vel causae non sunt simpliciter necessariae ad rationem objecti, quia necessariae non sunt ad veras demonstrationes conficiendas ... Alio modo dicitur principium seu causa, id quod est ratio alterius, secundum quod objective concipiuntur et distinguuntur; et hoc genus principii sufficit ut sit medium demonstrationis; nam sufficit ad reddendam veluti rationem formalem, ob quam talis proprietates rei convenit. Quamvis ergo demus ens in quantum ens non habere causas proprie et in rigore sumptas priori modo, habet tamen rationem aliquam suarum proprietatum; et hoc modo etiam in Deo possunt hujusmodi rationes reperiri, nam ex Dei perfectione infinita reddimus causam, cur unus tantum sit, et sic de aliis. Quocirca etiam hanc partem argumenti retorqueri possumus, nam ens in quantum ens de se est objectum scibile, habens sufficientem rationem formalem, et principia sufficientia, ut de eo demonstrantur proprietates; ergo circa illud versari potest aliqua scientia, quae non est alia praeter metaphysicam“, DM 1,1,29, s. 11-12.

⁵⁹ „Ex dictis in precedente sectione, videtur inferri, pertinere ad hanc scientiam, de omni ente, et secundum omnem rationem entis disserere, quia scientia, quae tractat de aliquo genere, ut de objecto adaequato, tractat etiam de omnibus speciebus sub illo contenti, ut de philosophia constat. Et ratio est, quia alias non erit adaequatio inter tale objectum et talem scientiam; plura enim sub uno extremo quam sub alio continebuntur; ergo pari ratione scientia, quae speculatur ens ut adaequatum objectum omnia, quae sub illo continentur, considerat“, DM 1,2,1, s. 12. „... Aegid. ... affirmat metaphysicam de omnibus rebus, et earum proprietatibus usque ad ultimas species seu differentias earum considerare ... Antonius Mirand. ... affirmat caeteras scientias non esse a metaphysica totaliter diversas, sed esse partes ejus, seu potius omnes esse partes unius scientiae“, DM 1,2,2, s. 12-13.

⁶⁰ „Dico ergo primo: quamvis haec scientia consideret ens in quantum ens, et proprietates quae ipsi ut sic per se conveniunt, non tamen sistit in praecisa, et quasi actuali ratione entis ut sic, se ad aliqua inferiora consideranda descendat secundum proprias eorum rationes“, DM 1,2,12, s. 16.

⁶¹ „Solum est animadvertendum, quod dialectici dicunt, genus considerari posse, vel ut totum actuale, vel ut potenziale, seu (quod idem est) considerari posse ut abstractum abstractione praecisiva, id est, secundum id

kožto jsoucna. Pokud je jsoucno jako takové adekvátním předmětem nějaké potence či habitu, není tomu podle Suáreze vždy tak jako v případě nějakého aktuálního celku, který by byl od svých podřazených přirozeností oddělen formální abstrakcí, ale spíše jako v případě celku potenciálního. Proto je třeba pojem jsoucna (*ratio entis*) uvažovat, nakolik určitým způsobem, o němž zatím nic přesnějšího nevíme, zahrnuje své podřazené přirozenosti.⁶²

Tyto společné přirozenosti však metafyzika nezahrnuje všechny. Druhou tezi formuluje Suárez tímto způsobem: Přestože se metafyzika zabývá i podřazenými přirozenostmi jsoucna, a tak nezůstává u aktuálního celku, neuvažuje tyto podřazené přirozenosti všechny. Pojednává pouze o těch, které spadají pod jí vlastní abstrakci.⁶³ Touto abstrakcí je abstrakce třetího stupně.⁶⁴

Třetí tezi pak formuluje Suárez následovně: Metafyzika pod pojmem jsoucna uvažuje jak pojem substance jako takové, tak pojem akcidentu.⁶⁵ Oba totiž abstrahují od látky co do bytí. Má-li se něco stát předmětem metafyziky, není nutné, aby dané obsahy (*rationes*) splňovaly požadavek „Vyskytovat se vždy bez látky!“, jako je tomu v případě pojmů imateriálních substancí. Stačí pouze, aby ve svém formálním pojmu látku o sobě nezahrnovaly a nevyžadovaly.⁶⁶ Těmito pojmy označené věci mohou mít své adekvátní a vlastní atributy, jejichž

tantum quod in sua ratione formali actu includit in suo conceptu objectivo sic praeciso, vel abstractione totali, ut abstrahitur tanquam totum potentiale includens inferiora in potentia”, DM 1,2,12, s.16. K pojmu formální abstrakce či precize více viz §27. „Univerzální a formální jednota“.

⁶² „Quando ergo ratio aliqua communis assignatur, ut adaequatum objectum alicujus potentiae, vel habitus, non semper assignatur ut est quid actuale, et omnino praecisum abstractione formali, sed ut includit aliquo modo inferiora: sicut ens naturale, vel substantia materialis dicitur esse subjectum adaequatum philosophiae, non tantum secundum praecisam rationem substantiae materialis, ut sic, sed etiam secundum proprias rationes inferiorum substantiarum materialium, corruptibilium vel incorruptibilium, etc. Sic ergo, cum metaphysica dicitur versari circa ens in quantum ens, non est existimandum sumi ens omnino ac formaliter praecisum, ita ut excludantur omnia inferiora, secundum proprias rationes, quia haec scientia non sistit in sola consideratione illius rationis formalis actualis; sumenda ergo est illa ratio, prout includit aliquo modo inferiora“, DM 1,2,12, s.16.

⁶³ „Dico secundo: haec scientia non considerat omnes proprias rationes seu quidditatem entium in particulari, seu ut talia sunt, sed solum eas quae sub propria ejus abstractione continentur, vel quatenus sunt cum illa necessario conjunctae“, DM 1,2,13, s. 16.

⁶⁴ Tento typ abstrakce považuje Suárez za nejlepší známé kritérium rozlišení věd: „Nunc nobis sufficiat hactenus non esse inventam aptiorem rationem distinguendi has scientias, et aliunde hanc videri satis convenientem“, DM 1,2,13, s. 16.

⁶⁵ „... dico tertio: haec scientia sub ratione entis considerat rationem substantiae, ut sic, et rationem etiam accidentis“, DM 1,2,14, s. 17.

⁶⁶ „De hac assertionem nullus dubitat; et patet facile ex principio posito, quia illae duae rationes abstrahunt a materia secundum esse; ut enim supra diximus, et recte notavit D. Thomas in prologo Metaphysicae, non solum dicuntur abstrahere a materia secundum esse illae rationes entium, quae nunquam sunt in materia, sed etiam illae quae possunt esse in rebus sine materia, quia hoc satis est ut in sua ratione formali materiam non includant, neque illam per se requirant“, DM 1,2,14, s. 17. Zde Suárez-historik, nepochybně správně, navazuje na Tomášovo řešení z prologu jeho komentáře k metafyzice, který zde také zmiňuje: „Quamvis autem subjectum hujus scientiae sit ens commune, dicitur tamen tota de his quae sunt separata a materia secundum esse et rationem. Quia secundum esse et rationem separari dicuntur, non solum illa quae nunquam in materia esse possunt,

zkoumání náleží metafyzice. Současně ani není možné, aby se lidskému rozumu, pokud je dokonale disponován, tohoto poznání nedostávalo.⁶⁷

Je třeba podotknout, že Suárezova metafyzika se nevyčerpává jen zkoumáním substance a akcidentu, tím spíše zkoumáním substancí imateriálních a Boha. Do jejího předmětného rozsahu spadají i všechny pojmy, které mohou být v rámci pojmu jsoucna, substance a akcidentu abstrahovány takovým způsobem, že se nacházejí ve věcech bez látky. Suárez uvádí pojmy, které jsou společné jsoucnům materiálním a imateriálním. Jde o pojem stvořeného nebo nestvořeného jsoucna, pojem substance konečné nebo nekonečné, pojem relativního nebo absolutního akcidentu kvality, činnosti nebo závislosti. Dále je to pojem žijícího, chápatelného a rozumějícího, jež abstrahují jak od věcí materiálních, tak imateriálních.⁶⁸ Kromě toho však do kompetence metafyziky náleží pojednání o společném pojmu příčiny, úvaha o jednotlivých rodech příčin nebo úvaha o prvních příčinách či důvodech celého univerza.⁶⁹

Co se týče pojednání o rozumové duši a jejího vztahu k metafyzickému zkoumání, zůstává Suárez ve svém řešení myslitelem tradičním a konzervativním. Na rozdíl od svého učitele kardinála Františka de Toleda (1534-1596), pro kterého je zkoumání rozumové duše o sobě (nikoli nakolik je spojena s tělem) předmětem bádání metafyzického⁷⁰, pro Suáreze do metafyziky nepatří. Spadá do oblasti bádání přírodně-filosofického. Přestože duše má své

sicut Deus et intellectuales substantiae, sed etiam illa quae possunt sine materia esse, sicut ens commune“, Akvinský, T., *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, P. Fr. M.-R. Cathala, ed., Taurini, 1926, s. 2.

⁶⁷ „*Accedit etiam quod hae rationes sunt scibiles, et habere possunt attributa, veluti adaequata et propria, et ad aliam scientiam non spectant; pertinent ergo ad hanc; non potest enim intellectus humanus si perfecte sit dispositus, parere hujusmodi scientia*“, DM 1,2,14, s. 17.

⁶⁸ „*Atque hinc constat (ne eadem repetamus) idem dicendum esse de omnibus rationibus communibus, quae sub ente, substantia et accidente ita abstrahi possunt, ut sint in rebus sine materia; hujusmodi sunt ratio entis creati vel increati, substantiae finitae et infinitae, et similiter accidentis absoluti vel respectivi, qualitatis, actionis, operationis aut dependentiae, et similibus. De quibus observandum est, plures posse abstrahi rationes communes rebus materialibus et immaterialibus, quarum consideratio juxta principium positum in rigore deberet ad hanc scientiam spectare, ut est communis ratio viventis, quae abstrahi potest a rebus materialibus et immaterialibus; item communis ratio cognoscentis et intelligentis, sicut etiam communis ratio entis necessarii, seu incorruptibilis, ab hac scientia considerantur*“, DM 1,2,15, s. 17.

⁶⁹ „*Tertio colligitur ex dictis pertinere ad hanc scientiam tractare de communi ratione causae, et de singulis causarum generibus, ut sic, et de primis ac potissimis causas seu rationibus causando totius universi*“, DM 1,2,17, s. 18. Úvaha o příčinách náleží k předmětu metafyziky podle Suáreze různým způsobem: Uvažujeme-li kauzalitu samotnou neboli relaci jakožto kategorii z kauzality pocházející, uvažujeme příčinu jako jsoucno. V tomto slova smyslu náleží příčina do metafyziky jako její předmět, respektive jako část jejího předmětu. Pokud se uvažuje síla či potence příčiny (*virtus causae*) ve vztahu k příčině samotné, totiž pokud je určitou vlastností neboli atributem této věci, pak příčina spadá do metafyziky nikoli jako část jejího předmětu, ale jako atribut či vlastnost této části jejího předmětu. Pokud se však pojem příčiny bere ve vztahu k účinku, tj. pokud poznání příčiny je nutné pro přesné poznání účinku, pak poznávání příčin k této vědě nenáleží ani jako část jejího předmětu, ani jako vlastnosti jejího předmětu, ale jako princip nebo příčina jejího předmětu. Více viz DM 1,2,18, s. 18.

⁷⁰ Viz Conze, *op. cit.*, 1928, s. 65-66.

subsistující bytí oddělitelné od látky co do aktuálního spojení s látkou, jde-li o spojení aktuální, není tomu tak v případě tzv. dispozičního spojení. Kromě toho platí, že naše poznání jak esence, tak vlastností a jednotlivých operací rozumové duše vychází ze smyslů. Traktování rozumové duše proto náleží spíše do oblasti přírodní filosofie také proto, že k dokonalosti každé vědy patří pojednávat o svém předmětu integrálně a cele, čehož se v případě rozumové duše lépe dosahuje v přírodní filosofii.⁷¹

§5. Jednota suareziánské metafyziky

I když Suárez zařadil pojednání o rozumové duši do oblasti (přírodně-) filosofického zkoumání, zdá se, že dvě výše uvedené definice metafyziky, tj. metafyzika jako věda zkoumající jsoucnost jako reálné jsoucnost a metafyzika jako věda zkoumající jsoucnost abstrahující od látky co do bytí, mají pro Suárezovu celkovou koncepci jeden nepříznivý důsledek. Tím je určité rozštěpení metafyziky na vědu o jsoucnost jako takovém a na vědu o imateriálních jsoucnech a Bohu. Je nepochybné, že metafyzika ve svém rodovém určení je teoretická věda, tzn. je habitem poskytujícím jisté a evidentní poznání nutných věcí skrze jejich vlastní principy a příčiny. Takto je, jak říká Suárez, vědou apriorní. Její status „specifické diference“ však zůstává nejasný. Je otázkou, zda vytváří poslední a dále nedělitelný druh, nebo druh nikoli poslední, pod nějž je možné podřazovat další druhy, podobně jako matematika je druhem, který se dále dělí na aritmetiku a geometrii.⁷²

⁷¹ „Deinde, quia, licet anima habeat esse subsistens et separabile a materia quantum ad actualem conjunctionem, non tamen quantum ad perfectam cognitionem, tam essentiae, quam proprietatem et operationem ejus; omnis autem cognitio per materiam physica est. Non est ergo dubium quin cognitio animae, quantum ad substantiam ejus, et proprietates per se illi convenientes, et modum, seu statum existendi vel operandi quem habet in corpore, ad physicum pertineat. De statu vero animae separatae, et modo operandi quem in eo habet, considerari, putant aliqui [zde má, domníváme se na základě svědectví E. Conzeho, Suárez na mysli pravděpodobně svého učitele kardinála F. de Toleda; D. H.] ad metaphysicum per se pertinere; quod est probabile, quia secundum eam rationem videtur omnino fieri abstractio a materia ... nihilominus tamen, quia ad perfectionem scientiae spectat integre atque complete subjectum suum considerare, commodius haec omnia in philosophia tractantur ...“, DM 1,2,20, s. 19. Podle F. Coplestona ovlivnil Suárez ve svém rozhodnutí nezařazovat racionální psychologii do metafyziky takové autory, jako je František Oviedo (1602-1651) a Rodrigo Arriaga (1592-1667). Viz Coplestone, F., *A History of Philosophy, Ockham to Suarez*, vol. III, Burns, Oates, London, 1953, s. 355. Tomuto zařazení nauky o duši do metafyziky ještě koncem 17. století a v první polovině století 18. bránili autoři jako francouzský tomista Antonín Goudin (1639-1695) nebo salcburský tomista Ludvík Babenstuber (1660-1726). Viz Grabmann, M., „Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung“, in *P. Franz Suarez S.J., Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25. September 1917)*, Verlaganstalt Tyrolia, Innsbruck, 1917, s. 29-73, především s. 54.

⁷² „Quoniam vero haec unitas per genus et differentiam declaratur recte, eo quod species ex genere et differentia constat, ideo supponimus id, quod certum ac per se notum est, metaphysicam esse vere ac proprie scientiam, ut

Tvrzení, že metafyzika vytváří nikoli poslední, ale tzv. subalterní druh, se opírá o různou interpretaci výrazu „abstrakce od látky co do bytí“. Zatímco v jednom případě, totiž v případě Boha a nemateriálních substancí, od látky co do bytí abstrahujeme nutně, v případě jiných věcí jde o abstrakci, kterou můžeme nazvat abstrakcí „s licencí“ (*permissive*). Kromě toho existuje podstatný rozdíl také v tom, zda v daném případě nutné abstrakce jde o abstrakci od jakékoli kompozice (Bůh), nebo zda jde jen o abstrakci od látky bez vyloučení jiného typu složenosti. Podle toho, zdá se, je pak třeba v rámci rodové jednoty metafyziky uvažovat tři odlišné vědy: (i) Vědu zabývající se jsoucnem jakožto jsoucnem, (ii) vědu zabývající se stvořenými inteligencemi a (iii) vědu, jejímž předmětem je Bůh.⁷³ Podobně jako matematika i metafyzika nevytváří poslední a dále nedělitelný druh, ale pouze druh subalterní.⁷⁴

Suárez s tímto názorem nesouhlasí. Metafyzika podle něj vytváří specificky jednu vědu. To dokládá dvěma argumenty. První argument „z autority“ se opírá o Aristotelova tvrzení, v nichž se řecký filosof vyjadřuje o metafyzice jako o specificky jedné vědě.⁷⁵ První filosofii Aristoteles nazývá moudrostí, protože se týká všeho, čím se zabývá jak nauka o jsoucnu, tak i teologie. Suárez dokazuje, že předmět metafyziky je jeden, a že metafyzika pojednává o jsoucnu, nakolik je jsoucnem, jako o svém adekvátním předmětu, a o substancí, ať brané na-

Aristoteles, in princ. Metaphysicae et aliis innumeris locis docuit, et constat ex definitione scientiae ... quod sit cognitio seu habitus praebens certum ac evidentem cognitionem rerum necessariorum per propria earum principia et causas, si sit scientia perfecta et a priori ... Constat ergo hanc scientiam contineri sub genere scientiae ... Deinde constat ex dictis, hanc scientiam esse essentialiter distinctam a reliquis scientiis speculativis ac realibus, ut sunt philosophia et mathematica“, DM 1,3,1, s. 22. „*Difficultas ergo in praesenti tractanda superest, an haec unitas sit generica vel specifica, et consequenter an illa differentia, quae sumitur ex habitu ad objectum adaequatum a nobis expositum, sit subalterna ita ut sub ea possint plures specificae designari, vel potius sit una indivisibilis atque ultima“*, DM 1,3,2, s. 22.

⁷³ „*Imprimis enim est illa duplex abstractio a materia secundum esse, aut necessario, aut permissive tantum, quae videtur sufficiens ad variandum secundum speciem objectum scibile, ut sic, et consequenter scientiam. Rursus inter res, quae necessario existunt sine materia, videtur, ut minimum, valde diversa abstractio Dei, qui est omnino purus actus, et ab omni etiam metaphysica compositione abstrahit, ab abstractione aliarum intelligentiarum, quae licet materia careant, compositae tamen sunt, eisque attributa longe diversa conveniunt. Possunt ergo sub generali metaphysicae unitate tres saltem scientiae specie distinctae constitui. Una quae versetur circa ens in quantum ens, et ad summam descendat ad communes rationes substantiae et accidentis, et ad novem genera quae sub illo continentur; secunda, quae intelligentias creatas; tertia vero quae solum Deum contempletur“*, DM 1,3,2, s. 22.

⁷⁴ „*Neque est hoc contra divisionem scientiae speculativae datam ab Aristotele in physicam, mathematicam et metaphysicam, quia illa non est divisio in ultimas species, sed subalternas, ut constat de mathematica, quae plures scientias sub se continet“*, DM 1,3,8, s. 24.

⁷⁵ Viz např.: „*εἰς ἀπαρτῶν οὐ τῶν εἰρημενῶν ἐπιτῆ; τῆ; ταυτῆ; ἐπιστημῆ; πῆ; πτεῖ τοῦ ζήτουμένου ὀνόματι“*, *Metafyzika*, 982 b9-11; „*τινὲς μὲν οὐκ ἡγούσιν ἐπιστημῆ; τῆ; ζήτουμένη; εἰρηται, καὶ τινὲς οὐ σκοποῦσι τοὺς θεοὺς τῶν ζῴων καὶ τῶν ὀλῶν μενῶν“*, 983a21-23.

prosto, nebo substanci nemateriální a první, jako o své hlavní části.⁷⁶ V přísném slova smyslu moudrosti nelze nazvat pouze tu vědu, která se zabývá Bohem. Ta totiž neuvažuje první principy, které jsou společné všem ostatním vědám. Ani je nepotvrzuje. To však k moudrosti nepochybně náleží. Podobně na druhé straně nauka o jsoucnu jako takovém nepojednává o všech nejvyšších příčinách. Jako taková proto požadavek kladený na moudrost nesplňuje. Je proto nutné, aby tato věda všechny tyto věci, definice a úkoly zahrnovala.⁷⁷

Důležitějším důvodem pro zahrnutí úvah o jsoucnu jako takovém, imateriálních substancích a Bohu pod specificky jeden pojem vědy je Suárezův důvod, který můžeme nazvat důvodem „epistemologickým“. Právě ten představuje podle našeho mínění určitý typický rys Suárezovy koncepce. Tímto důvodem je Suárezovo tvrzení, že se věci probírané jak v nauce o jsoucnu jako takovém, tak v nauce o imateriálních substancích a Bohu shodují v tomtéž pojmu, kterým se poznávají (Suárez hovoří o „věditelném pojmu“ či o „pojmu věditelného“ – „*ratio scibilis*“). Přestože imateriální substance a Bůh vytvářejí určitý vyšší stupeň bytí daný specifickým typem abstrakce od látky, od níž abstrahuje nutně, přesto *vzhledem k našemu uvažování* není možné úvahu o těchto typech entit oddělit od pojednání o tzv. transcendentálních atributech. Dokonalá věda o Bohu a jiných separovaných substancích totiž s sebou zároveň nese poznání všech predikátů, které v nich jsou obsaženy. Těmito predikáty jsou transcendentální pojmy. Společné pojednání obou předmětných oblastí je proto u Suáreze umožněno určitou kvalifikací danou vztahem daného problému k našemu poznání. Je to právě negativní význam abstrakce od látky co do bytí co Suárezovi umožňuje tvrzení o identitě obou druhů definic.⁷⁸ Odlišnost typů abstrakcí proto neimplikuje diferenciaci „věditelného

⁷⁶ „*Nihilominus asserendum est cum communi sententia, metaphysicam simpliciter esse unam scientiam specie. Haec enim videtur clara mens Aristotelis in toto proemio, seu c.1 et 2, lib. 1 Metaphys., ubi semper de hac scientia, tanquam uni et eidem attribuit nomina et attributa, quae partim illi conveniunt, secundum quod versatur circa Deum et intelligentias; sic enim vocatur theologia, seu scientia divina, et prima philosophia; partim ut versatur circa ens in quantum ens, et prima attributa, et principia ejus, qua ratione dicitur scientia universalis et metaphysica. Sapientia autem vocatur, quatenus haec omnia complectitur, et prima principia, primasque rerum causas contemplatur ... Unde in discursu et modo tradendi hanc doctrinam, satis indicat eam esse scientiam unam in specie, et saepe indifferenter ait ens in quantum ens, esse adaequatum objectum hujus scientiae, ejusque praecipuam partem esse substantiam, vel simpliciter, vel immaterialem ac primam ...*“, DM 1,3,9, s. 24.

⁷⁷ „*Nec potest dici sapientia vocari solam eam partem, seu scientiam ultimam metaphysicae, quae de Deo agit, quia illa praecise sumpta non considerat prima principia communia omnibus scientiis, neque illa corroborat et confirmat, quod ad sapientiam spectat; sicut e contrario pars illa prior metaphysicae, quae agit de ente ut sic, per se sola non considerat omnes altissimas causas, et ideo etiam illa praecise sumpta non habet propriam rationem sapientiae; oportet ergo ut una et eadem scientia haec omnia complectatur*“, DM 1,3,9, s. 25.

⁷⁸ „*Die spezifische Differenz dieser Definition liegt im Moment der Abstraktion vom Stoff, anders gesprochen in der Unterscheidung der Metaphysik von der Philosophie und Matematik ... Eigentümlich ist auch der Sprachgebrauch des „abstrahere“, das nicht so sehr von der Wissenschaft als vielmehr vom Objekt der Wissenschaft gebraucht wird. Suarez verliert kein über den Unterschied der beiden Definitionen, er betrachtet sie einfach als*

předmětu“. Z tohoto důvodu může Suárez uzavřít tím, že je to jedna a táž věda, která se zabývá speciálními „předměty“, jako je Bůh a inteligence, a která se zabývá nejjobecnějšími predikáty, které jsou všem reálným věcem společné.⁷⁹

Na základě výše uvedeného se domníváme, že můžeme první oddíl o předmětu, považuje a jednotě Suárezovy metafyziky uzavřít touto shrnující formulací: Zatímco materiálním předmětem metafyziky je pro Suáreze jakékoli jsoučno,⁸⁰ formálním předmětem *quod* neboli aspektem, který Suáreze-metafyzika na každém jsoučnu zajímá, je jeho jsoučnost. Zároveň je tento aspekt metafyzikem nahlížen prostřednictvím určitého pojmu, který můžeme označit jako formální předmět *quo* neboli jako pojem, díky němuž k jsoučnu jako takovému přistupujeme. Tento pojem se proto stává určitým hybným formálním pojmem, který je dán metafyzickou abstrakcí od látky.⁸¹

Můžeme tedy Suárezovu koncepci označit za koncepci čistě ontologickou? Marco Forlivesi v rámci své textové analýzy Suárezovy DM 1 uvádí dvě definice pojmu ontologie, které podle něj představují dva základní „prototypy“ ontologického pojetí první filosofie, které bývají Suárezovi připisovány.⁸² Podle první platí, že ontologie je studiem jsoučna jakožto jsouč-

identisch“, Moser, S. *Metaphysik Ernst und jetzt, Kritische Untersuchungen zum Begriff und Ansatz der Ontologie*, Walter de Gruyter & co., Berlin, 1958, s. 28.

⁷⁹ „Ratio vero hujus scientiae est, quia nullum est sufficiens fundamentum ad hanc scientiarum multiplicationem; et alioqui omnia ea, quae in hac scientia tractantur, adeo sunt inter se connexa, ut non possint commode diversis scientiis attribui. Eo vel maxime quod ratione ejusdem abstractionis omnia conveniunt in eadem ratione scibilis. Nam, licet Deus, et intelligentiae secundum se consideratae, videantur a priori quodam gradu et ordine esse constitutae, tamen prout in nostram considerationem cadunt, non possunt a consideratione transcendentium attributorum se jungi“, DM 1,3,10, s. 25.

⁸⁰ Nesouhlasíme s tvrzením Hanse Seigfrieda, podle něhož Suárez v DM 1,1 určuje materiální předmět a v DM 1,2 předmět formální. Viz Seigfried, H., *Warheit und Metaphysik*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1967, s. 168 (pozn. 20). Toto mínění je třeba odmítnout z toho důvodu, že Suárez v 1. sekci nikde neříká, že metafyzika má za svůj předmět všechna jsoučna, ale že jejím předmětem je pouze jsoučno, nakolik je jsoučnem (*ens inquantum ens*).

⁸¹ K tomuto rozlišení formálního předmětu *quod* a formálního předmětu *quo* viz také Suárezův prolog k první sekci *Utrum Deus, seu Dei auctoritas, vel potius humana ratio sit objectum formale fidei* třetí disputace *De objecto formali fidei; et quomodo ad illud fiat ultima fidei resolutio* jeho traktátu *De fidei*: „Duplex distingui objectum formale in potentiis vel habitibus, praesertim cognoscitivis, scilicet, *in esse rei*, et *in esse cognoscibilis* ... et applicando illam ad nostram materiam ... Ratio ergo formalis objecti *in esse rei*, est ratio principaliter cognita; unde vocari solet *objectum quod*, seu *terminativum*. Ratio autem formalis *in esse cognoscibilis*, est ratio seu medium cognoscendi, et ideo vocatur *objectum quo*. Unde fit ut, comparanda illas duas rationes inter se, illa quae pertinet ad *esse rei*, in objecto materiali comprehenditur ... Agimus ergo de formali *motiva* ... illa ratio concomitans nihil aliud est quam denominatio objecti materialis a formali“, Suarez, F., *Opera Omnia*, Tomus Duodecimus, Editio Nova, Berton, C., ed., Parisiis (Vivès), 1858, s. 38. Přes všechny zmíněné odlišnosti Suárezovy koncepce od koncepce tomistické či tomášovské se tato charakteristika předmětu metafyziky nápadně podobá tomistické definici metafyziky, která je uvedena v tomistické učebnici *Elementy aristotelisko-tomistické filosofie* Josefa Gretda. Viz Gredt, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, vol. II, Zenzen, E., O.S.B., ed., Herder, Barcinone, Friburgi, Brisgoviae, Romae, Neo Boraci, 1961, s. 3.

⁸² Viz Forlivesi, M., „Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts“, in *Quaestio* 5, 2005, s. 559-586, především s. 559-563.

na, které nemá žádné pouto s aktuální existencí. Metafyzika tím redukuje svůj předmět pouze na to, co je rozumem poznatelné. Podle jiných autorů je třeba pojmu ontologie rozumět jinak: Ontologie není ničím jiným než transcendentální vědou (*scientia transcendens*) v scotistickém slova smyslu. Takto koncipovaná ontologie zachovává studium o jsoucnu jako takovém v určitém sjednocení se studiem o Prvním jsoucnu a imateriálních substancích. Takto k ontologii patří i pojednání o imateriálních substancích, Bohu, což je důsledkem okolnosti, že metafyzice je poznání imateriálních substancí odkryto již v horizontu *dříve* poznanych transcendentálních atributů.⁸³ Suárezova metafyzika tak *de facto* není ničím jiným než scotisticky koncipovanou transcendentální vědou.

Domníváme se, že ani jeden z těchto dvou významů výrazu ontologie přesně neodpovídá Suárezově koncepci. První, tj. onto-*logickou* koncepci, Suárez nepřijímá, protože z první filosofie vylučuje vše, co je pouze myslitelné. Co se týče druhé, „scotistické“, interpretace od ní se Suárez liší především odlišným pojetím transcendentality. Na rozdíl od Scota, jak obšírněji uvidíme níže (především v §14.), Suárez odmítá tzv. disjunktivní transcendentální vlastnosti (*passiones disjunctae*), jako jsou např. „konečné-nekonečné“ apod. Necháme-li stranou výraz onto-teologie, který bývá historiky filosofie rezervován pro metafyziku Tomášovu, která se v podstatném rysu týkajícím se „role Boha“ v metafyzickém zkoumání od metafyziky Suárezovy liší, neznamená podle našeho mínění zamítnutí předcházejících dvou definic *eo ipso* zamítnutí možnosti označit suareziánskou koncepci metafyziky za ontologickou v původním slova smyslu.

⁸³ „... Ebenso ist die Tatsache, dass die gesamte Betrachtung des immateriellen Seienden, die im Rahmen der natürlichen Erkenntnis möglich ist, zur Metaphysik gehört und der Durchführung nach auf die Behandlung des „Seienden als solchen“ und seiner Attribute folgt, für Suárez nur die offensichtliche Konsequenz des Umstandes, dass der Metaphysik die Erkenntnis des immateriellen Seienden nicht anders als im Horizont zuvor erkannter transzendentaler Attribute erschlossen ist. Metaphysik ist ... als ganze Transzendentalwissenschaft und nur das“, Honnefelder, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, 1990, s. 212.

ODDÍL II.: Jsoucno

Kapitola II.: Suárez o pojmu jsoucna

Blok I. Formální a objektivní pojem

§6. Formální a objektivní pojem

Poté, co Suárez v DM 1 představil svou koncepci metafyziky jako vědy, přistupuje v následující disputaci k úkolu vyjasnit povahu jejího předmětu. Tuto disputaci uvozuje zmínkou o ve španělské barokní scholastice zcela běžné distinkci (*vulgaris distinctio*)⁸⁴ mezi formálním a objektivním pojmem. Formální pojem Suárez definuje jako samotný akt nebo jako slovo, kterým intelekt uchopuje nějakou věc nebo obecný obsah (*ratio*). Formální se nazývá vzhledem k tomu, že je poslední formou myslí, nebo proto, že je tím, co reprezentuje myslí poznanou věc, respektive proto, že je vnitřním a formálním termínem mentálního pojímání.⁸⁵ Adekvátním předmětem suareziánské metafyziky je především objektivní pojem jsoucna. Objektivní pojem Suárez definuje jako obsah nebo věc, která je poznána nebo reprezentována ve vlastním smyslu skrze formální pojem. Objektivní pojem se nazývá pojmem pouze odvozeně, totiž vnější denominací od pojmu formálního, prostřednictvím kterého se daný objekt koncipuje. Nazývá se objektivním, protože je předmětem, jehož se formální pojem týká. Je tím, k čemu směřuje ostří myslí.⁸⁶ Zatímco formální pojem jako mentální slovo je

⁸⁴ Podle Theo Kobusche je nauka o objektivním pojmu obecnou součástí španělské druhé scholastiky jako takové. Viz Kobusch, T., *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Brill, Köln, 1987, s. 204.

⁸⁵ „... *conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit; qui dicitur conceptus, quia est veluti proles mentis; formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu objectivo*“, DM 2,1,1, s. 64-65. Podle J. Müllera identifikace formálního pojmu s mentálním slovem (*verbum mentis*) je společným rysem španělských scholastiků. Touto identifikací daní myslitelé kladou důraz na aktivní činnost, méně již na poznání určitého objektu. K zajímavým odlišnostem a shodám s konkurenčními filosofickými školami ohledně formálního pojmu viz Müller, J., *Die Lehre vom verbum mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchung zur historischen Entwicklung und zum Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensen und Suárez*, Phil. Diss., Münster, 1968.

⁸⁶ „*Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur; ... homo autem cognitus et repraesentatus illo actu dicitur conceptus objectivus, conceptus quidem per denominationem extrinsecam a conceptu formali, per quem objectum ejus concipi dicitur, et ideo recte dicitur objectivus, quia non est conceptus ut forma intrinsece terminans conceptionem, sed ut objectum et materia circa quam versatur formalis conceptio, et ad quam acies mentis directe tendit, propter quod ab aliquibus ex Averroee, intensio intellecta appellatur; et ab aliis dicitur ratio objectiva*“, DM 2,1,1, s. 65.

něčím intra-mentálním, reálným a singulárním (jako takový je tento pojem akcidentem, který inheruje v mysli tvorů), objektivní pojem jakožto poznaná věc může být *jak* něčím individuálním, *tak* i něčím obecným a konfúzním (pokud se jedná např. o pojem člověka jako takového). Může být *jak* něčím reálným, *tak* něčím pomyslným (pokud se jedná např. o objektivní pojem nějaké chiméry či privace).⁸⁷ Objektivní pojmy, tvrdí Suárez poněkud paradoxně, mají proto stejný ontologický status jako jejich předměty. Jednota a bytí objektivních pojmů se proto neliší od bytí a jednoty předmětů, jichž se tyto pojmy týkají.

Navzdory této Suárezově formulaci, která poměrně jasně potvrzuje reálný status objektivního pojmu, existují interpretace, které povahu objektivního pojmu „mentalizují“. Tím však nedochází k subjektivizaci pouze nějaké jednotlivé či parciální skutečnosti Suárezovy metafyziky, ale k subjektivizaci Suárezovy metafyziky jako takové. Tyto interpretace, které se objevily především v druhé polovině 20. století, Suáreze pojmají jako bezprostředního předchůdce Descartova pojmu objektivní reality (*realitas objectiva*).⁸⁸ Podle Timothy Cronina⁸⁹ je Suárezův objektivní pojem nejhodněji charakterizován jako nová, jakási třetí „realita“ mezi poznanou věcí a intelektem poznávajícího subjektu. Objektivní pojem u Suáreze lze nejlépe vymezit negativně: Objektivní pojem neexistuje ani v rozumu, ani ve věci. Je to stav esence (stav „objektivity“), který je indiferentní k aktuální existenci a který se nachází v rozumu jako poznaná věc.⁹⁰ Dalším společným rysem těchto autorů je krajní epistemologický postup (který

⁸⁷ „Unde colligitur differentia inter conceptum formalem et objectivum, quod formalis semper est vera ac positiva res et in creaturis qualitas menti inhaerens, objectivus vero non semper est vera res positiva; concipimus enim interdum privationes, et alia, quae vocatur entia rationis, quia solum habent esse objective in intellectu. Item conceptus formalis semper est res singularis et individua, quia est res producta per intellectum, eique inhaerens; conceptus autem objectivus interdum quidem esse potest res singularis, et individua, quatenus menti objici potest, et per actum formalem concipi, saepe vero est res universalis vel confusa et communis, ut est homo, substantia, et similia“, DM 2,1,1, s. 65. K historickému srovnání Suárezovy nauky o formálním pojmu s názory některých scotistů 17. století viz Forlivesi, M., „La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri“, <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>

⁸⁸ Viz Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Oikúmené, Praha, 2003, s. 40.

⁸⁹ Viz Cronin, T. J., S. J., *Objective Being in Descartes and in Suarez*, Gregorian University Press, Roma, 1966, především s. 78-89; „Objective Reality of Ideas in Human Thought: Descartes and Suarez“, in *Wisdom in Depth. Essay in Honor of H. J. Bernard*, Milwaukee, 1966, s. 68-79, především s. 79: „In regard, however, to the essential nature of objective being, there is between Descartes and Suarez an identity of doctrine. In both, the nature of objective being is that being which proper to the object known, not insofar as it is known but insofar as it is an object“; dále Courtine, J.-F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Épipiméthé, Presses Universitaires de France, Paris, 1990, především s. 169-182. K dalším představitelům této interpretační tendence viz Wells, N. J., „Esse cognitum and Suárez revisited“, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 67, 1993, s. 339-348; Doyle, J. P., „Suarez on the Reality of Possibles“, in *The Modern Schoolman* 65, 1967, s. 29-48.

⁹⁰ „Betwixt and between the existing sensible thing and the intellect of the existing knower as it is informed by the species, there is a middle term; it is the objective concept or that being which, as existing neither in the intellect nor in things, is that state of essence which is within the intellect as the thing known or the subject“, Cronin, *op. cit.*, s. 83-84: „Le concept objectif, ce n'est pas la chose même, avec cette dénomination de „connue“

je do jisté míry oprávněný), a nikoli postup metafyzický při vyjasňování povahy objektivního pojmu.

Z jakých Suárezových textů čerpá toto „modernistické“ čtení Suáreze své ospravedlnění? Určitým textovým dokladem, z něhož tato interpretace čerpá, je pasáž z 2. sekce DM 54, v níž se Suárez zabývá otázkou *Zda pomyslné jsoucno má příčinu, a jaká tato příčina je.*⁹¹ V pasáži, v níž se vymezuje vůči tvrzení, podle něhož pomyslná jsoucna vznikají prostřednictvím vnější denominace, uvádí následující: *„Je potřeba se vyvarovat víceznačnosti, pokud pojednáváme o poznaném bytí, nebo o podobných denominacích rozumu. Poznaným bytím se může nazývat buď to, co je poznáváno, a to je ve vlastním slova smyslu objektivně v rozumu; nebo se poznaným bytím může nazývat takové bytí, o němž se říká, že ho věc má z toho, že je poznána; to však prostřednictvím přímého poznání není objektivně v rozumu, ale spíše se tam nachází formálně, a to prostřednictvím aktu, jímž se věc poznává; objektivně je v reflexivním poznání, kterým rozum poznává to, že poznává, nebo spíše kterým poznává to, že věc je poznána.“*⁹² Podle prvního smyslu platí, že „poznané bytí“ je „tím (bytím, jsoucnem), které je poznáno“ (nazvěme ho smysl /S1/). Podle druhého smyslu je „poznané bytí“ „tím bytím, o němž se říká, že ho věc má díky tomu, že je poznána“ (nazvěme ho smysl /S2/). Interpretační nejasnost tohoto rozlišení a vůbec celé pasáže se stala důvodem, proč „mentalističtí“ interpreti ve svém náběhu k mentalismu objektivního pojmu využívali hned prvního, hned druhé smyslu.

Zatímco John Doyle ve své studii „Suarez on the Reality of Possibles“ uvádí, že (S1) je „to, co se poznává“, (S2) popisuje jako „to bytí, které věc má jako poznaná“. Toto bytí pak je bytím objektivním.⁹³ Podle našeho soudu tato interpretace (S2) není správná. (S2) totiž označuje bytí formálního pojmu, jímž mysl poznává daný předmět. Toto bytí formálního pojmu, jak jsme viděli, je však vždy něčím pozitivním a reálným. Ve své pozdější studii „Suarez on Beings of Reason and Truth“ Doyle předkládá interpretaci odlišnou. V rámci této in-

qui lui demeurerait purement extrinsèque; c'est, si l'on veut, la chose même, mais pour autant qu'elle a été cogitativement réduite à son objectivité“, Courtine, *op. cit.*, 1990, s. 182.

⁹¹ *Utrum ens rationis habeat causam, et quaenam illa sit.* Viz DM 54,2, s.1018-1026.

⁹² Celá citovaná pasáž, v níž rozlišuje dva významy objektivního bytí, vypadá takto: *„Unde cavenda est aequivocatio, quando agimus de esse cognito, aut aliis similibus denominationibus intellectus. Potest enim vocari esse cognitum, illud esse quod cognoscitur, quodque proprie est objective in intellectu; vel potest vocari esse cognitum, illudmet esse quod res habere dicitur, ex eo praecise quod cognoscitur, quod ex vi cognitionis directae non est objective in intellectu, sed potius est formaliter ab actu quo res cognoscitur, objective autem est in cognitione reflexa, qua intellectus cognoscit se cognoscere, vel potius qua cognoscit rem esse cognitam“*, DM 54,2,13, s. 1021.

⁹³ Doyle, J. P., „Suarez on the Reality of Possibles“, in *The Modern Schoolman* 65, 1967, s. 29-48, především s. 38 (pozn. 46).

interpretace „námitka z mentalizace“ přichází z jiného zdroje. Doyle souhlasí s tím, že „být poznán“ v interpretaci (S2) neznamena být objektivně, ale formálně, tj. v mysli, jako v subjektu své inheze. (S1) však vykládá jako „poznané bytí“, které je přítomno jak u reálných, tak u pomyslných jsoucen. Zatímco reálná jsoucná mohou *navíc k tomuto bytí* mít svou vnitřní, ať aktuální, nebo možnou realitu, pomyslná jsoucná žádné takové přidání nemají.⁹⁴ Bez ohledu na to, zda se dané objektivní pojmy týkají reálných nebo pomyslných jsoucen, mají *všechny* (S1). Toto (S1) je druh bytí, který je odlišný od reálného bytí, které mají některé objektivní pojmy (totiž pojmy reálných jsoucen). Je proto něčím mentálním. Suárezova metafyzika jako taková proto, alespoň částečně, pojednává o věcech mentálních. (S1) se tak ukazuje jako „to třetí“, které není ani druhem bytí, jež má poznaná věc o sobě, ani bytím formálního pojmu. Je tedy nečím mezi poznávajícím a poznaným, něčím, co je, jak říká Cronin, na straně poznávajícího.

Ani s touto druhou Doylovou interpretací nesouhlasíme. Je v rozporu s tím, co jsme výše uvedli o ontologickém statusu objektivního pojmu. Ontologický status objektivních pojmů je *cele* dán ontologickým statutem, tj. bytím a jednotou, předmětů, jejichž pojmem je. Máme-li proto v naší interpretaci zachovat elementární interpretační přístup vstřícnosti, nemůžeme, příliš snadno, předpokládat, že Suárezova koncepce objektivního pojmu je do takové míry nekonzistentní. Na druhou stranu je však třeba přiznat, že Suárezovy uvedené formule (S1) a (S2) příliš na jasnosti jeho výkladu nepřidávají.⁹⁵

Tento paragraf o formálním a objektivním pojmu jako takovém můžeme tedy uzavřít tvrzením, že Suárezova koncepce objektivního pojmu není přesvědčivým důvodem pro přijetí

⁹⁴ Doyle, J. P., „Suarez on Beings of Reason and Truth“ (1), in *Vivarium* 25, 1987, s. 47-75, především s. 54.

⁹⁵ V naší „realistické“ interpretaci objektivního pojmu výrazně čerpáme z Gracia, J. J. E., „Suárez's Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?“, in *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65, s. 287-309, především s. 301-307. I když mezi představitele „modernistické“ interpretace patří celá řada renomovaných autorů, je podle našeho soudu naše interpretace interpretací dominantní. Tuto dominanci dokládají interpretace jiných autorů: Theo Kobusch např. Suárezovu koncepci objektivního pojmu ostře odlišuje od koncepce nominalistické Petra Aureolského (1280-1322): „*Schon Petrus Aureoli hat diesen Terminus des „objektiven Begriffs“ benutzt, allerdings in ganz anderem Sinn, als es die Spanier tun. Nach Petrus Aureoli ist der objektive Begriff als die Sache in ihrem jeweiligen Sein der Erscheinung oder des Angeschautwerdens zu verstehen. Er stellt den je verschiedenen Modus des Erkenntseins einer Sache dar, der als solcher ein verringertes Sein gegenüber der Sache an sich ist. Dem objektiven Begriff kommt nach Aureoli somit eine eigene Seinsweise zu, gerade und nur insofern er erkannt ist. Er ist nicht die Extramentale Sache selbst, sondern die Sache, insofern sie durch den Intellekt in den Modus des Erkenntseins gesetzt wird. In den spanischen Schulen bededeutet „objektiver Begriff“ etwas ganz anderes“*, Kobusch, T., *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Brill, Köln, 1987, s. 204. Dalším představitelem této interpretace je John Doig. Viz jeho „Suarez, Descartes and the objective Reality of Ideas“, in *The New Scholasticism* 51, 1977, s. 350-371. Podobnou interpretaci předkládá také autor první řady námitek k Descartovým *Meditacím* lovaňský teolog Catusus. Viz Descartes, R., *Meditace o první filosofii. Námitky a autorovy odpovědi*, Oikúmené, Praha, 2003, s. 84.

„mentalizační“ interpretace Suárezovy metafyziky. Objektivní pojem jako takový *de facto* není pojmem, ale spíše samotnou poznanou věcí, které mysl nepřidává nic vnitřního. Můžeme tedy danou strukturu vnější denominace popsat následujícím způsobem: Denominovaná věc se nazývá objektivním pojmem (tzv. vnější denominace) kvůli tomu, že existuje mysl (subjekt zakládající relace mysli a poznaného), která danou věc (termín zakládající relace mezi myslí a tím poznaným) poznává (denominující forma).

§7. Jednota formálního a objektivního pojmu jsoucna

Jaké je Suárezovo pojetí pojmu jsoucna? Jak aplikuje pojem formálního a objektivního pojmu na jsoucno jako takové? Otázce povahy formálního a objektivního pojmu jsoucna se Suárez věnuje v prvních dvou sekcích DM 2.⁹⁶ Suárezovo řešení otázky jednoty a nejednoty formálního a objektivního jsoucna je třeba chápat v souvislosti s jeho vymezením vůči tomistické koncepci, jejímž představitelem je především kardinál Kajetán (1469-1534).

Svou úvahu o pojmu jsoucna Suárez začíná analýzou formálního pojmu, který, jak Suárez říká, může být pro nás něčím známějším („*notior esse potest*“).⁹⁷ Je přesvědčen, že vlastní a adekvátní formální pojem jsoucna je jeden a reálně i pomyslně oddělený od jiných pojmů či přirozeností, jakými jsou např. substance, Bůh apod.⁹⁸ Tuto svou tezi Suárez dokazuje třemi argumenty, které jsou motivovány scotisticky a anti-kajetánovskými. První je „ze zkušenosti“ (*ex experientia*): Pokud slyšíme jméno (*vox*) „jsoucno“, ubírá se naše mysl nutně k jednomu. Podobně jako když koncipujeme člověka nebo živočicha. Druhý vychází ze „samotného označování ‘jsoucna’“ (*ex significatione vocis „ens“*): Slovy se vyjadřují naše formální pojmy – slovo „jsoucno“ není jedním jen materiálně, ale také má jedno označení díky své primární signifikaci (*ex primaeva impositione sua*). Díky tomuto označování neoznačuje

⁹⁶ Disputace se jmenuje *De ratione essentiali seu conceptu entis*. Viz DM 2, s. 64-102.

⁹⁷ „...initium sumimus a conceptu formali, qui, ut nobis videtur, notior esse potest“, DM 2,1,1, s. 65. Na základě tohoto tvrzení někteří interpreti Suárezovy metafyziky tvrdí, že „Some time later [tj. po Suárezových DM; D. H.], the „disciple of the disciples of Suárez” was to infer (ergo) the truth of the extra-mental reality „I am” (sum) from the better-known (notior), indeed indubitable, intramental consciousness, expressed as „I think” (cogito). Can we conclude then, without exaggeration, that the little word *notior*, which suggests the primacy of consciousness over being, was to become the minuscule spark that was to ignite the immense conflagration of modern philosophy?“, Pereira, J., „The Existential Integralism of Suárez. Reevaluation of Gilson’s Allegation of Suarezian Essentialism“, in *Gregorianum* 85, 2004, s. 660-688, především s. 687.

⁹⁸ „... dicendum est, conceptum formalem proprium et adaequatum entis ut sic, esse unum, re et ratione praecisum ab aliis conceptibus formalibus aliarum rerum et objectorum“, DM 2,1,9, s. 68.

bezprostředně nějakou přirozenost pod jistým determinovaným pojmem (*ratio*), díky němuž se liší od jiných, ale spíše označuje podle toho, jak se mnohá jsoucna mezi sebou shodují. Proto tomuto slovu odpovídá v mysli jeden formální pojem, kterým bezprostředně a adekvátně koncipujeme to, co se tímto slovem označuje. Třetí argument, který Suárez uvádí, je argument „z pojmu existence“ (*ex conceptu existentiae*): Je evidentní, že existuje jeden formální pojem existence jako takové. Tím, že o existenci hovoříme a přemýšlíme jako o jednom aktu, tím *eo ipso* nevytváříme více pojmů, ale pouze pojem jeden. Podobně jsoucnu jako takovému odpovídá jeden formální pojem, protože jsoucno je totéž co existující, pokud se bere jako to (k tomuto více viz níže), co je s to existovat.⁹⁹

Kromě toho, že formální pojem jsoucna je jeden, je také pojmem nejjednodušším (*simplicissimus*), protože figuruje jako poslední člen určité konceptuální analýzy (*resolutio*) jiných, kontrahovaných pojmů.¹⁰⁰ Na druhé straně je to také pojem nejobecnější, nejvíce konfúzní a nejméně určitý ze všech pojmů, kterém máme k dispozici.¹⁰¹ Ve srovnání s objektivním pojmem je pak tento formální pojem jsoucna „precizován“ od jiných, více vymezených pojmů nejen pojmově, ale jako poslední forma mysli se od nich liší i reálně.¹⁰²

Vzhledem k tomu, že jednomu formálnímu pojmu odpovídá jeden pojem objektivní, existuje současně i jeden objektivní pojem jsoucna. Objektivní pojem jsoucna podle Suáreze bezprostředně neoznačuje ani Boha, ani substanci, ani akcident, nýbrž označuje všechny jed-

⁹⁹ „*Et probatur primo experientia; audito enim nomine entis, experimur mentem nostram non distrahi neque dividi in plures conceptus, sed colligi potius ad unum, sicut cum concipit hominem, animal, et similia. Secundo, quia, ut Aristoteles dixit, 1 de Interpret., per voces exprimimus nostros formales conceptus; sed vox, ens, non solum materialiter est una, sed etiam unam habet significationem ex primaeva impositione sua, ex vi cuius non significat immediate naturam aliquam sub determinata et propria ratione, sub qua ab aliis distinguitur. Unde nec significat plura ut plura sunt, quia non significat secundum quod inter se differunt, sed potius ut inter se conveniunt, vel similia sunt; ergo signum est huic voci respondere etiam in mente unum conceptum formalem, quo immediate et adaequate concipitur quod per hanc vocem significatur. Vel potius e contrario hoc signo colligimus, ex tali modo concipiendi res uno conceptu, talis nominis impositionem processisse. Tertio, argumentari possumus ex conceptu existentiae; videtur enim per se evidens, dari unum conceptum formalem existentiae ut sic, quia, quoties hoc modo de existentia loquimur et disputamus tanquam de uno actu, revera non formamus plures conceptus, sed unum; ergo etiam conceptus formalis existentiae ut sic unus est, quia, sicut concipitur abstractum per modum unius, ita et concretum ut si praecise constitutum; ergo similiter enti ut sic unus conceptus formalis responderet*”, DM 2,1,9, s. 68.

¹⁰⁰ „*Hinc etiam conceptus entis, non solum unus, sed etiam simplicissimus dici solet, ita ut ad eum fiat ultima resolutio caeterorum*”, DM 2,1,9, s. 69.

¹⁰¹ „*... de unitate hujus conceptus communissimi et confusi, fere nullus est qui dubitet*”, DM 2,1,9, s. 68.

¹⁰² „*... hic conceptus formalis dicatur secundum rem ipsam praecisus ab aliis conceptibus, scilicet, quia a parte rei est realiter distinctus a conceptu substantiae ut sic, accidentis, qualitatis, et caeteris similibus*” DM 2,1,10, s. 68.

notlivé věci, nakolik si jsou mezi sebou podobné a nakolik se shodují v bytí.¹⁰³ Objektívni pojem jsoucna proto nezahrnuje ani substanci a akcident v nějaké disjunkci nebo konjunkci, ani neobsahuje substanci explicitně a akcidenty implicitně.¹⁰⁴ Stejně jako Scotus¹⁰⁵ i Suárez je přesvědčen, že pochopením jsoucna jako takového nezískáváme další přirozenosti jsoucna. Proto můžeme podle Suáreze pojímat něco jako jsoucno, aniž bychom věděli, že je to substance nebo akcident.¹⁰⁶ Vedle těchto argumentů *aposteriori* Suárez zakládá svůj argument pro jednotu objektívniho pojmu jsoucna *apriori*: Reálná jsoucna mají vzájemnou podobnost a shodu v bytí. Proto je možné je koncipovat jedním objektívniím pojmem jsoucna. Předpoklad je patrný ze samotných termínů. Jsoucno a nejsoucno jsou prvními protiklady (*sunt primo diversa et opposita*) a jsou tím, co vytváří první logický princip „cokoli je, nebo není“ (*quodlibet esse vel non esse*).¹⁰⁷

Podle druhé teze platí, že objektívni pojem je pouze pomyslně precizován od ostatních jednotlivých podřazených přirozeností.¹⁰⁸ V případě objektívniho pojmu, na rozdíl od pojmu formálního, dostáváme podle Suáreze pouze pomyslné oddělení, které má určitou bázi v reálné podobnosti věcí samých. Co Suárez rozumí pod výrazem „rozumová precize“? Rozumová precize do značné míry souvisí se Suárezovou teorií distinkcí, kterou si podrobněji představíme níže. Na tomto místě budiž řečeno jen to, že suareziánská teorie precize je moti-

¹⁰³ „Dico ergo primo, conceptui formali respondere unum conceptum objectivum adaequatum, et immediatum, qui expresse non dicit substantiam, neque accidens, neque Deum, nec creaturam, sed haec omnia per modum unius, scilicet quatenus sunt inter se aliquo modo similia, et conveniunt in essendo“, DM 2,2,8, s. 72.

¹⁰⁴ „Ens non significat substantiam, et accidens immediate“, DM 2,2,9, s. 72; „Conceptus entis non includit genera omnia prima“, DM 2,2,12, s. 73; „Conceptus entis non includit substantiam explicite, et alia implicite“, DM 2,2,13, s. 74. Toto je mínění Pavla Soncina. K Soncinově názoru viz *In Librum quantum Metaph.*, Quaest. IV. a V., in *Quaestiones Metaphysicales Acutissimae*, Cum triplici earum indice, Minerva G.M.B.H., Nachdruck – Frankfurt, 1967: „Quod si loquamur de conceptu formali satis constat quod ens dicit conceptum praecisum Sed loquendo de conceptu obiectivo tenet Scotus, & qui eum sequuntur, quod ens dicat unum conceptum obiectivum praecisum, ... ita ens dicit entitatem praecisam & abstracta, & naturaliter priore substantia & accidente. Opositum huius opinionis teneo in ista quaestione, & probo quod ens non dicat huiusmodi conceptum praecisum“, s. 4; jinde: „Dico igitur quod ens non dicit determinate decem prima genere rerum. Sed dicit ea sub disjunctione. Et per decem genere accipio substantia & accidens“ [transkripce, D. H.], s. 6.

¹⁰⁵ Viz Wolter, A. B., *The Transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, The Catholic University of America, Washington, 1946, s. 48-52.

¹⁰⁶ „Secundo, hic etiam urgeri potest argumentum sumptum ab experientia, ex Soto, nam experimur de aliqua re nos concipere quod sit ens, et dubitare an sit substantia vel accidens“, DM 2,2,13, s. 74.

¹⁰⁷ „Ultimo, ex re ipsa, et quasi a priori probatur nostra sententia contra omnes praedictas, quia omnia entia realia vere habent aliquam similitudinem et convenientiam in ratione essendi; ergo possunt concipi et repraesentari sub ea precisa ratione qua inter se conveniunt; ergo possunt sub ea ratione unum conceptum objectivum constituere; ergo ille est conceptus objectivus entis. Antecedens per se notum videtur ex terminis; nam, sicut ens et non ens sunt primo diversa et opposita, propter quod dicitur esse primum principium omnium, quodlibet esse vel non esse, ita quodlibet ens habet aliquam convenientiam, et similitudinem cum quolibet ente“, DM 2,2,14, s. 74.

¹⁰⁸ „Dico secundo: hic conceptus objectivus est secundum rationem praecisus ab omnibus particularibus, seu membris dividitibus ens, etiam si sint maxime simplices entitates“, DM 2,2,15, s. 75.

vována takovou teorií abstrakce, podle níž něco můžeme poznávat více či méně dokonale, tj. více či méně adekvátně. Sókrata tak můžeme koncipovat buď jako člověka, nebo jako substanci, nebo jako jsoucno, aniž bychom v něm předpokládali nějakou distinkci ve věci samé (*a parte rei*). Můžeme říci, že tato „precize“ či abstrakce, má určitý základ ve věci (*fundamentum in re*).

Co je důsledkem této Suárezovy nepochybně scotisticky laděné koncepce ve vztahu k teorii tomistické? Suárez je přesvědčen, že pojem jsoucna má nutně jednotu, která mu umožňuje fungovat jako střední člen sylogismu.¹⁰⁹ Proto musíme připustit, že vnitřní mody substance a akcidentu nejsou v pojmu jsoucna zahrnuty aktuálně (*in actu*), a že tedy pojem jsoucna neoznačuje bezprostředně substanci a akcident, ale objektivní konceptuální obsah jsoucna jako takového. Následně pak slovo „jsoucno“ *bezprostředně* označuje nikoli substanci, ale objektivní pojem jsoucna, což je, jak tvrdí Walter Hoeres, přesným protikladem toho, co míní Kajetán. Podle Kajetána se pojem jsoucna bezprostředně rozprostírá ke všem individuálním jsoucňům, což však neznamená, že by označoval jen nějaký jejich agregát, nějakou jejich akcidentální jednotu (*unum per accidens*). V určitém slova smyslu „vypichuje“ určitou proporcionální podobu různých věcí v jejich vztahu k bytí.¹¹⁰ Můžeme říci, že zatímco pojem jsoucna je podle této Kajetánovy koncepce něčím o sobě zcela různým (*simpliciter diversum*), jednotným však pouze po určité stránce (*secundum quid unum*), pro Suáreze je jedním naprosto (*simpliciter unum*), různým pak pouze po určité stránce (*secundum quid diversum*).¹¹¹ Tento pojem podle Kajetána a jiných tomistických interpretů, na rozdíl od Suáreze, „vypichuje“ pouze proporcionální podobu různých věcí a jejich vztahů k bytí.

Tato kajetánovská doktrína je však podle Suáreze něčím nežádoucím, protože ohrožuje jednotu společného obsahu (*ratio communis*) objektivního pojmu jsoucna. Jednotlivá odlišná jsoucna nemohou být primárními signifikáty a jsoucno nemůže být proporcionální podob-

¹⁰⁹ Pro Scota kritéria logické jednoty jsou tatáž jako kritéria pro jednoznačnost pojmů. Níže uvidíme, že Suárez na jednoznačnost pojmů klade vyšší nároky. Ke Scotovým kritériím viz Wolter, A. B., *op. cit.*, 1946, s. 36-37.

¹¹⁰ Toto srovnání přebíráme od Waltera Hoerese: „... by the word and the signification of being I immediately designate neither substance nor accident, nor any other categories of being, but that objective conceptual content of being which I can then apply to individual things ... This doctrine ... forms the sharp contrast to the Thomistic school inspired by Cajetan ... the abstract concept of being, according to Cajetan, extends itself immediately to all individual beings. Nevertheless, it does not designate the bare aggregate of *unum per accidens*, but throws into relief the proportional likeness of things in being”, Hoeres, W., „Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio Entis*”, in *John Duns Scotus 1265-1965*, J. K. Ryan, B. M. Bonansea, eds., The Catholic University of America Press, Washington D. C., 1965, s. 263-294, především s. 265.

¹¹¹ K tomuto označení povahy jednoty pojmu jsoucna u Suáreze a Kajetána viz Pereira, J., „The Achievement of Suárez and the Suarezianization of Thomism“, in *Francisco Suárez (1548-1617), Tradicao e Modernidade*, s. 133-156, především s. 145-146.

ností, protože každá analogie proporcionality, jak více uvidíme níže, je něčím bytostně metaforickým. Proto lze uzavřít, že pojem jsoucna neoznačuje mnohost věcí bezprostředně, ale pouze prostřednictvím objektivního pojmu, který je všem těmto věcem společný.¹¹²

Blok II. Formální charakteristiky pojmu jsoucna

§8. *Analogie versus univocita: Intimní transcendence pojmu jsoucna*

Předtím než se budeme věnovat Suárezově *obsahové* charakteristice pojmu jsoucna, je třeba ukázat, jaké *formální* charakteristiky jsou s objektivním pojmem jsoucna spojeny. Tyto formální charakteristiky se týkají především povahy vztahu objektivního pojmu jsoucna k jeho podřazeným přirozenostem (*inferiora*). Otázka po povaze vztahu jsoucna a podřazených přirozeností se vztahuje především k otázce o analogii, nebo jednoznačnosti pojmu jsoucna.¹¹³

Z výše uvedeného se může zdát, že teorie jednoty objektivního pojmu jsoucna musí mít následující důsledek: Podle výše uvedené interpretace se pojem jsoucna stává „plnohodnotnou“ univerzálií, která je jedno v mnohém (*unum in multis*) a která se vypovídá jednoznačně o mnohých věcech (*unum de multis*). Znamená to, že Suárez přijímá teorii *univocitas entis*? Na první pohled tomu vše nasvědčuje. Suárez říká: „... vše, co jsme řekli o jednotě pojmu jsoucna, se zdá být daleko jasnější a jistější než to, že jsoucno je analogické; tudíž není správné popírat jednotu pojmu jsoucna kvůli obraně analogie, ale má-li se něco popřít, pak je to spíše analogie, která je méně jistá než jednota pojmu, jež se zdá být dokázána jistými argumenty.“¹¹⁴ Odpověď na tuto otázku je třeba hledat nikoli v DM 2, ale na jiném místě *Disputací*.

Jedná-li se o rovinu vertikální, tj. o rovinu uvažující o tom, jak se pojem jsoucno vypovídá o Bohu a tvorech, můžeme tuto odpověď hledat ve třetí sekce nazvané *Zda uvedené*

¹¹² „Tertio, hoc amplius declaratur, quia haec vox, *ens*, ita significat plura, ut ex unica et prima impositione illa omnia comprehendat; ergo signum est non significare illa immediate, sed medio aliquo conceptu objectivo communi omnibus illis”, DM 2,2,24, s. 78.

¹¹³ Co se týče vložení Suárezova názoru na povahu analogie jsoucna do širšího historického kontextu viz především Ashworth, E. J., „Suárez on Analogy of Being: Some historical Background“, in *Vivarium* 33, 1995, s. 50-75.

¹¹⁴ „Nunc solum assero, omnia, quae diximus de unitate conceptus entis, longe clariora et certiora videri, quam quod ens sit analogum, et ideo non recte propter defendendam analogiam negari unitatem conceptus, sed si alterum negandum esset, potius analogia, quae incerta est, quam unitas conceptus, quae certis rationibus videtur demonstrari, esset neganda”, DM 2,2,36, s. 81.

rozdělení [na konečné a nekonečné jsoucno, D.H.] je univoční, nebo analogické, jež se nachází ve 28. disputaci, která se jmenuje *O prvním rozdělení jsoucna na jsoucno nekonečné naprosto a jsoucno konečné a o jiných rozděleních, která jsou tomuto rozdělení ekvivalentní*.¹¹⁵ Tato disputace je první, která otevírá druhý svazek DM, v němž se Suárez zabývá „speciálními“ mody jsoucna jako takového. Co se týče roviny horizontální, tou se Suárez zabývá v 32. disputaci *O rozdělení jsoucna na konečné a nekonečné jsoucno*, především v její druhé sekci *Zda se jsoucno analogicky dělí na substanti a akcident*.¹¹⁶

Před výkladem vlastního řešení v třetí sekci DM 28 náš myslitel odmítá jak víceznačnost pojmu *ens* ve vztahu k Bohu a tvorům (nebyl by možný aposteriorní důkaz Boží existence vycházející z tvorů),¹¹⁷ tak jednoznačnost (dva argumenty jsou vypůjčeny z tomistické tradice, přičemž však sám Suárez zde varuje před tím, aby se z těchto argumentů nevyvozoval závěr, že neexistuje jeden objektivní pojem jsoucna, který by byl společný Bohu a stvořenému jsoucnu).¹¹⁸ V diskusi týkající se různých typů analogie následně Suárez zamítá analogii proporcionality a analogii vnější atribuce. Predikace jsoucna o stvořených bytostech znamená pouze to, že se liší od nicoty (*nihil*). Nejsou odlišné kvůli nějakému vztahu k bytí (*esse*), ale kvůli své vlastní „absolutní“ entitě. Pokud pojem jsoucna predikujeme o tvorech, pak touto predikací podle Suáreze neexplikujeme primárně jejich vztah k Bohu. Bez ohledu na tuto „absolutní“ či „proporční“ predikaci jsoucna o tvorech je pro Suáreze zásadní, že každá analogie proporcionality má metaforický charakter (podobně jako když se predikát *smát se* vypovídá o člověku a metaforicky o louce). Vzhledem k tomu však, že tvorové jsou jsoucny nikoli

¹¹⁵ Latinský titul DM 28 zní *De prima divisione entis in infinitum simpliciter, et finitum, et aliis divisionibus, quae huic aequivalent* (viz DM 28, s. 1-21). Třetí sekce této disputace pak má titul *Utrum praedicta divisio univoca sit, vel analogica* (viz DM 28, 3, s. 13-21).

¹¹⁶ Latinský titul sekce zní *Utrum ens analogice dividatur in substantiam et accidens*; název disputace pak *De divisione entis creati in substantiam et accidens*.

¹¹⁷ „*Quia alias nihil posset creaturis de Deo demonstrari, si sola nomina eis essent communia; id est, non possemus uti nominibus communibus Dei et creaturis ad demonstrandum aliquid de Deo, quia medium esset aequivocum*”, DM 28,3,1, s. 13.

¹¹⁸ „*Inter quas precipua ac fundamentalis esse videtur, quam attingit D. Thom. supra; nam quando effectus non adaequat virtutem causae, nomen utriusque commune non dicitur univoce, sed analogice de illis*”, DM 28,3,5, s. 14-15; „*... creaturam in nulla ratione, qua a Deo procedit, adaequare virtutem Dei, sive illa sit ratio entis, sive substantiae, sive quaelibet alia. Quia in Deo ratio entis talis est, ut includat essentialiter omnem perfectionem entis; in creatura vero non ita reperitur, sed definita et limitata ad aliquod perfectionis genus; ergo non adaequat creatura Deum, etiam in communi ratione entis; ergo non dicitur ens de Deo et creatura secundum eandem adaequatam rationem; ergo nec univoce dici potest*”, DM 28,3,8, s. 15; „*Hae quidem rationes, et similes, graves sunt et acutae; illud tamen semper in eis difficile superest, quia vel nimium probant, vel efficaces non sunt, quia nimirum non solum probarent ens non esse univocum, sed etiam non habere unum communem conceptum objectivum Deo et creaturis, quod in superioribus probavimus falsum esse ...*”, DM 28,3,9, s. 15.

v metaforickém slova smyslu, ale ve smyslu vlastním, nemá tato analogie proporcionality v případě vypovídání pojmu jsoucná o tvorech a Tvůrci žádné místo.¹¹⁹

Suárez také zamítá analogii vnější atribuce, podle které forma, od níž se označení bere, je vnitřní pouze v hlavním analogátu, nikoli v analogátu tzv. sekundárním. Z tohoto důvodu Suárez tento typ atributivní analogie odmítá a jednoznačně se hlásí k její odlišné verzi. Tuto verzi nazývá analogií vnitřní atribuce. Při ní denominovaná „formalita“ inheruje vnitřně a ve vlastním slova smyslu ve všech svých analogátech. Obsah pojmu jsoucná se tak vyskytuje ve svých analogátech, totiž v Bohu i tvorech, v substanti i akcidentu, vnitřním způsobem. S ohledem na analogický charakter výskytu této „formality“ v analogátech však existuje jedna podstatná odlišnost. Zatímco v hlavním analogátu existuje daná forma absolutně, v druhém analogátu pouze prostřednictvím relace k analogátu hlavnímu (*per habitudinem ad aliud*).¹²⁰ Nicméně vztah k Bohu vymezuje stvořené jsoucné nikoli jako jsoucné *ut sic*, ale jako jsoucné *stvořené*. Suárez dokazuje tuto svou tezi o analogii vnitřní atribuce argumentem, který pochází od Tomáše: Bůh, jako jsoucné *a se*, existuje svou esencí (*per essentiam*), tvorové pak skrze participaci na Něm (jsou jsoucné *ab alio*). Každé stvořené jsoucné je stvořeným jsoucnem právě díky této participaci a závislosti. Tato závislost je daleko silnější než je závislost akcidentu na substanti.¹²¹ Suárez je tak přesvědčen, že jeho teorie není naukou univoční, ale analogickou, a to z toho důvodu, že jsoucné jako takové (*ex vi sua*) vyžaduje určité uspořádání co do „dříve a později“ (*prius et posterius*).¹²² Suárez tak zdůrazňuje, že obsah pojmu jsoucná se vztahuje ke svým bezprostředním podřazeným přirozenostem (*inferiora*), totiž k jsoucné ne-

¹¹⁹ „Creatura enim est ens ratione sui esse absolute et sine tali proportionalitate considerati, quia nimirum per illud est extra nihil, et aliquid actualitatis habet ... omnis vera analogia proportionalitatis includit aliquid metaphorae et improprietas, sicut ridere dicitur de prato per translationem metaphoricam; at vero in hac analogia entis nulla est metaphora et improprietas, nam creatura vere, proprie ac simpliciter est ens”, DM 28,3,11, s. 16.

¹²⁰ „... forma denominans intrinsece est in utroque membro, quamvis in uno absolute, in alio vero per habitudinem ad aliud, ut ens dicitur de substantia et accidente”, DM 28,3,14, s. 17.

¹²¹ „... creatura essentialiter est ens, per participationem ejus esse, quod in Deo est per essentiam et ut in primo et universali fonte, ex quo ad omnia alia derivatur aliqua ejus participatio; omnis ergo creatura est ens per aliquam habitudinem ad Deum, quatenus scilicet participat, vel aliquo modo imitatur esse Dei, et quatenus habet esse, essentialiter pendet a Deo, multo magis, quam pendeat accidens a substantia”, DM 28,3,16, s. 18.

¹²² „... ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum, **ex vi sua** postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine et dependentia a Deo; ergo in hoc deficit a ratione univoci, nam univocum ex se ita est indifferens, ut aequaliter, et sine ullo ordine vel habitudine unius ad alterum, ad inferiora descendat [zvýraznění, D. H.]”, DM 28,3,17, s. 19. „... non dicitur autem aliquid esse univocum vel analogum, nisi per ordinem ad inferiora“, 28,3,18, s. 19.

konečnému a konečnému, v řádu „*prius*“ et „*posterius*“. *Mutatis mutandis* to platí také pro substanci a akcident.¹²³

Suárezovu expozici o analogii vnitřní atribuce lze uzavřít tímto konstatováním: Suárez vychází ve své analýze pojmu *jsoucna* z identity predikovaného obsahu *jsoucna* a zdůrazňuje určité **uspořádání** a jistý **zakládající řád** ve věcech. Tento řád se tak stává pravidlem řídicím analogickou predikací. Má-li nějaký pojem podle Suáreze být pojmem jednoznačným, nestačí, aby daný pojem, v našem případě *jsoucno*, označoval substanci a akcident, respektive Boha a tvory, jedním a tímtéž formálním a objektivním pojmem. Je třeba, aby daný pojem byl jedním i dokonale (*perfecte unum*), tj. takovým způsobem, aby byl současně indiferentní vůči podřazeným přirozenostem, podobně jako když rod nevynešeně sestupuje ke svým druhům. Tím se také jakýkoli predikabilní či netranscendentální pojem liší od jakéhokoli pojmu transcendentálního. Tolik k výkladu Suárezova řešení problému analogie a univocity pojmu *jsoucna*.

V tomto bodě byla Suárezova teorie (především v období tzv. třetí scholastiky) podrobována rozsáhlé kritice. Námitku, kterou mnozí autoři vůči Suárezově koncepci analogie podávali, můžeme zformulovat tímto způsobem:¹²⁴ Jak může naprosto jednoduchý pojem *jsoucna* (*simplex simpliciter*), který zahrnuje své podřazené přirozenosti pouze potenciálně,¹²⁵ a to bez

¹²³ „... *ens per se essentialiter postulat hunc ordine descendendi prius ad substantiam quam ad accidens, et ad substantiam per se, ad accidens vero propter substantiam, et per habitudinem ad illam*“, DM 32,2,11, s. 322.

¹²⁴ Toto je bezpochyby zcela zásadní a nejrozšířenější námitka vůči Suárezově koncepci analogie *jsoucna*. Autoři, kteří tuto námitku kladou, buď považují suareziánskou doktrínu za nekonzistentní (např. Walter Hoeres, John Doyle) anebo za takovou, která vede k nežádoucí jednoznačnosti pojmu *jsoucna* (např. Gallus Manser, Marian Borzyszkowski). Jiní interpreti, jako např. Ludger Honnefelder a Josef Santeler, nabízejí různá řešení tohoto „suareziánského paradoxu“. Honnefelder tak „vysvobozuje“ Suáreze z údajné nekonzistence svou nadměrně a násilně scotizující interpretací. Podle něj Suárez ve svém systému používá teorii transcendentálních vlastností. Tato koncepce počítá s teorií transcendentálních disjunkcí (v našem případě disjunkce „konečnost – nekonečnost“), které se stávají určitými „částmi“, či lépe určitými stupni „intenzity“ *jsoucna* jako takového: „*Und dass ferner ein schlechthin einfacher und einheitlicher Begriffsgehalt zugleich und ohne Widerspruch 'aus sich' die besagte Ordnung fordern kann, ist ebenfalls nur begreiflich, wenn man die ratio entis, wie Suárez dies in der Analyse der Modi von Unendlichkeit und Endlichkeit ja auch tut, in scotischer Perspektive als eine innere Intensität betrachtet, die mit ihrem Modus keine Zusammensetzung bildet und als solche keine Begrenzung an sich trägt*“, Honnefelder, *op. cit.*, 1990, s. 292. To, že Suárez se v otázce pojmu *jsoucna* přes všechny podobnosti od Scotovy koncepce liší, uvedeme detailněji v závěru tohoto paragrafu. Na druhou stranu Josef Santeler navrhuje řešení, které se celkově podobá naší interpretaci, kterou uvedeme níže. Bohužel Santeler tuto interpretaci představuje až příliš „telegraficky“. Viz Hoeres, W., *op. cit.*, 1965, s. 273; Manser, G. M., „Nochmals: Die Analogielehre des Franz Suarez“, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 55, 1931, s. 223-231; Honnefelder, *op. cit.*, 1990, s. 291; Santeler, J., „Die Lehre von der Analogie des Seins“, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 55, 1931, s. 1-43, především s. 33-34; Doyle, J. P., „Suarez on the analogy of being“, *The Modern Schoolman* 46, March 1969, s. 219-249 (first part), především s. 243; (second part), s. 323-341, především s. 335-337; Borzyszkowski, M., „Koncepcja Bytu w Metafizyce Suareza“, *Studia Warminskie* I, 1964, s. 393-407, především s. 399.

¹²⁵ „... *quasi in potentia includente inferiora ...*“, DM 28,3,18, s. 20.

předpokladu jakékoli jeho vnitřní diferenciaci, ze sebe poskytnout jakýkoli podnět pro výše uvedenou diferenciaci danou různou „descendencí“ pojmu jsoucná k jeho podřazeným přirozenostem?¹²⁶

Domníváme se, že řešení tohoto (zdánlivého) paradoxu je třeba hledat v Suárezově doktríně o **radikálně intimní transcendenci pojmu jsoucná**.¹²⁷ Předtím než tuto námitku „z nekonzistence“ zodpovíme, musíme předeslat dvojí: Scotovu koncepci, jak ji interpretuje Suárez; a vlastní Suárezovu teorii vnitřní transcendence pojmu jsoucná a jeho vztahu k podřazeným přirozenostem.

V třetí a páté sekci DM 2 představuje Suárez doktrínu, v níž se ukazuje jako určitý antipod Jana Dunsy Scotu.¹²⁸ Zatímco v otázce jednoty pojmu jsoucná, jak jsme mohli vidět, byl výrazně Scotem inspirován, je tomu v případě transcendentální analýzy jinak. V třetí sekci DM 2 Suárez na jedné straně ze Scotovy transcendentální analýzy vychází, na druhé straně ji podrobuje kritice v bodě, v němž Scotus, podle Suáreze, aplikuje na danou analýzu schéma kompozice „látka/forma“.¹²⁹

Jaká je tedy Scotova doktrína? Podle Scotu naše poznání začíná konfúzními pojmy, kterými jsou pojmy druhové.¹³⁰ Druhový pojem můžeme podle Scotu dělit na tzv. složku určující a složku vymežitelnou. Jednoduchý pojem jsoucná, který je konečným bodem naší pojmové analýzy, je složkou čistě vymežitelnou. Ta, jako něco zcela jednoduchého, je bezprostředně determinována tzv. vnitřními mody konečnosti a nekonečnosti. Tyto mody jsou

¹²⁶ Toto své tvrzení formuluje následujícími způsoby: „... *ipsum ens quantum vis abstracte et confuse conceptum, ex vi sua postulat hunc ordinem, ut primo ac per se, et quasi complete competat Deo, et per illud descendat ad reliqua, quibus non insit, nisi cum habitudine et dependentia a Deo*“, DM 28,3,17, s. 19; „... *ipsamet ratio communit ex se postulat talem determinationem cum ordine et habitudine ad unum*“, DM 28,3,21, s. 21; „*ens per se essentialiter postulat hunc ordinem descendendi prius ad substantiam quam ad accidens*“, DM 32,2,11, s. 322; „... *ens ex se postulat hunc ordinem ...*“, DM 32,2,26, s. 327. Doyle formuluje toto Suárezovo *prima facie* paradoxní tvrzení následovně: „*On the one hand, Suarez says that a creature, conceived under the most abstract and confused concept of being as such, does not entail a relationship to God. On the other hand, he tells us that the most abstract and confused concept of being of itself (ex vi sua) demands that it belong primarily to one analogate, in this instance God, and only secondarily and through this to its other analogates. Are these two paradoxical assertions reconcilable?*“, Doyle, *op. cit.*, 1969, s. 323.

¹²⁷ Toto označení Suárezova význačného systémového momentu přebíráme od německého interpreta Rolfa Dargeho. Viz především jeho „*Ens intime transcendit omnia: Suárez Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehre*“, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47, 2000, s. 150-172; a jeho „*Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suarez*“, in *Philosophisches Jahrbuch* 106, 1999, s. 312-333.

¹²⁸ Přestože naše práce není primárně prací historicky komparativní, a nejde nám tedy v první řadě o odlišnost Suárezovy koncepce od koncepce jiných autorů (a tedy i o jejich vlastní doktríny), je srovnání jeho teorie s koncepcí Scotovou zcela zásadní, abychom mohli vykázat určité specifičnosti Suárezovy doktríny.

¹²⁹ „*Atque hoc maxime confirmat secunda ratio Scoti, sumpta ex proportionem inter metaphysicam et physicam compositionem*“, DM 2,5,4, s. 93.

¹³⁰ Sousedík, S., *Jan Duns Scotus. Doktor subtilis a jeho čeští žáci*, Vyšehrad, Praha, 1989, s. 66-67.

složkou čistě určující. O těchto modech pak není možné predikovat pojem jsoucna v esenciálním slova smyslu. Lze ho o nich predikovat pouze tzv. denominativně neboli odvozeně. Můžeme říci, že tyto vnitřní mody, stejně jako tzv. „haecceity“ (individuální difference) nebo transcendentální konvertibilní vlastnosti, jsou nikoli jsoucna jako taková, ale náleží jsoucnu (jsou jsoucna v genitivním slova smyslu).¹³¹ Krátký výklad Scotova názoru na problém transcendence jsoucna a vztahu k jeho podřazeným přirozenostem lze uzavřít tímto konstatováním: Scotus na transcendentální analýzu aplikuje schéma látka-forma, respektive potence-akt, které na tuto oblast transponuje z oblasti kategoriální. Tato transpozice je dána určitou podobností mezi metafyzickou a fyzickou kompozicí. To pak, podle Suárezova referátu, dále Scota vede k tvrzení, že obsah jsoucna se od svých vnitřních modů liší tzv. modální distinkcí ve věci samé (*distinctio ex natura rei*).¹³²

Právě vůči takto interpretované scotistické doktríně se Suárez svým řešením vymezuje. Není nadsázkou tvrdit, že na „cestě“ ke svému řešení odmítá všechny distinktní rysy Scotovy doktríny. Společným jmenovatelem jeho kritiky je teorie „radikálně intimní transcendence jsoucna“. Za prvé, Suárez odmítá Scotovu teorii predikace jsoucna denominativním způsobem. Samotná úvaha o vnitřních modech neobsahujících jsoucno esenciálně nedává podle Suáreze dost dobrý smysl.¹³³ Čím by jsoucno jako takové bylo, pokud by bylo *per impossibile* tímto způsobem reálně precizováno, a tak by bylo částí nějakého celku? Podle Suáreze nemůže být něčím univerzálním, protože pokud by jím bylo, pak by v realitě bezprostředně existovalo něco, co je univerzální, což je zjevná kontradikce.¹³⁴ Nemůže být ani něčím singulárním,

¹³¹ „... ens non includi in differentiis ultimis, neque in modis intrinsecus, quibus ad prima decem genera determinatur, neque in suis propriis passionibus, quae cum ipso convertuntur, ut sunt unum, verum, bonum ...“, DM 2,5,2, s. 92. Tyto vnitřní mody, podobně jako poslední difference, musí být prvotně odlišné (*primo diversa*). Pokud by nebyly, měly by něco společného s jinými differencemi a mody, a tak by nemohly být posledními differencemi, popřípadě vnitřními mody. Pokud by byly společné, bylo by nezbytné se poohlédnout po další difference a tak *in infinitum*. K této paralele s poslední difference a k onomu nekonečnému regresi viz DM 2,5,3, s. 93.

¹³² Wolter, *op. cit.*, 1946, s. 24-27. „... utraque enim fit ex potentia et actu, seu (ut Scotus loquitur) ex determinabili, et determinante; sed in compositione physica resolutio fit ad ultimam potentiam determinabilem, quae in sua entitate nihil includat formae seu actus determinantis, ed ad ultimam formam seu actum determinantem, quae nihil includat potentiae determinabilis; ergo similiter in compositione metaphysica omnium entium resolutio facienda est in ultimos conceptus determinabilem et determinantem, quorum unus alium non includat, nec e converso; sed omnis haec resolutio ex parte conceptuum determinabilium fit ultimate in conceptum entis, in quo ut sic actu non includitur aliquis modus, seu differentia determinans; ergo etiam ex parte conceptus determinantis debet correspondere aliquis modus, vel differentia, quae nullo modo includat conceptum entis determinabilem“, DM 2,5,4, s. 93.

¹³³ „Si ens et substantia ex natura rei distinguuntur, vel se habent ut totum et pars, seu includens et inclusum, vel ut omnino condistincta. Hoc posterius nemo dicit, neque apprehendi potest, alias substantia praecise et formaliter sumpta, ut condistincta ab ente, non includeret ens, quod est impossibile, cum de conceptu essentiali substantiae sit esse ens simpliciter“, DM 2,3,8, s. 83.

¹³⁴ K tomuto Suárezovu argumentu více viz §19. „Obsah a rozsah individuální jednoty“.

protože rozum nemůže koncipovat něco v realitě jako singulární, aniž by to byla substance nebo akcident. Pokud by totiž touto singulární entitou byla substance nebo akcident, vznikl by nekonečný regres. Pak bychom museli zkoumat, co determinuje substanci k tomu, že je právě takovou substancí, a tak dále až do nekonečna. Pokud by touto singulární entitou nebyla substance nebo akcident, nebyl by důvod nezastavit se na začátku naší analýzy.¹³⁵

Nedostatečnost Scotovy doktríny Suárez dokazuje i ze strany vymežující složky.¹³⁶ Aktualizující složka nemůže být ničím (*nihil*), protože jinak by nemohla mít žádnou determinující účinnost. Pokud by byla něčím, zahrnovala by nutně celý obsah substance. Takto bychom opět upadli do nekonečného regresi. Navíc, pokud bychom vložili takovouto distinkci mezi jsoucnou jako takové a jeho modus, narušili bychom Boží jednoduchost.¹³⁷ Suárez uzavírá svou kritiku Scota následujícím způsobem: Protože mezi jsoucny a jeho podřazenými přirozenostmi nemůžeme uvažovat distinkci *ex natura rei*, a tak v daném případě nemůžeme přijmout princip dvojčlenného dělení, nezbývá nám nic jiného než přijmout interpretaci, podle které je potřeba daný vztah interpretovat jako vztah mezi *jednoduchým* pojmem obecného a univerzálního na straně jedné a *jednoduchým* pojmem partikulárního na straně druhé.¹³⁸ Jestliže označíme Sokrata jako „jsoucnou“, koncipujeme ho méně adekvátně, než když ho koncipujeme jako substanci nebo živočicha.

Je třeba uvést, že celková Suárezova koncepce modů jakožto modů *ex natura rei* odlišných od toho, co modifikují, se liší od Scotovy koncepce modů především ve své *motivaci*. V DM 7 Suárez mody a modální distinkci, jejímž kritériem je tzv. nevzájemná separabilita -

¹³⁵ „... *si ens et substantia illo modo distinguuntur [ut totum et pars; D. H.], resolvi potest substantia in duos conceptus ex natura rei distinctos; ergo in qualibet singulari substantia datur illa distinctio ex natura rei, quae antecedit intellectum, et debet esse in rebus ipsis singularibus; illi ergo duo conceptus, non tantum prout a nobis apprehenduntur, sed etiam in re ipsa distinguuntur. Hoc autem esse impossibile ex parte utriusque conceptus ostendi potest, primo ex parte conceptus ipsius entis, nam si in re ipsa praescindit, et distinguitur a modo contrahente ipsum ad esse substantiae, quaero, quale ens est illud quod manere intelligitur praeciso illo modo. Aut enim est commune, et ab omni singularitate abstractum, aut determinatum ad singulare ens. Primum est evidenter falsum ... Secundum ergo necessario dicendum est, et tunc interrogo an in ente sic praeciso a modo substantiae sit aliqua distinctio ex natura rei inter communem rationem entis, et tale ens, vel non; nam si est distinctio, redit idem argumentum; oportebit enim resolvere illum conceptum in duos, et sic procedere in infinitum; si vero non est distinctio, ergo, ut communis ratio determinetur ad tale ens, non oportet inter ea distinctionem ex natura rei fingere; ergo neque ut determinetur ens ad substantiam ... Praeterquam quod vix potest mente concipi entitas realis et singularis, et tamen quod in sua intrinseca et essentiali ratione formalissime non includat rationem substantiae, aut accidentis”, DM 2,3,8, s. 83-84.*

¹³⁶ „Deinde idem potest ex parte alterius conceptus, seu modi contractivi entis”, DM 2,3,9, s. 84.

¹³⁷ Destrukce Boží jednoduchosti byla jedním z nejvíce nežádoucích důsledků generického charakteru pojmu jsoucnou mezi scotisty 17. století. Více viz Novák, L., „Scotova nauka o pojmu jsoucnou a spor o její interpretaci v barokním scotismu”, in *Filosofický časopis* 52, 2004, s. 569-589.

¹³⁸ „... *negando bimembrem partitionem in principio positam, scilicet ens distingui a substantia tamquam partem a parte, vel tamquam partem a toto; sed ut simplicem conceptum communem a simplici conceptu particulari, ita ut communis in particulari includatur, quamvis non e contrario*”, DM 2,3,9, s. 84.

modus lze oddělit od subjektu, ale nikoli naopak - zavádí z důvodu nedokonalosti a konečnosti tvorů. Motivem tohoto zavedení je pak fakt závislosti, složenosti, omezenosti a proměnlivosti stvořených jsoucen.¹³⁹ Tuto motivaci zavedení modů ilustrují příklady: Akcidentální mody – určitá figura, Sokratovo *sezení*, inherence akcidentu v subjektu (*figura, sessio, inhaerentia*),¹⁴⁰ substanciální mody – modus substanciálního sjednocení (modální sjednocení látky a formy) a modus subsistence. Můžeme tedy konstatovat, že zatímco Suárez zavádí mody především jako mody konečných jsoucen nebo jako mody speciálního typu jsoucen,¹⁴¹ a nikoli jako mody jsoucná jako takového, u Scota jsou reálné mody důležité především v oblasti transcendentální analýzy.¹⁴²

Víme, že objektivní pojem jsoucná se netýká jen pojmu jsoucná jakožto kvazi-aktuálního celku, tj. pojmu, který je oddělen od svých podřazených přirozeností, ale také pojmu jsoucná, který je současně v těchto svých modech a diferencích obsažen. Jak *přesně* tedy máme rozumět Suárezově formulaci, podle níž objektivní pojem jsoucná *sám ze sebe* vyžaduje určitý řád priority a následnosti své metafyzicko-logické „descendence“?

Podívejme se na Suárezovu formulaci z DM 28!¹⁴³ V rámci výkladu vnitřní analogie atribuce Suárez říká (tuto formulaci uvádíme v latině vzhledem k jazykovému aspektu naší

¹³⁹ „Ratio autem ponendi hos modos ... a priori autem esse videtur, quia, cum creaturae sint imperfectae, ideoque vel dependentes, vel compositae, vel limitatae, vel mutabiles secundum varios status praesentiae, unionis, aut terminationis, indigent his modis quibus haec omnia in ipsis compleantur“, DM 7,1,19, s. 256.

¹⁴⁰ K tomuto typu akcidentálního modu více viz §24. „Entitativní princip individuace akcidentů“.

¹⁴¹ Níže uvidíme, že tyto mody úzce souvisejí s faktem „reifikace“ hylemorfických principů.

¹⁴² L. Honnefelder zdůrazňuje, že Suárezova interpretace Scotovy teorie *není* historicky pravdivá. Je přesvědčen, že jeho kritika Scotova „noeticko-noematického“ paralelismu *není* rozhodující pro interpretaci Suárezovy teorie. Tohoto paralelismu podle Honnefeldera Scotus využíval jen ve velice skromné a omezené míře: „Suárez weicht also von dem von Scotus für die conceptus proprii behaupteten „noetisch-noematischen Parallelismus“ in der Weise ab, dass er die verschiedene Begriffe, die ein und derselbe Gegenstand zu verursachen vermag, nicht mehr als conceptus proprii, sondern als conceptus imperfectio et inadaequati interpretiert. Dieser Unterschied zu Scotus ist aber – wie die ganze Kritik an der Lehre von der formalen Nichtidentität als Unterschiedenheit „ex natura rei“ – für den conceptus entis gar nicht einschlägig, weil Scotus selbst den noetisch-noematischen Parallelismus hier nur mehr höchst eingeschränkt vertritt“, s. 233. Suárezova koncepce, pokračuje Honnefelder, se proto ve svých hlavních rysech nijak výrazně od Scotovy neliší. Z toho důvodu můžeme scotistickou formální ne-identitu bez problémů identifikovat se Suárezovou pomyslnou distinkcí se základem ve věci (viz Honnefelder, *op. cit.*, 1990, s. 229-234). K tmuto Honnefelderovu názoru je třeba říci, že i kdyby tato Honnefelderova poznámka byla pravdivá, přesto by nebyla nijak zásadně směrodatná pro náš vlastní výklad Suárezovy doktríny. Pro naši práci není zásadní autenticita Suárezovy historické interpretace Scota, ale podstatné je pro nás hledisko, ze kterého Suárez *vnímal* a *interpretoval* scotistický systém jako systém konkurenční, který podrobil rozsáhlé kritice.

¹⁴³ V interpretaci této Suárezovy formulace vycházíme z interpretace R. Dargeho obsažené v jeho studii „Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suárez“, in *Philosophisches Jahrbuch* 106, 1999, s. 312-333; především s. 327-328. Viz také Darge, R., *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Brill, Leyden, Boston, 2004, především s. 60-62.

interpretace): „*ipsum ens quantumvis abstracte et confuse conceptum ex vi sua postulat hunc ordinem*”.¹⁴⁴ Domníváme se, že latinský výraz „*quantumvis*“ je třeba překládat nikoli reduplikativně jako výraz „nakolik“, ale spíše jako příslovce „jakkoli“. Pokud bychom přijali reduplikativní interpretaci, zdůraznili bychom příliš abstraktní, kvazi-aktuální a zcela nedeterminovaný pojem *jsoucna*. Následně by bylo obtížné vyložit ono latinské „*postulat*“ v dané formulaci. Je patrné, že takto abstraktní pojem nemůže mít „sílu“ (*vis*) „vyžadovat si“ primární příslušnost náležet Bohu a až potom stvořeným bytostem. Subjektem výše uvedené, dlužno podotknout ne příliš jasné formulace, podle našeho mínění není abstraktní obsah pojmu, ale spíše reálné *jsoucno*. Rozsahem objektivního pojmu *jsoucna* proto nebude jen to, co je precizováno od jednotlivých přirozeností a „modů“, ale co zasahuje i do těchto „modů“ samotných. Právě díky tomuto rozsahovému rozšíření bude moci Suárez hovořit nikoli o univocitě, ale o analogii *jsoucna*. Na základě našeho překladu prostřednictvím ekvivalentu „jakkoli“ pak můžeme danou Suárezovu formulaci parafrázovat tímto způsobem: „*Jsoucno samo, ať je bráno jakkoli abstraktně a konfúzně, ze sebe vyžaduje daný řád descendance.*“ Jinými slovy, bez ohledu na to, jak bereme pojem *jsoucna* abstraktně a konfúzně, pojem *jsoucna* sám tento řád „vyžaduje“.¹⁴⁵

Nebylo by obtížné interpretovat danou „konkretizaci“ pojmu *jsoucna* na způsob intramentálního logického procesu, který postupuje běžnou scotistickou kontrakcí pojmů, tj. metodou *resolutio*. Domníváme se však, že tato metoda poněkud nelegitimně zdůrazňuje logickou perspektivu.¹⁴⁶ Je však třeba současně říci, že tato konkretizace není ani žádným fyzikálním procesem. Spíše je třeba si tento sestup představit jako proces odehrávající se na rovině *objektivního pojmu*. Právě na této rovině můžeme podřazené přirozenosti koncipovat jako objektivní pojmy samotné, ale i jako podřazené přirozenosti objektivního pojmu *jsoucna* samotného. Pokud je subjekt této *descendance* totožný s objektivním pojmem *jsoucna*, pak daný subjekt odkazuje i k zakládajícímu spojení, v němž jsou některé pojmy (stvořená *jsoucna*,

¹⁴⁴ Viz DM 28,3,17, s. 19.

¹⁴⁵ Vedle Dargeho se k této interpretaci kloní na některých místech i John Doyle. Ten, dříve přesvědčen, že Suárezova koncepce hraničí s paradoxem, mi v osobním rozhovoru sdělil, jak ho k námi výše nastíněné koncepci přivedl výklad R. Dargeho. K tomuto Doylovu „přiznání“ na obecné rovině viz jeho recenze Dargeho knihy *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, in *The Review of Metaphysics* 58, June 2005, s. 886-887: „I have reservations about some of what he writes. Yet, I am both in awe of his bravery and more than willing to say that he has taught me something about a subject in which I have been immersed now for forty-five years“, s. 886.

¹⁴⁶ Sám Suárez varuje před přílišným dialektickým pohledem na celou záležitost. Místo dialektického pohledu, má-li se zachovat *analogia entis*, volá po ohledu metafyzika: „*Ens autem est analogum etiam metaphysice secundum commune objectivum conceptum, quamvis secundum illas dialecticas definitiones videatur sub univocis comprehendi. Est ergo haec responsio probabilis, nimium tamen favet univocationi entis*“, DM 28,3,20, s. 20.

akcidenty) vázány prostřednictvím jiných pojmů (Boha, substance) k objektivnímu pojmu jsoucna jako ke svému obecnému principu.

Exkurz: Teorie distinkcí

Máme-li představit Suárezovu teorii „modální“ explikace pojmu jsoucna, je třeba učinit důležitou odbočku týkající se Suárezovy teorie distinkcí. Právě tato doktrína je významná pro celý Suárezův metafyzický systém, zvláště pak pro problematiku individuality a univerzality.

(i) Prvním uvedeným typem distinkce je odlišnost reálná. Reálná distinkce je odlišností dvou věcí (*rei a re*). Nejde však pouze o odlišnost dvou věcí, z nichž jedna není druhá, jako je tomu např. v případě dvou akcidentů, které inherují ve dvou různých supozitech. U takto reálných jsoucnen, jak je zřejmé, neexistuje žádný (epistemologický) problém detekce. Reálná distinkce však existuje i mezi tzv. neúplnými entitami, jako je tomu v případě látky a formy nebo substance a kvantity. Reálná distinkce však nastává nejen mezi dvěma pozitivními entitami - v takovémto případě se jedná o tzv. *pozitivní* reálnou distinkci - ale např. i mezi jsoucnem a nejsoucnen, nebo dokonce i mezi odlišnými nejsoucny - v tomto případě jde o reálnou distinkci *negativní*.

Obecným kritériem reálné distinkce je nikoli aktuální oddělenost, ale oddělitelnost (*separabilitas*) daných extrémů co do jejich existence.¹⁴⁷ Současně Suárez přijímá axiom, podle něhož Bůh může oddělit cokoli, co je reálně odlišné.¹⁴⁸ Toto kritérium Suárez označuje

¹⁴⁷ „Dico primo: quodocunque duo conceptus objectivi ita se habent, ut a parte rei, et in individuo separari possint, vel ita ut unum sine alio in rerum natura maneat, vel ita ut realiter disjungatur, et realem unionem, quam habebant, amittant, signum est inter illa esse majorem distinctionem quam rationis ratiocinatae“, DM 7,2,2, s. 261.

¹⁴⁸ Je to tvrzení, které bylo přijato pařížským odsouzením v r. 1277. Viz Menn, S., „Suárez, Nominalism and Modes“, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, K. White, ed., The Catholic University Press, Washington, D.C., 1997, s. 226-256, především s. 228-229. Mennův článek je zajímavou komparací Fonsecovy a Suárezova systému, přičemž Fonsecovy *Otázky o metafyzice* Menn chápe jako bezprostřední model Suárezových DM. I Fonseca systematicky vypracovává svou teorii distinkcí, která však na rozdíl od Suáreze je „*vast and disorderly*“ (s. 256). Mezi zajímavé historické postřehy Menna ve vztahu k teorii distinkcí u Suáreze patří tvrzení, že „*In almost every case, Fonseca posits some distinction which Suárez thinks too great: either Fonseca says that A and B are formally (and more than modally) distinct, and Suárez thinks they are only modally distinct; or Fonseca says that A and B are either modally or formally distinct, and Suárez thinks they are only rationally distinct*“, s. 244. Tato skutečnost bude patrná především v určitém implicitním srovnání mezi Suárezovou a mj. Fonsecovou koncepcí společné přirozenosti. Viz §26. „Odmítnutí absolutně uvažované přirozenosti“.

jako kritérium obecně rozšířené (*communis est Doctorum*).¹⁴⁹ V rámci této otázky „vzájemné oddělitelnosti“ Suárez uvádí dvojí možné oddělení. Jednou je to separace co do reálného sjednocení, tj. oddělení dvou entit, které lze současně reálně zachovat (*in rerum natura*) bez jakéhokoli vzájemného spojení. Za druhé je to vzájemné oddělení co do existence, tj. oddělení, podle kterého jedna entita může existovat bez druhé a bez nutného spojení s něčím třetím.¹⁵⁰ Tento typ oddělení však nemůžeme chápat jako oddělení, které je možné pouze přirozenou cestou (*nihil referre quod separatio naturaliter fieri potest*). Musíme ho chápat tak, že nastává, respektive může nastat absolutní Boží mocí (*saltem de potentia absoluta*).¹⁵¹ Bůh podle našeho autora je schopen nahradit (*supplet*) nejen účinnou kauzalitu, ale také kauzalitu vnitřní. Je s to, jak vidíme na příkladu transsubstanciace, zachovat akcident bez svého subjektu. V tomto transsubstanciačním případě Bůh „dodává“ danému akcidentu kauzalitu materiální. Pokud však je schopen poskytnout jeden typ vnitřní kauzality, totiž kauzality materiální, může nahradit i druhý typ vnitřní kauzality, totiž kauzalitu formální. Tímto případem je možná od substanciální formy oddělená a samostatná existence první látky.¹⁵²

Toto kritérium, přestože je kritériem poměrně rozšířeným, není kritériem zcela univerzálním.¹⁵³ Suárez si klade tuto námitku: Jak je tomu u distinkce věcí, které nebyly separovány ani přirozeně, ani nadpřirozeně? Jak je tomu např. s formou a látkou těles lunární sféry, o kterých tvrdíme, že se podobně jako látka a forma materiálních substancí sublunární sféry reálně

¹⁴⁹ DM 7,2,2, s. 261.

¹⁵⁰ „Dico tertio: quamvis ad distinctionem realem cognoscendam, plura indicia soleant assignari, tamen duo, quae ex separatione sumuntur, videntur potissima. Unum est de separatione tantum quoad realem unionem, id est, si utrumque simul et actu possit conservari in rerum natura absque unione reali inter se. Aliud est de separatione mutua quoad existentiam, id est, quod unum possit sine alio conservari, et e converso, per se immediate, et sine ordine seu connexionem necessaria cum aliquo tertio“, DM 7,2,9, s. 264.

¹⁵¹ Viz DM 7,2,10, s. 265. Suárez v rámci těchto úvah o separabilitě entit samozřejmě pracuje s teologickými příklady. Díky víře víme, říká Suárez, že kvantita může existovat bez substance. Přestože díky víře nevíme, že substance může existovat sama bez kvantity, víme, že substance je ontologicky „vyšší“ než akcident. Proto můžeme usoudit, že zde není jen modální asymetrická separabilita kvantity od substance, ale separabilita vzájemná. Viz DM 7,2,11, s. 265.

¹⁵² „... quia causalitatem efficientem ut sic Deus potest supplere, ut omnibus est notum. Item, conservando accidens sine subjecto, supplet causalitatem non respectu compositi, sed respectu ulterius extremi, quae sola illius generis in praesente intervenire potest. Et eadem ratione posset supplere similem causalitatem formalem, si interveniret, quia non est de se minus intrinseca quam materialis ... Dices: multi putant materiam non posse conservari a Deo sine forma, licet forma possit conservari sine materia; et tamen non sequitur solum modaliter distingui. Respondetur, qui ita sentiunt, ipsi viderint quo probabili fundamento id asserunt; mihi enim illa sententia probari nunquam potuit, ut infra dicam tractando de causis“, DM 7,2,8, s. 264.

¹⁵³ Z toho důvodu také Suárez uvádí a probírá tři konkurenční znaky (*signa*) reálné distinkce: (i) Věci, které se liší reálně, mají odlišné existence; (ii) věci, o kterých se říká, že se reálně liší, vznikají a zanikají odlišným vznikem a zánikem; (iii) věci, které jsou reálné, jsou takové, že jedna se k druhé má jako vytvářející (*producing*) k vytvořenému (*productum*). Všechna tato konkurenční kritéria Suárez zamítá: První z důvodu jeho značné nejasnosti; druhé z důvodu jeho neužitečnosti; třetí označuje jako kritérium příliš úzké a speciální. Více k zamítnutí těchto kritérií viz DM 7,2, 1-20, s. 266-269.

liší, a které přesto nebyly (až doposud) nikdy a nijak separovány?¹⁵⁴ Odpověď na tuto námitku je třeba hledat v Suárezově tezi, podle které reálně odlišné věci jsou charakterizovány postačující *entitou*, která zakládá jejich vlastní schopnost (*aptitudo*) aktuálně existovat. Vztah k aktuálnímu bytí a reálná distinkce se tak bezprostředně identifikují.¹⁵⁵ Suárez přiznává, že dané kritérium není zcela jednoduše aplikovatelné a univerzální. Zdůrazňuje, že je třeba v jednotlivých případech zkoumat vlastní esenciální povahu (*ratio*) a stupně ontologické dokonalosti daných reálně odlišných entit. Suárezovo tvrzení je i odpovědí na výše uvedenou námitku: Bez obtíží věříme, že se látka a forma lunárních těles liší reálně, a to na základě obecných esenciálních pojmů (*rationes*) látky a formy.¹⁵⁶

Na základě tohoto suareziánského provázání reálné distinkce a symetrické oddělitelnosti přinejmenším absolutní mocí Boží lze konstatovat, že Suárez nezná reálnou distinkci dvou „nekonkrétních“ principů. Reálně odlišnými jsou především konkrétní věci a části – integrální (např. hlava a paže Sókrata) i fyzické (Sókratova látka a forma).

(ii) Suárezovo odlišení řádu myšlení a řádu bytí, dané odmítnutím určitého noeticko-noematického paralelismu Scotova, má za důsledek to, že pouhá distinkce pojmů neimplikuje distinkci věci.¹⁵⁷ Co se týče typů pomyslné distinkce, Suárez rozlišuje dva základní typy. Za první distinkci pomyslnou bez základu ve věci (*distinctio rationis ratiocinantis*), tj. odlišnost, jež vzniká výhradně díky naší myšlenkové aktivitě.¹⁵⁸ Jako příklad Suárez uvádí tautologic-

¹⁵⁴ „Sed difficultas hic superest, quando nulla separatio, nec naturalis, nec supernaturalis, facta est, quomodo tunc cognosci possit distinctio realis, quia tunc regulae praedictae deservire non possunt, cum tamen non re-pugnet multa distingui realiter, quae hactenus non sint aliquo ex praedictis modis separata, ut materia et forma coeli“, DM 7,2,12, s. 265.

¹⁵⁵ „Als Grund der Konvertibilität von Trennbarkeit saltem potentia absoluta Dei und Realuntercheidung führt Suárez an, dass die real unterschiedenen Dinge jeweils ihren genügenden, zu eigenem Existieren ausreichenden Seinsbestand aufweisen: der Besitz des zum Existieren ausreichenden Seins und reales Unterschiedensein werden unmittelbar identifiziert“, Hoeres, W., „Wesenheit und Individuum bei Suárez“, in *Scholastik* 32, 1962, s. 182.

¹⁵⁶ Suárez uvádí tři výjimky tohoto pravidla, podle kterého věci, které se liší reálně, mohou být separovány takovým způsobem, že i když jedna z nich je anihilována, druhá pokračuje v existenci. Těmito výjimkami jsou podle Suáreze: (a) Reálná distinkce tvorů vzhledem k Bohu. Zatímco tvorové jsou od Boha odlišní a Bůh může existovat bez nich, není tomu obráceně. Vzhledem k esenciální závislosti, kterou mají stvořená jsoucna na Bohu (nikoli stvořená jsoucna mezi sebou), nemohou bez Boha existovat; (b) druhá výjimka se týká relace a termínu, které se reálně liší. Ve skutečnosti jedno bez druhého nemůže setrvávat, a to přesto, že mezi sebou nemají reálné sjednocení. Důvodem je to, že relace jako taková *esenciálně* a *kvazi-formálně* závisí na svém termínu; (c) třetí, teologickou, výjimkou jsou pak božské osoby, které, byť reálně odlišné, nemohou být od sebe odděleny kvůli vnitřnímu a nutnému spojení, které mezi sebou mají. Viz DM 7,2, 25-27, s. 270.

¹⁵⁷ „... sola distinctio conceptuum non sufficiat ad inferendam distinctionem rei ...“, DM 7,2,28, s. 271.

¹⁵⁸ „Secundo est certum dari praeter distinctionem realem, distinctionem rationis ... una, quae non habet fundamentum in re, et dicitur rationis ratiocinantis, quia origitur solum ex negotiatione et operatione intellectus“, DM 7,1,4, s. 251.

kou výpověď typu „Petr je Petr“. Za druhé pak pomyslnou distinkci se základem ve věci (*distinctio rationis ratiocinatae*), která podle Suáreze vzniká na základě různých neadekvátních objektivních pojmů téže věci.¹⁵⁹ Jak Suárez tuto distinkci charakterizuje? Její výklad vychází z vyjasnění dvou termínů obsažených v jejím označení. Výrazem „pomyslná“ (*rationis*) Suárez rozumí to, že daná distinkce není distinkcí reálnou, tj. že není distinkcí, která by se aktuálně nacházela ve věci před „přistoupením“ rozumu, nýbrž aktuální se stává myšlenkovou operací. Výraz „se základem ve věci“ pak označuje skutečnost, že daná distinkce není zcela dílem rozumu, ale vzniká operací rozumu na základě určité příležitosti, určitého podnětu (*ex occasione*), který je poskytován věcí samou. Fundament této distinkce, o němž se říká, že je ve věci (*in re*), pak není nějakou aktuální distinkcí mezi věcmi. Pokud by tomu tak bylo, nebyl by ve věci pouze základ, ale již samotná distinkce. Základem je, jak říká Suárez, určitá „eminence“ či „konceptuálně-obsahové bohatství“ věci samotné (*eminentia ipsius rei*). Toto bohatství pak mnozí nazývají virtuální distinkcí (*virtualis distinctio*).¹⁶⁰ Tímto základem je také určitý vztah k jiným věcem reálně odlišným, díky němuž mysl na věcech „operuje“, a tak danou věc denominuje.¹⁶¹ Vedle této ontologické podmínky Suárez uvádí i podmínku neméně důležitou, podmínku psychologickou. Psychologickou fundací této distinkce, respektive určitým „základem“ ze strany poznávajícího (*ex parte cognoscentis*) je konečnost a nedokonalost lidského rozumu, který není s to vyčerpávat veškerý inteligibilní obsah daného individua jedním dokonalým a adekvátním pojmem. Z tohoto důvodu Boží intelekt tento typ pomyslné distinkce nevytváří.¹⁶²

¹⁵⁹ „*Distinctio autem rationis ratiocinatae imprimis requirit diversitatem aliquam formalem in conceptibus objectivis, in quo differt ab altera distinctione rationis ratiocinantis*“, DM 7,2,28, s. 271.

¹⁶⁰ Tuto distinkci, v rámci terminologie obvyklé ve třetí scholastice, by bylo, zdá se, lepší označit za *distinctio rationis ratiocinatae minor*, spíše než za *distinctio rationis ratiocinatae major*. Viz definice těchto distinkcí u J. Gredta: „*Distinctio virtualis duplex est: m a i o r, quae praebet fundamentum distinguendi secundum praecisionem obiectivam (perfectam), ita ut praedicatum a praedicato perfecte praescindat, quomodo gradus metaphysici inter se praescindunt; m i n o r, quae praebet fundamentum distinguendi secundum explicitum et implicitum tantum, prout conceptus entis ab inferioribus suis praescindit*“, Gredt, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Volumen II, Sumptibus Herder, Barcinone, Friburgi Brisgoviae, Romae, 1961, s. 233.

¹⁶¹ „*Alio ergo sensu distinctio rationis ratiocinatae: rationis quidem, quia actu et formaliter non est in rebus, sed per rationem fit aut excogitatur; ratiocinatae vero, quia non est omnino ex mero opere rationis, sed ex occasione, quam res ipsa praebet, circa quam mens ratiocinatur. Unde fundamentum, quod dicitur esse in re ad hanc distinctionem, non est vera et actualis distinctio inter eas res, quae sic distinguuntur; alias non fundamentum distinctionis, sed distinctio ipsa antecederet; sed esse debet vel eminentia ipsius rei, quam sic mens distinguit, quae a multis appellari solet virtualis distinctio, vel certe habitudo aliqua ad res alias vere et in re ipsa distinctas, penes quas talis distinctio excogitatur seu concipitur*“, DM 7,1,4, s. 251.

¹⁶² „*Haec autem distinctio conceptuum respectu rei; quae in se omnino una est, nunquam est, nisi ob imperfectionem ipsorum conceptuum. Quapropter intellectus divinus per se non proprie facit distinctionem rationis, quamvis comprehendat illam, quae ab intellectu finito et imperfecte concipiente fieri potest*“, DM 7,1,8, s. 252.

(iii) Důležitým momentem Suárezových úvah o různých typech distinkcí je jeho stanovisko k distinkci, která je jakousi „střední distinkcí“ mezi distinkcí reálnou a distinkcí pomyslnou se základem ve věci. Tímto typem je scotistická formální distinkce. Tato distinkce, která Scotovi poskytuje objektivní základ pro reálné pojmy, existuje mezi dvěma formalitami, které se mezi sebou liší reálně (*ex natura rei*). Nejde však o distinkci dvou reálně oddělitelných věcí, nýbrž o distinkci dvou nezávisle uchopitelných obsahů věci samotné (*ratio objectiva*). Každá z těchto formalit má svou vlastní kviditu.¹⁶³ Suárez se touto distinkcí zabývá v kontextu otázky, zda mimo reálnou a pomyslnou distinkci existuje nějaký třetí typ distinkce.¹⁶⁴ I když na danou otázku odpovídá kladně, odmítá, že by touto třetí distinkcí byla distinkce formální.

Podle Suáreze existuje dvojitá možná interpretace této distinkce. Na jedné straně ji můžeme pojímat jako distinkci aktuální ve věci samé (*in re*), která však není distinkcí mezi věcí a věcí (*inter rem et rem*), ale distinkcí menší, nicméně stále reálnou (*ex natura rei*). Na straně druhé Suárez přiznává, že řada autorů ji vykládá jako pouze tzv. distinkci fundamentální, respektive virtuální. V tomto slova smyslu se formální distinkce neliší od distinkce pomyslné se základem ve věci. Suárez, aniž by se chtěl více věnovat historickým peripetiím scotistické interpretace formální distinkce, uvádí, že většina scotistů i jiných interpretů tuto distinkci chápala jako aktuální distinkci *ex natura rei*.¹⁶⁵

Suárez popírá, že by tvrzení o existenci realisticky interpretované formální distinkci mělo jakoukoli argumentační oporu v textech Aristotela („*nullum firmum pro hac sententia argumentum desumi potest*“).¹⁶⁶ Vedle možné „autoritativní“ opory zmiňuje Suárez i možné zdůvodnění rozumové. Podle tohoto zdůvodnění platí, že cokoli se nachází mimo esenciální definici věci, je od ní něčím reálně odlišným. Avšak platí, že mnohé, jež se nachází mimo esenci věci, není něčím, co by se od esence lišilo jako věc od věci. Proto platí, že je třeba ve věci samé předpokládat distinkci, která je menší než distinkce dvou věcí.¹⁶⁷ Suárez tento ar-

¹⁶³ Wolter, A. B., *op. cit.*, 1946, s. 21-24.

¹⁶⁴ Samotný termín „formální distinkce“ Suárez pokládá za termín sám o sobě víceznačný. Vedle aplikace na formální obsahy (*rationes*), které jsou koncipovány naší myslí a spadají tak pod distinkci pomyslnou, formální distinkce často označuje i reálně odlišné věci, které se mezi sebou liší esenciálně a specificky. Jsou to věci, které mají odlišné formální jednoty a liší se tak formálně: „*Immo et individua ejusdem speciei, quatenus distinctas habent unitates formales individuales, ut supra diximus, dici possunt formaliter distinguí*“, DM 7,1,16, s. 255.

¹⁶⁵ „*Nam aliqui existimant, distinctionem formalem apud Scotum non esse aliam a distinctione rationis ratiocinatae, eo sensu et modo quo a nobis declarata est ... Nihilominus tamen alii Scoti discipuli intelligunt, eum esse locutum de distinctione vera et actuali, quae in re sit ante intellectum ...*“, DM 7,1,13, s. 254.

¹⁶⁶ DM 7,1,14, s. 254.

¹⁶⁷ „*Ratione solet potissimum haec sententia suaderi; nam, quidquid est extra definitionem essentialem rei, est aliquo modo in re distinctum ab illa; sed multa sunt extra essentiam rei, quae non sunt res distinctae ab ipsa re; ergo datur distinctio in re minor distinctione reali. Vel aliter, quae distinguuntur definitione et conceptu objecti-*

gument odmítá. Je přesvědčen, že upadá do argumentační chyby zvané *petitio principii*. Esence věci se nedefinuje, pokud je ve věci, ale spíše nakolik je *námi* koncipována objektivním pojmem. Přestože definice vymezuje člověka jako takového, je esence ve věci veskrze individuální. Neplatí tedy to, co říkají scotisté, že vše, co se nachází mimo esenci, se liší z hlediska samotné věci aktuálně od toho, co náleží k esenci. Esence, nakolik je ve věci, není ničím jiným než samotnou entitou věci. Pokud se předpokládá, že ve věci samé se nachází něco, co je odlišné od esence, co však není odlišnou věcí, předpokládá se to, co se má dokázat.¹⁶⁸

(iv) Zatímco Suárez nepřijímá formální distinkci jako distinkci „střední“, odmítá zároveň tvrzení, že by reálná a pomyslná odlišnost ve svých dvou verzích vyčerpávaly všechny možné typy distinkcí. Je přesvědčen, že mimo „kvazi-substanciální“ entity se u stvořených jsoucen nacházejí i tzv. reálné mody. Ty jako něco pozitivního modifikují entity tím, co se nachází mimo jejich esenci. Zavedení modů do své ontologie ospravedlňuje náš autor pomocí příkladů. Tyto příklady však, nutno přiznat, vycházejí do značné míry z předpokladu výše zmíněné reifikace formy a látky i samotných akcidentů. Vedle této motivace související s danými typy reifikace je pro Suáreze důležitá i motivace anti-nominalistická. Ta je patrná především v druhém svazku *Disputaci* (DM 28-54), v němž celou řadu akcidentů Suárez vykládá „modálně“, a nikoli způsobem reduktivním či eliminativním.¹⁶⁹

Jako příklady Suárez uvádí modus aktuální inherence nebo modus substanciálního sjednocení. Zatímco modus aktuální inherence přistupuje k akcidentu, např. k akcidentu kvantity, pokud daný akcident aktuálně inheruje v substanci, substanciální unifikační modus je tím, co spojuje látku a formu v jedno materiální kompozitum. Akcidentální i substanciální modus modifikují dané entity (akcidenty, látku, formu), aniž by vstupovaly do jejich esence. Na základě těchto příkladů je patrné, že Suárez modům primárně nerozumí v obecném a širokém slova smyslu, tj. jako jakési determinaci, která je přiřazena věci, respektive jako determi-

vo, distinguuntur ex natura rei, et ante intellectum; sed multa distinguuntur ut res a re; ergo. His et similibus rationibus utuntur Scotistae, quia his fere modis videtur Scotus distinctionem formalem declarare“, DM 7,1,15, s. 255.

¹⁶⁸ „*Tamen si quis recte consideret, vel in eis petitur principium, vel sumitur distinctio formalis pro distinctione rationis ratiocinatae per conceptus inadaequatos, quae virtualiter tantum seu fundamentaliter dici potest esse ex natura rei. Probatum seu declaratur quod dicimus, quia essentia rei non definitur a nobis semper prout in re est, sed prout a nobis concipitur; sic enim definimus essentiam hominis ut communem, cum in re non sit nisi singularis; et hoc modo loquendo de essentia, falsum est, quidquid est extra essentiam rei distingui a parte rei actualiter ab eo quod est essentia ... nam si loquantur de essentia prout est in re, haec nihil aliud est quam ipsa rei entitas, et ideo cum supponitur esse in re aliquid distinctum ab essentia, quod non sit res distincta, id supponitur quod probandum est*“, DM 7,1,15, s. 255.

¹⁶⁹ K modům jako prostředku argumentace proti nominalismu viz Menn, S., *op. cit.*, 1997.

nujícímu principu (podobně jako diference *rozumový* je determinujícím principem rodu *živých*). Modus definuje následujícím způsobem: To, co afikuje nějakou věc, co determinuje její status a povahu existence, a to aniž by jí přidávalo nějakou novou entitu, ale pouze modifikuje stávající.¹⁷⁰ Novou entitu tato inherence přidávat nemůže, protože pokud by ji přidávala, sama by vyžadovala další modus, kterým by musela být sjednocena, čímž bychom upadli do nekonečného regrese. Jako nová entita by totiž mohla být stvořena Bohem a Bůh by ji mohl uchovávat v její samostatné existenci. Z toho důvodu bychom opět mohli rozlišit věc a její inhereční modus a takto *in infinitum*. Musíme proto říci, že aktuální inherence či aktuální sjednocení látky a formy nepřináší nějakou novou entitu, a proto reálné mody nemohou být samostatně zachovány, a to ani Boží potenci.¹⁷¹

Vedle *aposteriorního* či induktivního důvodu pro zavedení modů a modální distinkce uvádí Suárez již výše uvedený důvod *apriorní*. Ten vychází z nedokonalosti tvorů. Nedokonalostí Suárez chápe jejich závislost, složenost, pohyblivost a proměnlivost. Z toho důvodu tato konečná, složená a nedokonalá jsoucna vyžadují sama v sobě doplnění něčím, co však nemůže mít charakter věci (*res*), avšak současně nemůže být ničím (*nihil*).¹⁷² Požadovaná entita musí být jsoucnem v širokém slova smyslu, které, aby mohlo existovat, musí být nutně připojeno k něčemu dalšímu, podobně jako sezení (*sessio*) je připojeno k sedícímu, sjednocení k

¹⁷⁰ „*Ut autem assertio probetur et explicetur, suppono in rebus creatis, praeter entitates earum, quasi substantiales, vel radicales (ut ita dicam), inveniri quosdam modos reales, qui et sunt aliquid positivum, et afficiunt ipsas entitates per se ipsos, dando illis aliquid, quod est extra essentiam totam, ut individua, et existentem in rerum natura. Hoc patet inductione; nam, verbi gratia, in quantitate, quae est in substantia, duo considerari possunt: unum est, entitas ipsius quantitatis; aliud est unio seu actualis inhaerentia eiusdem quantitatis cum substantia ... Secundum, id est, inhaerentiam, appellamus modum quantitatis, non quidem illa generali significatione, quia omnis qualitas solet modus substantiae appellari, ut ait D. Thomas, 1. 2, q. 49, art. 2. Neque etiam illa generali loquendi ratione, qua omne contrahens vel determinans solet appellari modus contracti; sic enim rationale dici potest modus animalis, et specialiter solet haec vox applicari ad illos modos, quibus determinatur ens vel accidens ad genera generalissima. Neque etiam sumitur haec vox in illa generalitate, qua modus dici solet omnis determinatio, vel limitatio prefixa unicuique rei finitae juxta mensurae ejus ... Sed ab hac generali ratione modi recedendo, et applicando illam ad rem praesentem, appellatur inhaerentia quantitatis modus ejus, quia est aliquid illam afficiens, et quasi ultimo determinans statum, et rationem existendi ejus, non tamen addit illi propriam entitatem novam, sed solum modificat praeexistentem*“, DM 7,1,17, s. 255-256.

¹⁷¹ „*Nam quod novam entitatem propriam non afferat, vix potest in dubitationem venire, quia si esset nova omnino entitas, non posset esse actualis unio inter quantitatem et subjectum, sed ipsa potius indigeret, quo subjecto uniretur et quantitati, sicut quantitas ipsa indiget inhaerentia, qua subjecto uniatur. Quod si inhaerentia non indiget alia unione vel inhaerentia qua uniatur vel inhaereat, ideo est quia ipsa per se non affert propriam entitatem, quae inhaereat et uniatur, sed est tantum quidam modus, qui per se est ratio unionis et inhaerentiae. Cujus signum etiam est, quia haec inhaerentia habet talem modum essendi, ut per nullam potentiam esse possit, nisi actu conjuncta ei formae, cujus est inhaerentia ... Igitur dantur in entitatibus creatis modi aliqui afficientes ipsas, quorum ratio in hoc videtur consistere, quod ipsi per se non sufficiunt constituere ens seu entitatem in rerum natura, sed intrinsece postulant ut actu afficiant entitatem aliquam, sine qua esse nullo modo possint*“, DM 7,1,18, s. 256.

¹⁷² Viz pozn. 139.

věcem sjednoceným apod.¹⁷³ Z této ontologické nesamostatnosti tedy vyplývá samotné kritérium modální distinkce, jímž je *nevizájemná oddělitelnost* neboli *asymetrická oddělitelnost* daných protikladů (*extrema*). Můžeme tedy říci, že modální entita, na rozdíl od věci (*res*), jejímž je modem, nemůže existovat samostatně. Tímto způsobem se k sobě mají např. místní pohyb a to, co se pohybuje, sezení a sedící, činnost a její termín apod.¹⁷⁴ Podobně jako v případě vzájemné oddělitelnosti i zde Suárez míní nevizájemnou oddělitelnost ve vztahu k absolutní Boží potenci (*in ordine ad potentiam Dei absolutam*).¹⁷⁵

§9. „Modální“ explikace jsoucna

Po této odbočce se můžeme vrátit k otázce, která uzavírá druhou disputaci, která se věnuje pojmu jsoucna. Touto otázkou je popis „mechanismu“ kontrakce objektivního analogického pojmu jsoucna. Pojmu, jenž je kontrahován na své podřazené přirozenosti způsobem asymetricko-analogickým, totiž podle schématu „dříve-později“ (*prior-posterior*). Tímto způsobem kontrakce se zabývá Suárez v šesté sekci DM 2.¹⁷⁶

Na začátku šesté sekce Suárez odmítá tři konkurenční názory, které se k tomuto problému vyjadřují. Podle prvního názoru, který vychází z předpokladu neexistence precizovaného a abstrahovaného pojmu jsoucna, není třeba uvedenou kontrakci vůbec uvažovat. Neexistuje totiž možnost, jak daný proces determinace vůbec koncipovat. Daná determinace by mohla totiž postupovat buď prostřednictvím nejsoucna, nebo prostřednictvím nějakého jsoucna. Ani jedna možnost však nepřipadá v úvahu. Zatímco první možnost je čistou absurditou, druhá vede k nekonečnému regresu. Tento nekonečný regres je dán nutností předpokládat danou determinaci v „kontrahujícím jsoucnu“. Takto determinovaný stav by však bylo třeba

¹⁷³ „... quod semper esse debet affixus alteri, cui per se immediate unitur sine medio alio modo, ut sessio sedenti, unio rebus unitis, et sic de aliis ...“, DM 7,1,19, s. 257.

¹⁷⁴ „... separatio unius ab alio, quae solum est non mutua (ut vulgo appellatur), id est, in qua unum extremum potest manere sine alio, non tamen e converso, est sufficiens argumentum distinctionis modalis ... eam re, quae potest manere destructo alio extremo, habere per se suam realitatem independentem intrinsece et entitative, seu essentialiter ab illo extremo, quod destrui potest, ipsa manente ... hoc est intrinsecum, ut diximus, entitati modalis, ut per se manere non possit, nec separari actu ab eo cuius est modus ... nam ita comparatur motus localis ad mobile, sessio ad sedentem, actio ad terminum ...“, DM 7,2,6, s. 263.

¹⁷⁵ „... aliud esse loqui de inseparabilitate naturali, aliud in ordine ad potentiam Dei absolutam. Nam ex priori sola non potest sufficiens argumentum sumi indistinctionis realis propriissime et in rigore sumptae ...“, DM 7,2,7, s. 263.

¹⁷⁶ *Quomodo ens in quantum ens ad inferiora contrahitur seu determinetur*, viz DM 2,6, s. 98-102.

dále vysvětlit. Takto bychom byli nuceni postupovat až do nekonečna.¹⁷⁷ Je třeba říci, že Suárez s tímto názorem souhlasí pouze do určité míry, totiž ve vztahu k abstrakci co do věci (*secundum rem*). Tvzení však není platné v kontextu naší mentální koncepce (*secundum rationem tantum*).¹⁷⁸

Podle druhého mínění je pojem jsoucna precizován nejen co do rozumu (*secundum rationem tantum*), ale také reálně (*ex natura rei*), a to takovým způsobem, že je kontrahován a determinován něčím, co vnitřně není jsoucno. Toto mínění Suárez odmítá ze dvou důvodů: (i) kvůli reálné precizi založené ve formální distinkci *ex natura rei* a (ii) kvůli reálným a pozitivním modům nebo diferencím, které nejsou v esenciálním slova smyslu jsoucný.¹⁷⁹

Podle třetího mínění může být jsoucno na podřazené přirozenosti kontrahováno prostřednictvím pozitivních a reálných modů. Tuto tezi můžeme podle Suáreze chápat dvojím způsobem: Za prvé, tato determinace je kontrakcí na způsob kompozice ze jsoucna a nějakého (např. substantiálního) modu, z nichž se jako ze svých metafyzických částí daná entita (substance) skládá. Tato kompozice není typem kompozice z rodu a difference pouze proto, že jsoucno je zahrnuto v samotném modu, nikoli však modus ve jsoucnu. Podle této teze se pojmy nejvyšších rodů jsoucnen nebo diferencí nazývají naprosto jednoduché nikoli proto, že by nebyly analyzovatelné na dva pojmy (to náleží pouze samotnému jsoucnu), ale protože nejsou „rozpuštělné“ na dva pojmy, které se vzájemně vylučují. Ačkoli jsoucno je zahrnuto v modu *perseity*, modus *perseity* není zahrnut ve jsoucnu.¹⁸⁰

¹⁷⁷ „... alii negando conceptum entis praecisum et abstractum, ut nulla sit necessaria ejus contractio vel determinatio, quia haec nullo convenienti modo intelligi potest; quia nec fieri potest per non ens, ut ostensum est sectione precedente, neque etiam per aliquod ens, alioqui in illo ente supponetur jam facta determinatio, et procedetur in infinitum“, DM 2,6,1, s. 98-99.

¹⁷⁸ „Sed haec sententia, si intelligatur de abstractione secundum rem, seu fundatam in distinctione aliqua ex natura rei, vera est, et quoad hoc satisfacit; si vero intelligatur de abstractione secundum rationem tantum, non est vera, ut ostendimus, et ideo etiam secundum rationem explicare oportet quomodo haec contractio seu determinatio fiat“, DM 2,6,1, s. 99.

¹⁷⁹ „Alii ergo ita praescindunt, et abstrahunt conceptum entis, ut contrahi et determinari existiment per aliquid quod intrinsece non sit ens, quomodo philosophatur Scotus, qui non solum secundum rationem, sed etiam ex natura rei hujusmodi praecisionem excogitavit; tamen in duobus deceptus est, ut probavi: primo, ponendo talem modum abstractionis et praecisionis realis; secundo, supposita illa, fingendo modos seu differentias positivas reales, quae entia non sint“, DM 2,6,1, s. 99.

¹⁸⁰ „Tertia ergo sententia admittit contractionem seu determinationem entis ad inferiora per modos positivos et reales; haec autem determinatio dupliciter explicari potest. Primo, ut sit per modum compositionis ex ente et aliquo modo, ex quibus, tanquam ex partibus metaphysicis, conceptus substantiae, verbi gratia, componitur, et in eosdem est resolubilis; quae compositio non est genere et differentia, solum quia ens includitur in ipso modo; in his enim compositionibus, quae tantum sunt per rationem, non reputatur inconueniens quod determinabile, quando transcendens est, includatur in conceptu determinantis. Et hac ratione aiunt conceptus substantiae, et aliorum supremorum generum vel differentiarum, vocari simpliciter simplices, non quia non sunt resolubiles in duos conceptus, hoc enim est proprium solius entis, sed quia non sunt resolubiles in duos conceptus mutuo prae-

Vůči této koncepci Suárez namítá následující: Pokud se v modu *perseity* vyskytuje jak modus *per se*, tak jsoucno, nenachází se v něm již to, co se nachází v pojmu substance? Pokud by tomu tak bylo, nedocházelo by k žádné redukci (*resolutio*). Na tuto námitku lze odpovědět, že jsoucno se nachází v daném modu a v substanci odlišně. Zatímco v modu se vyskytuje jakožto v něčem neúplném, v substanci se nachází jako ve jsoucnu úplném a dokonalém. Zatímco substance obsahuje modus substanciality jako svou část, která ji metafyzicky konstituuje, daný modus není částí sebe, ale spíše je tím, čím (*quo*) se substance konstituuje. A právě v tomto slova smyslu dochází k „rozpuštění“ (*resolutio*) substance na jsoucno a modus *perseity*.

Takto však ona determinace podle Suáreze upadá do nekonečného regresu. Je-li jsoucno kontrahováno na substanci prostřednictvím *reálného* modu *perseity*, bude třeba v tomto modu rozlišovat zase složku jsoucna a složku dalšího neznámého modu. V tomto neznámém modu však bude třeba provést totéž, a to *ad infinitum*. V případě formální distinkce (*ex natura rei*) bude tento regres nežádoucí (půjde o *regresus vitiosus*). Totéž platí i v případě pouze pomyslné distinkce, protože i mysl se hrozí nekonečného regresu (*mens statim abhorret processum in infinitum*).

Suárez nesouhlasí ani s druhou možností, podle níž modus *per se* již dále analyzovatelný není, nýbrž je něčím, co se samo sebou odlišuje od jakéhokoli úplného nebo neúplného jsoucna. Podobně jako v případě fyzických věcí je forma tím, co samo o sobě rozlišuje jedno kompozitum od jiného. I když toto mínění se podle Suáreze vyhýbá výše zmíněnému regresu a Suárez sám ho označuje za pravděpodobné, tvrdí, že není přesně formulováno a nemá postačující explanační sílu.¹⁸¹

scindentes, quia unus necessario debet in alio includi, scilicet, ens in modo, quamvis e converso modus in ente actualiter non includatur“, DM 2,6,3, s. 99.

¹⁸¹ „*Quod si objicias, quia repugnat fieri talem resolutionem in duos conceptus, et alterum in altero includi, nam si in conceptu modi per se includitur ens et ipsum per se, ergo in eo includitur totum id quod in conceptu substantiae; ergo nulla facta est resolutio. Responderi potest, includi quidem ens in modo per se, aliter vero quam in substantia, nam in substantia includitur ut in completo et perfecto ente; in modo vero solum ut incompleto. Item substantia includit modum per se ut partem metaphysicam formaliter constituentem ipsam, atque illa est totum constitui ex ente et modo; modus autem per se includit seipsam, seu potius est ipsemet, non ut pars sui, sed ut id quo constituitur substantia; et hac ratione vera fit resolutio substantiae in ens, et per se*“, DM 2,6,4, s. 99-100. „*Quod si ulterius urgeatur difficultas supra tacta de contractione seu determinatione entis ad ipsum modum per se, per quid fiat, aut quomodo non procedatur in infinitum, duplex est modus respondendi. Prior est determinari ens ad per se per alium modum, ita ut modus per se resolubilis sit in duos conceptus, scilicet in conceptum entis, et alterius modi innominati, ratione tamen distincti ab ipso per se minusque perfecti, nam eadem ratio, quae probat substantiam ipsam esse sic resolubilem, probare etiam videtur de modo per se, nam in eo est ratio entis modificata, et aliter quam in substantia, et aliter etiam quam in modo accidentis; ergo potest ibi ratione distingui ratio entis quae modificatur, et ratio illam modificans, ratione distincta ab illa qua modificatur ad substantiam, ut modificatio ipsa diversae rationis sit. Juxta hanc vero sententiam consequenter dicendum est,*

Na pozadí této kritiky konkurenčních koncepcí a v návaznosti na Suárezův výrok „*jsoucnou nevyovídá určitou přirozenost, ale intimně všechny přirozenosti transcenduje*“¹⁸² je třeba říci, že pojem substance, popř. pojem akcidentu, podle Suáreze jakožto jednoduchý pojem vylučuje každou možnou reálnou kompozici ze jsoucna jako takového (*ut sic*) a reálného modu *perseity*, či *inaleyty*. Determinaci není možné chápat jako rozdělení pojmu na dva prvky: Vymezuující a vymežitelný. Transkategorální determinaci nemůžeme rozumět na způsob schématu potence-akt či látka-forma. Tento proces je třeba chápat spíše na způsob „konfundující“ precize celku (*praecisio per confusionem conceptum*). Opačný proces je pak analogicky spíše určitou kontrakcí na způsob výslovnějšího uchopení nějakého jsoucna (*contractio per expressiorem conceptum, vel per majorem expressionem*). Tento proces probíhá způsobem „zvýslovňování“ něčeho, co je pouze konfúzní.¹⁸³ Tento způsob kontrakce můžeme s R. Darge nazvat modální explikací na způsob „vnitřního přidání“ (jiní autoři hovoří o „konceptuálním zaměření“).¹⁸⁴ Na obou stranách transcendentální analýzy tak stojí jednoduché pojmy, u nichž nelze říci, že by nižší pojem obsahoval vyšší na způsob nějakého složení ve věci samé.

illum etiam alium modum esse resolubilem in alios similes duos conceptus, et consequenter ita posse in infinitum procedi, quia non est major ratio sistendi in uno quam in alio. Hoc autem esset magnum inconueniens, si ponerentur isti conceptus ex natura rei distincti, quia oporteret fingere in substantia infinitos modos ex natura rei distinctos et in perfectione inaequales ... haec enim et similia reuera sunt absurda. At vero si asseratur solum esse inter haec distinctionem rationis, et omnem hanc resolutionem et compositionem esse per praecisionem, et denominationem intellectus, non videtur magnum inconueniens totum hoc admittere; nam intellectus potest infinitis modis res inter se conferre aut praescindere et abstrahere ... Sed nihilominus haec responsio non est probanda, etiam in hac sententia; quia mens statim abhorret processum in infinitum ...“, DM 2,6,5, s. 100; „*Secunda ergo responsio esse potest modum per se non esse ulterius resolubiles in duos conceptus, sed seipsi distinguere a quolibet alio completo vel incompleto ente ... Sic ergo modus per se (et idem est de caeteris) contrahi ens ad substantiam, quam constitui et distinguit ab aliis, simulque se ipsum ab aliis etiam separat, et per sese determinat ens ad seipsam; et sic cessat processus in infinitum. Haec responsio est probabilis, tamen non est satis consequenter dicta, nec rem satis declarat, ut ex dicendis in sequente sententia patebit“*, DM 2,6,6, s. 100.

¹⁸² „... ens ... non dicit determinatam naturam, sed intime transcendit omnia ...“*“*, DM 2,4,14, s. 92.

¹⁸³ „*Quarta igitur opinio, et quae mihi probatur est, hanc contractionem seu determinationem conceptus objectivi entis ad inferiora non esse intelligendam per modum compositionis, sed solum per modum expressioris conceptionis alicujus entis contenti sub ente, ita ut uterque conceptus, tam entis quam substantiae, verbi gratia, simplex sit, et irresolubilis in duos conceptus, solumque differant, quia unus est magis determinatus quam alius. Quod in ordine ad conceptus formales recte explicatur; differunt enim solum quia per unum expressius concipitur res, prout est in se, quam per alium, quo solum confuse concipitur, et praecise secundum aliquam convenientiam cum aliis rebus; hoc autem totum fieri potest sine propria compositionem per solam cognitionem confusam vel distinctam, praecisam vel determinatam“*, DM 2,6,7, s. 100-101.

¹⁸⁴ „*Ihrzufolge geschieht die Determination der ratio entis zu bestimmteren Begriffen hin in der Weise einer 'inneren Hinzufügung' 'Seiendes' - als modale Explikation“*, viz Darge, R., *Suárez' transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, 2004, s. 98. Co se týče pojmu „konceptuálního zaměření“ viz Perreira, J., „*The Existential Integralism of Suarez: Reevaluation of Gilson's Allegation of Suarezian Essentialism*“, in *Gregorianum* 85, 2004, s. 660-688, především s. 667.

§10. „Ratio entis“ neboli „essentia realis“

Vedle formálních charakteristik se Suárez v DM 2 zabývá také obsahovou stránkou pojmu jsoucna. Zodpovězení otázky po obsahu „reálného jsoucna“ nám umožní lépe charakterizovat samotný předmět Suárezovy metafyziky, a tím i povahu jeho metafyziky jako takové.

V této kapitole budeme postupovat následujícím způsobem: (A) Stručně objasníme základní terminologii užitou Suárezem při výkladu toho, co je tímto *ens reale*, čímž *eo ipso* představíme význam a základní charakteristiky toho, co Suárez nazývá reálnou esencí (*essentia realis*); (B) představíme čtyři různé interpretace toho, co Suárez touto reálnou esencí míní, přičemž se přikloníme k poslední, kterou označíme, v protikladu k běžnému jazykovému interpretačnímu úzu, za interpretaci „existenciální“.

(A) Druhou sekci DM 2 Suárez začíná rozlišením pojmu jsoucna. V jednom slova smyslu jsoucno můžeme chápat ve smyslu participiálním, v jiném ve smyslu nominálním. Jsoucno-participium označuje vykonávaný akt existování (*actus essendi ut exercitum*), podobně jako např. latinský výraz „*studens*“ označuje subjekt vykonávající určitý akt, totiž akt studování. Jsoucno-jméno označuje esenci bez toho, že by vykonávala aktuální existenci, podobně jako výraz „*studens*“ označuje studenta, aniž by právě studoval. Právě jsoucno v druhém slova smyslu se dělí na deset kategorií.¹⁸⁵ Zatímco *ens participialiter sumptum* označuje to, co existuje aktuálně, určité nejasnosti se objevují v případě jsoucna, které se bere nominálně (*ens nominaliter sumptum*). Suárez tvrdí, že pojem takto uvažovaného jsoucna spočívá v určitém vlastnění reálné esence, tj. ve vlastnictví takové esence, která není něčím fiktivním, ale která je něčím, co je s to reálně existovat.¹⁸⁶

Reálnou esenci (*essentia realis*) neboli jsoucno nominálně brané Suárez charakterizuje dvojím způsobem. Na jedné straně předkládá sémantiku výrazu „*essentia*“; na druhé straně

¹⁸⁵ „... utendum nobis est usitata distinctione entis ... *Ens ergo, ut dictum est, interdum sumitur ut participium verbi sum, et ut sic significat actum essendi, ut exercitum, estque idem quod existens actu; interdum vero sumitur ut nomen significans de formali essentiam ejus rei, quae habet vel potest habere esse, et potest dici significare ipsum esse, non ut exercitum actu, sed in potentia vel aptitudine, sicut vivens, ut est participium* [ve Vivèsově vydání je na tomto místě nesprávně uvedeno slovo „*principium*“ - podle smyslu zde má být evidentně *participium*, D. H.] *significat actualem usum vitae, ut vero est nomen, significat solum id quod habet naturam, quae potest esse vitalis operationis principium*“, DM 2,4,3, s. 88.

¹⁸⁶ „*Dicendum est enim primo, sumpto ente in actu, prout est significatum illius vocis in vi participii sumptae, rationem ejus consistere in hoc, quod sit aliquid actu existens, seu habens realem actum essendi, seu habens realitatem actualem, quae a potentiali distinguitur, quod est actu nihil*“, DM 2,4,4, s. 89.

vykládá, v čem spočívá význam onoho „*realis*“. Pojem esence vykládá trojím, můžeme říci klasickým, způsobem:¹⁸⁷ Za prvé říká, že esence jako *přirozenost* (*natura*) je principem činnosti dané věci. Za druhé je esence tím, co se explikuje definicí. V tomto slova smyslu se pak esence nazývá „*costí*“ (*quidditas*), protože je tím, co je odpovědí na otázku „Co věc je?“. Za třetí se pak esencí označuje to, co se poznává prvotně prostřednictvím aktu bytí v každé věci.¹⁸⁸

Výraz „reálný“ pak vykládá dvojím způsobem: Na jedné straně negativně (*per negationem*), na druhé pozitivně (*per affirmationem*). Negativně lze říci, že reálná esence je takovou esencí, která není o sobě rozporná. Takto je něčím, co není vytvořeno pouze rozumem. Pozitivně se pak něco může nazývat reálnou esencí dvojím způsobem: A posteriorně a apriorně. Pozitivně *aposteriori* se reálnou esencí nazývá taková esence, která je principem činnosti, a to v rodu příčiny účinné, formální i materiální. Pozitivně *apriori* je reálná esence takovou esencí, která může být Bohem produkována co do svého aktuálního bytí. Reálná esence je pro Suáreze taková esence, která má schopnost aktuálně existovat.¹⁸⁹ Právě reálná esence je tím, co vytváří předmět Suárezovy metafyziky, protože je tím, co jako předmět vědy abstrahuje od kontingentní aktuální existence.¹⁹⁰

Jsoucno, které je chápáno dvojím způsobem, jednou participiálně, po druhé nominálně, neoznačuje dvojí pojem jsoucna, který by dělil nějaký pojem vyšší a společný. Tento dvojí způsob označuje totéž jsoucno, které se jednou koncipuje více precizovaně, po druhé méně.

¹⁸⁷ Říkáme-li klasickým, míníme tím Suárezovu návaznost na Tomášovo pojetí. Viz Akvinský, T., *De ente et essentia*, in *Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, S. Sousedík, ed. a přel., Křesťanská Akademie, Praha, 1992, s. 68-72.

¹⁸⁸ „*Primo modo dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum et radicales, ac intimum principium omnium actionum ac proprietatum, quae rei conveniunt, et sub hac ratione dicitur natura uniuscujusque rei ... Secundo autem modo dicimus essentiam rei esse, quae per definitionem explicatur ... et hoc modo etiam vocatur essentia quidditas in ordine ad locutiones nostras, quia est id, per quod respondemus ad quaestionem, quid sit res. Ac denique appellatur essentia, quia est id, quod per actum essendi primo esse intelligitur in unaquaque re*“, DM 2,4,6, s. 89.

¹⁸⁹ „*Quid autem sit essentiam esse realem, possumus aut per negationem, aut per affirmationem exponere. Priori modo dicimus essentiam realem esse, quae in sese nullam involvit repugnantiam, neque est mera conficta per intellectum. Posteriori autem modo explicari potest, vel a posteriori, per hoc quod sit principium vel radix realium operationum, vel effectum, sive sit in genere causae efficientis, sive formalis, sive materialis; sic enim nulla est essentia realis quae non possit habere aliquem effectum vel proprietatem realem. A priori vero potest explicari per causam extrinsecam (quamvis hoc non simpliciter de essentia, sed de essentia creata verum habeat) et sic dicimus essentiam esse realem, quae a Deo realiter produci potest, et constitui in esse entis actualis ... unde solum dicere possumus, essentiam realem, eam esse quae ex se apta est esse, seu realiter existere*“, DM 2,4,7, s. 89-90.

¹⁹⁰ K tomu, že existence daného předmětu není pro vědu a její dokazování nutná viz DM 1,4,10: „*Scientiae autem, per se loquendo, non supponunt suum objectum actum existere; hoc enim, ut argumentum factum probat, accidentarium est ad rationem scientiae; illam excipio, quae est de Deo, cujus esse est de quidditate ejus: in aliis vero rebus, ad scientiam et demonstrationem non est necessaria existentia earum ...*“, DM 1,4,10, s. 28.

Jsoucno nominálně brané, zdůrazňuje Suárez, od aktuální existence *pouze odhlíží*, ale *nevylučuje ji*. Jsoucno participiálně brané pak označuje samotné reálné jsoucno s aktuální existencí. Označuje ho tedy více kontrahovaně (*magis contractum*).¹⁹¹

(B) Suárezova identifikace reálné esence s tím „co je s to aktuálně existovat“ vyvolala od dob Gilsonových určitou polemiku týkající se možnosti různého zhodnocení předmětu Suárezovy metafyziky, a tedy i jeho metafyziky samotné. V poslední době tuto diskusi přehledným způsobem shrnul R. Darge, který uvádí čtyři možné interpretace výrazu „reálná esence“:¹⁹² (i) Podle první je třeba Suárezovu metafyziku a její předmět interpretovat „logicisticky“. Podle této koncepce je předmětem Suárezovy metafyziky logická posibilitie (*possibile logicum*). Suárezova metafyzika je tak vědou o možných jsoucnech (*scientia possibilium*); (ii) podle interpretace druhé označuje jsoucno nominálně brané určitý aspekt *aktuálně existující věci*. Podle této interpretace pak do předmětu suareziánské metafyziky spadají *pouze* aktuální jsoucna; (iii) podle třetího výkladu jsoucno-jméno zahrnuje rovnoměrně jak jsoucno aktuální, tak jsoucno možné; (iv) podle čtvrté je předmětem ve vlastním slova smyslu aktuální jsoucno, nikoli jsoucno možné. Odhlédnutí od existence pak má význam především metodologický. Umožňuje aprioristický průběh vědeckého důkazního procesu. V následujícím představíme některé argumenty pro první tři nastíněné interpretace, které vzápětí podrobíme kritice. V závěru představíme interpretaci poslední, kterou považujeme za správnou.

(i) Podle některých autorů je třeba objektivní pojem jsoucna jako jsoucna nominálně braného chápat jednoznačně a „logicisticky“, totiž jako to, co je nerozporné.¹⁹³ Tato interpretace se

¹⁹¹ „Respondentur, *ens secundum illam duplicem acceptionem non significare duplicem rationem entis, dividendum aliquam communem rationem, seu conceptum communem, sed significare conceptum entis, magis vel minus praecisum: ens enim in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam, seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo; ens vero ut participium est, significat ipsum ens reale, seu habens essentiam realem cum existentia actuali, et ita significat illud magis contractum*“, DM 2,4,9, s. 90.

¹⁹² Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 31-62.

¹⁹³ „Le hors-néant qui suffit à stabiliser l'objet de la métaphysique générale n'a pas même besoin d'en appeler à une effectuation à venir, ne requiert aucune référence - même implicite - à la sphère de l'existence“, Courtine, J. F., *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, 1990, s. 287; dále „the common denominator of being ... and the object of metaphysics is simple non-repugnance or non-selfcontradiction ...“, Doyle, J. P., „Heidegger and the Scholastic Metaphysics“, in *The Modern Schoolman* 49, 1979, s. 206; podobně Elizabeth Rompe, která vychází z Gilsonovy interpretace, říká, že jsoucno je pro Suáreze „eine logische Übergattung“ a jeho metafyzika „die Wissenschaft von den Bedingungen des Wesenheitens“. Viz Rompe, E. M., *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn, 1968, s. 134, 139.

opírá o zjevné neporozumění tomu, co jsme uvedli výše v souvislosti s charakteristikami „reálné esence“. Vyjasnění této určité konfúze se ukazuje jako naléhavé na pozadí, domníváme se, nesprávné interpretace nominálně braného jsoucna, kterou podává E. Gilson.¹⁹⁴

Ve své kritické interpretaci Suárezovy čtvrté sekce DM 2 a především DM 31 týkající se povahy distinkce mezi esencí a existencí Gilson správně označuje jsoucno nominálně brané jako reálnou esenci, jež odhlíží od aktuální existence, kterou však ani nevylučuje, ani nepopírá. Pouze ji nechává mimo svůj zřetel. Naproti tomu jsoucno aktuální pak, jak Gilson správně podotýká, označuje *totéž* reálné jsoucno, které je pouze více zúžené a determinované. K této správné reprodukci však přidává následující komentář: „*Tímto posledním výrazem [participiálně braným jsoucnem, D. H.] Suárez míní, že aktuálně existující jsoucno představuje omezenou oblast jsoucna vůbec, neboť jsoucno vůbec, jak už jsme řekli, zahrnuje jsoucno aktuální i možné ... Taková jsou Suárezova východiska problému, a jelikož aktualita je tu kladena jako zvláštní případ možnosti, lze snadno předvídat Suárezovo řešení.*“¹⁹⁵ Tento Gilsonův komentář se mýlí v jedné věci, která je však pro interpretaci Suárezova výrazu *ens reale sive essentia realis* zásadní. Konfunduje možné bytí s bytím, které můžeme nazvat bytím „aptitudinálním“, které od aktuální existence pouze odhlíží, aniž by ji vylučovalo. Zatímco možná jsoucna tuto aktuální existenci vylučují, tzv. jsoucna „aptitudinální“ nikoli.¹⁹⁶ Pokud bychom jsoucno nominálně brané interpretovali na způsob možného jsoucna, nebylo by možné ho predikovat o Bohu, což Suárez popírá.¹⁹⁷

Kromě této *prima facie* nesprávné interpretace Suárezových textových „dat“ usilují „logicističtí“ interpreti jiným způsobem o zdůvodnění své interpretace. Podle J.-F. Courtina Suárez ve čtvrté sekci druhé disputace bezprostředně zavádí pojem věci (*res*) jakožto synonyma se jsoucnem braným nominálně (*in vi nominis sumptum*). Suárez se podle Courtina snaží nejprve definovat pojem jsoucna nezávisle na extramentálním bytí ve věci (*esse in re extra*

¹⁹⁴ Viz Gilson, E., *Bytí a někteří filosofové*, Oikúmené, Praha, 1997, s. 118. Této určité terminologické konfúze se známý francouzský medievista podle našeho mínění dopustil pravděpodobně v důsledku svého, do určité míry pozitivního, „oslnění“ svou vůdčí filosofickou ideou spojenou s reálnou distinkcí aktu bytí a esence u konečných jsoucn. Tímto prizmatem nazírané dějiny metafyziky ho podle našeho soudu přivedly k „esencialistické“ interpretaci Suárezovy metafyziky.

¹⁹⁵ Gilson, *op. cit.*, 1997, s. 118.

¹⁹⁶ K tomuto viz také Pereira, J., *op. cit.*, 2004, s. 674. Dále také Leinsle, U. G., *Das Ding und Die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, I. Teil, MaroVerlag, Augsburg, 1985, s. 128: „*‘Ens’ als Nomen bzw. als Partizip besagt also zwei grundsätzliche Betrachtungsweisen, nicht zwei ontologische Regionen, etwa der Aktualität und Potentialität.*“

¹⁹⁷ „*Quod inde etiam manifeste patet, nam ens in vi nominis sumptum commune est Deo, et creaturis, et de Deo affirmari vere potest; ens autem in potentia nullo modo potest praedicari de Deo*“, DM 2,4,11, s. 91.

intellectum).¹⁹⁸ Není obtížné ukázat, že toto tvrzení nepřipustně redukuje samotný Suárezův pojem „reálné esence“. Suárez, jak jsme viděli výše, nevykládá pojem nominálně braného jsoucná pouze negativně (*per negationem*), tedy jako to, co neobsahuje spor, ale také kladně (*per affirmationem*). Zcela zásadním rysem reálnosti tohoto pojmu je *stvořitelnost* této esence Bohem. Pouze na základě určité zkratky spočívající v eliminaci či opomenutí pozitivního výkladu jsou daní „logicišti“ interpreti s to zrušit jakýkoli vztah reálné esence k aktuální existenci. Tímto způsobem pak zajistí podle nich potřebnou logickou čistotu Suárezova předmětu metafyziky.¹⁹⁹

Druhý doklad, který tyto interpreti uvádějí, je textový doklad v podobě Suárezovy formulace z konce čtvrté sekce druhé disputace, v níž *Doctor Eximius* identifikuje jsoucná nominálně brané s transcendentálií Věci (*res*). Jejich odlišnost, jak tvrdí, je pouze etymologická. *Res* se vypovídá o „costi“ (*quidditas*), pokud je něčím pevným a určitým (*firmum et ratum*), tzn. ne fiktivním.²⁰⁰ Je patrné, že zde se o „věci“ nemluví ve smyslu nominalistické jednotliviny. Pojem *res* podle Courtina u Suáreze označuje obsah jakékoli reprezentace, přičemž se zcela abstrahuje od její extramentální reality (*extra intellectum*), nikoli však od reality chápané jako realita myšlená či poznána (*intellectum*). Takto chápaná věc či něco (*res vel aliquid*) pak je pojmovým protikladem *čiré nicoty* (*purum nihil*).²⁰¹

V protikladu k této interpretaci je však třeba zdůraznit, že Suárez v tomto případě nepracuje s takto chápanou „věcí“ jakožto protikladem naprosté nicoty (*nihil simpliciter*), která je charakteristická tím, že nemá bytí ani v extramentální realitě, ani v mysli, ale s takovou

¹⁹⁸ „... il introduit immédiatement le concept de *res* comme synonyme de l'étant *in vi nominis sumptum*; tel qu' il constitue l' objet propre du métaphysicien: Suarez, comme Henri de Gand, cherche d'abord à définir la *ratio entis indépendamment de l'esse in re extra intellectum*“, Courtine, *op. cit.*, 1990, s. 185. Dále např. : „Le hors-néant qui suffit à stabiliser l'objet de la métaphysique générale n'a pas même besoin d'en appeler à une effectuation à venir, ne requiert aucune référence – même implicite à la sphère de l'existence ...“, *ibidem*, s. 287. Kromě Courtina viz také Doyle, *op. cit.*, 1967, s. 47: „... to say that the common denominator of being, the only intrinsic reality of a merely possible thing and the object of metaphysics, is simple nonrepugnance or non-selfcontradiction, comes close to reducing metaphysics to a kind of a logomachy.“ Vůči Doylově interpretaci, jež se zakládá především na rozboru Suárezovy koncepce možných jsoucná a tzv. věčných pravd, se vymežeme v následující kapitole.

¹⁹⁹ Viz Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 40-41.

²⁰⁰ „Unde obiter colligo, *ens*, *in vi nominis sumptum*, et *rem*, *idem omnino esse seu significare, solumque differere in etymologia nominum; nam res dicitur a quidditate, quatenus est aliquid firmum et ratum, id est, non fictum, qua ratione dicitur quidditas realis*“, DM 2,4,15, s. 92.

²⁰¹ „Le terme de *res* désigne donc ici le contenu d'une représentation quelconque, abstraction faite de sa réalité *extra intellectum*, mais non pas de la réal-ité entendue comme la consistance propre du *cogitabile* ou de l'*intellectum*. On peut noter que cette opposition, qui est présentée par Henri de Gand comme primordiale, entre la sphère de la *res* ou de l'*aliquid* – Dieu y compris – et le *purum nihil*, se retrouve chez Suarez, qui utilise la même opposition pour mettre en relief la *convenientia* qui réunit tous les étants entre eux ...“, Courtine, *op. cit.*, 1990, s. 184.

koncepti věci, jejímž protikladem je „*extramentální nicota*“, neboli to, co nemůže mít žádné bytí mimo duši. Jak toto naše tvrzení můžeme zdůvodnit? Zdůvodnění pramení ze Suárezova tvrzení, podle něhož mezi pomyslným a reálným jsoucnem neexistuje žádný typ vnitřní analogie. Suárez odmítá tvrzení, podle něhož by mezi těmito dvěma zcela odlišnými typy jsoucnem bylo možné uvažovat nějaký věcně společný pojem (nějaké *quid rei*, nikoli jen *quid nominis*).²⁰² Tento druhý doklad pro „logicistickou“ interpretaci podle našeho tedy selhává v tom, že chápe suareziánskou koncepci *res* jako něco, co je společné jsoucnu reálnému i pomyslnému. Domníváme se, že suareziánskou *res* je třeba chápat spíše v protikladu k něčemu, co není s to existovat extramentálně, tj. v protikladu ke jsoucnu pomyslnému, a ne k čiré nicotě (*purum nihil*).²⁰³

(ii) Podle druhé interpretace je pro Suáreze předmětem metafyziky pouze aktuální jsoucnem. Představitelem této interpretace je Marius Schneider.²⁰⁴ Schneider ve své interpretaci²⁰⁵ jsoucnem nominálně braného akcentuje spojení „mající reálnou esenci“ (*habens essentiam realem*). Jsoucnem nominálně brané podle něj u Suáreze neoznačuje jsoucnem možné, nýbrž „něco skutečného“ (*etwas Wirkliches*). Schneider upozorňuje na to, že *essentia realis*, která má poskytnout objektivní základ pro uchopení *ens reale*, nemůže být identifikována s možným jsoucnem.²⁰⁶ Dále správně upozorňuje na dvojí typ abstrakce, tj. abstrakci odhlížející, nikoli „vylučující“, a abstrakci „vylučující“. Nominálně braným jsoucnem tak označuje aktuálně existující, každému jsoucnu společný esenciální obsah (*Sachverhalt*), který je přímo uchopen v aktuálně existujících věcech. Své tvrzení Schneider opírá o Suárezovu sémantiku a psychologii, podle níž naše pojmy neoznačují pouhá jména či subjektivní myšlenky, ale skutečné obsahy (*Sachverhalte*). Je-li naše první rozumové poznání poznáním existující materiální jednotliviny, nemůže jít o metafyziku „mrtvých“, abstraktních esencí. Stejně tak i v tomto „pro-

²⁰² Viz např. DM 4,8,4, s. 138: „... *ens rationis ... non habet communem conceptum, nec realem convenientiam cum ente reali, et ideo divisio entis in ens reale et rationis non recte inter divisiones entis numeratur, quia illa magis est divisio nominis quam rei ...*“

²⁰³ K podobnému závěru viz Darge, *op. cit.*, 2004, s. 42-48.

²⁰⁴ Viz Schneider, M., OFM, „Der angebliche Essentialismus des Suarez“, in *Wissenschaft und Weisheit* 24, 1961, s. 40-68, především s. 52-60.

²⁰⁵ „Leider kann Suarez den Deutungen seines Interpreten [Gilson's, D. H.] nicht zustimmen“, Schneider, *ibidem*, s. 57.

²⁰⁶ „Die *essentia realis* also, die nicht nur in einem gewissen Sinn (*aliquo modo*), sondern im eigentlichen Sinn und in sich selbst *vera essentia realis* ist, ist nicht mit dem *possibile* identisch“, *ibidem*, s. 55. „... *possibile* ist mit dem transzendentalen Begriff des Seienden als solchem überhaupt nicht gemeint“, *ibidem*, s. 57. „*Ens* als Name bezeichnet also nicht das *possibile*, sondern ... das, was eine reale Wesenheit hat, ohne Berücksichtigung der aktuellen Existenz, d.h. diese weder ausschliessend noch verneinend, sondern sie lediglich durch eine Art Abstraktion nicht in Betracht ziehen“, *ibidem*, s. 57.

storu“ existujících individuí dospívá k abstrakci pojmu jsoucna. Suarezíánská metafyzika „bemüht sich um die philosophische Ergründung des Seienden als solchem, der Wirklichkeit“. ²⁰⁷ Možné jsoucno proto k vlastnímu předmětu metafyziky patřit nemůže. Jsoucno nominálně brané podle Schneidera označuje skutečný stav jsoucna, aniž by se však zohledňovala jeho existence. Protože však toto jsoucno odhlíží od aktuální existence, která tvorům nenáleží nutně a zahrnuje časový moment, může se vypovídat i o jsoucnu možném, avšak pouze ve smyslu budoucích existujících jsoucen. Možné jsoucno jakožto možné (řekli bychom jsoucno možné synchronně) však pod transcendentální pojem jsoucna nespadá, protože je vůči pojmu reálného jsoucna pojmem víceznačným. ²⁰⁸

Přestože tato Schneiderova interpretace přináší cenné myšlenky, které podporují naši vlastní interpretaci, není možné ji bez dalších kritických poznámek přijmout. Hlavním důvodem je Schneiderovo tvrzení, podle něhož reálné jsoucno a jsoucno možné jsou víceznačné pojmy. Domníváme se, že možné jsoucno není podle Suáreze negací jsoucna nominálně braného, nýbrž jsoucna braného participiálně. Pokud by možné jsoucno bylo negací jsoucna nominálně braného, nestalo by se ničím jiným než jsoucnem pomyslným (*ens rationis*). Možné jsoucno se však od jsoucna pomyslného evidentně liší. Je totiž něčím, co, narozdíl od pomyslného jsoucna, může být stvořeno. Kromě toho proti této interpretaci hovoří skutečnost, že Suárez na celé řadě míst svých *Metafyzických disputací* s možnými jsoucnými pracuje. Tato možná jsoucna zároveň nefungují pouze jako určitý kontrast vůči reálnému jsoucnu, podobně jak jsoucna pomyslná, ale stávají se, můžeme snad říci, spolu-předmětem Suárezova metafyzického zkoumání. ²⁰⁹

(iii) Můžeme proto říci, že jsoucno nominálně brané zahrnuje jsoucno aktuální i možné? Znamená to, že Suárezova metafyzika rovnoměrně obsahuje ve svém předmětu jak jsoucno aktuální, tak možné? Kladnou odpověď na tuto otázku podává celá řada interpretů, mezi které

²⁰⁷ *Ibidem*, s. 58-59.

²⁰⁸ „... kann er dann unter Umständen, d.h., wenn er einen wesentlichen Sachverhalt des Seienden trifft, auch vom Möglich-Seienden in Sinne des zukünftig Existierenden gelten ... *ens* als Partizip, wenigstens im Falle der Kreatur, einen Zeitbezug enthält und dem Geschöpf Existenz von aussen – nicht notwendig – zukommt, fällt ... die aktuelle Existenz der Kreatur nicht eigentlich unter die Wissenschaft ... Darüber hinaus aber gelten der abstrakt gefasste Wesensbegriff des *ens* und seine transzendentale Attribute wegen ihre Abstraktheit nicht nur von dem jetzt aktuell Existierenden und Verwirklichten, sondern von jedem auch zukünftig Existierenden ... Das *possibile qua possibile* aber fällt nicht unter den transzendentale Begriff des Seienden, wie es Gegenstand der Metaphysik ist. *Ens reale* und *ens possibile* als *non ens* sind notwendig äquivalente Begriffe“, *ibidem.*, s. 58.

²⁰⁹ Více k této interpretaci viz Darge, *op. cit.*, 2004, s. 51-52.

patří J. Gracia a L. Honnefelder.²¹⁰ I když se tato interpretace podle našeho mínění blíží interpretaci správné, je třeba říci, že tvrzení, podle něhož Suárez do svého předmětu metafyziky „rovnoměrně“ klade aktuální i možné jsoucno, naráží na určité obtíže, které znesnadňují přijetí této interpretace. Tyto problémy se týkají především celkového doktrinárního řádu (*ordo doctrinae*) *Metafyzických disputací*. U Suáreze není dominantním rozdělení jsoucna na jsoucno aktuální a možné, nýbrž na stvořené a nestvořené.²¹¹ Právě tomuto rozlišení také odpovídá Suárezovo celkové systematické rozdělení metafyziky v druhém svazku *Disputací*. A právě toto rozdělení vyčerpává celý rozsah Suárezova metafyzického projektu. Možné jsoucno v tomto celkovém Suárezovu plánu uvedeno není.

Kromě tohoto argumentu „z celkové koncepce Suárezova projektu“ a kromě argumentu „z ontologické nicoty“ možných jsoucn (viz následující kapitola) je možné proti této interpretaci uvést i další argument, jež můžeme zformulovat následujícím způsobem: Danému subjektu metafyziky se na základě důkazů připisují a upírají vlastnosti, které platí bez jakéhokoliv omezení. Avšak něco z toho, co metafyzika o svém subjektu dokazuje, lze možnému jsoucnu přisoudit pouze s omezením a v určitém ohledu. Lze tedy říci, že možné jsoucno nemůže být bezprostředním a přímým předmětem Suárezovy metafyziky. Transcendentální vlastnost Dobra (*bonum*) nelze ve stejném slova smyslu, tj. bez omezení, připsat aktuálnímu i možnému jsoucnu. Není možné žádat něco, co by buď (někde) neexistovalo aktuálně, nebo o čemž by se nedoufalo, že takto existovat může, a co by zůstalo možným na vždy.²¹²

²¹⁰ „Da 'ens' als Nomen weder die aktuelle Existenz noch deren Mangel oder Negation besagt, sondern nur das '*habens essentiam realem*', kann es seinerseits in das mögliche und das wirkliche Seiende eingeteilt werden ... Für das 'ens in potentia' bedeutet dies, dass es im Sinn des ens ut nomen als *reales* (wenn auch nicht aktuelles) Seiendes zu betrachten ist, insofern es eine (durch den Mangel der aktuellen Existenz näher bestimmte) reale Wesenheit darstellt“, Honnefelder, L., *op. cit.*, 1990, s. 238. „Real being need not be actual; it can be possible. Thus, real being encompasses both actual being (e.g. my existing cat Minina and the colour of her fur) and possible being (e.g. my non-existing cat Misifus and the colour of his fur) ... This means that the object of science, and thus of metaphysics, is not restricted to actually existing being, but extends to and includes possible being“, Gracia, J. J. E., „Suárez (and later scholasticism)“, J. Marenbon, ed., in *Routledge History of Philosophy*, Vol. III, London-New York, 1998, s. 464.

²¹¹ „Ergo in communi respectu entis formalior ac prior est divisio ejus per modos essentiae primo et summe diversos, quales significantur illis vocibus, finitum et infinitum, quam divisio per modos unitatis“, DM 4,8,10, s. 140.

²¹² „Dicendum ergo est, in hoc etiam aequiparari et reciprocari ens et bonum, nam essentiae rerum non existentium, sicut non sunt actu entia, ita neque sunt actu bona; et sicut sunt in potentia, quatenus possunt recipere esse, ita etiam sunt bona in potentia, quatenus possunt recipere actualem perfectionem ac bonitatem ... non solet autem vocari simpliciter bonum, nisi quod actu existit, et ita etiam nihil appetitur nisi in ordine ad actualem existentiam, id est quatenus illam habet, vel saltem quatenus habiturum speratur ... **creaturas autem posibles, quas decrevit nunquam procedere, non proprie amat** [sc. Deus, D. H.], **quia nullum bonum in actu eis communicat**; illud autem esse in potentia, non est nunc in eis aliqua actualis bonitas. Quod si aliquo modo dicitur in eis complacere, id est vel secundum esse quod habent in ipso Deo, vel secundum quod ab omnipotentia Dei de-

I když postavení možných jsoucen v Suárezově metafyzice není zcela jasné, domníváme se, že lze říci, že možná jsoucná nenáleží k předmětu Suárezovy metafyziky stejně jako jsoucná aktuální, a takříkajíc naprosto (*simpliciter*). Tím se však neříká, že v Suárezově systému *nijak a v žádném ohledu* nevystupují.

(iv) Jak lze usmířit tyto dvě protichůdné tendence, podle nichž Suárez na jedné straně s možnými jsoucnými počítá a pracuje, na straně druhé však pro ně ve svém celkovém rozvrhu nemá místa? Domníváme se, že k zodpovězení této otázky musíme postupovat podobným způsobem, který jsme zvolili v první kapitole, kde jsme se zabývali povahou a předmětem metafyziky. Tam jsme nejdříve představili dvě Suárezovy zdánlivě rozporné definice metafyziky, které jsme v třetím kroku uvedli v soulad určitou „epistemologizací“, a to sice zdůrazněním formálního pojmu *quo*, který jsme identifikovali s třetím stupněm abstrakce. Domníváme se, že i v tomto případě je třeba v Suárezových úvahách předpokládat určitý formální pojem *quo*. Důvodem pro to je aspekt bytostné kontingence aktuální existence jako takové. Ta jako taková v metafyzickém zkoumání figurovat nemůže. Máme-li vědecky přistupovat k analýze objektivního pojmu jsoucná, musíme k tomuto pojmu přistoupit způsobem, v němž odhlédneme od jeho existence.²¹³

V §6. „Formální a objektivní pojem“ jsme uvedli „realistickou“ interpretaci objektivního pojmu. Tento pojem vzniká abstrakcí od všeho jednotlivého směrem k nejširšímu „společnému jmenovateli“, kterým je aspekt podobnosti či shody věcí mezi sebou co do existence. V souvislosti s touto interpretací jsme viděli, že Suárezova metafyzika, mající za svůj předmět objektivní pojem jsoucná, je *primárně* zaměřena na konkrétní realitu (na tento epistemologický moment správně upozorňuje M. Schneider). Abstrakce od existence proto nemá primárně za důsledek rozšíření předmětu metafyziky (pokud by se tímto rozšířením myslelo rozšíření o možná jsoucná, jednalo by se o rozšíření o „nic“). Její význam je především *metodologický*. Tato abstrakce od aktuální existence umožňuje zaujmout perspektivu, která usnadní aplikaci

nominantur possibles, quod potius est complacere in sua omnipotentia, a qua habent, ut sint possibili, etiam ea quae non sunt“ [zvýraznění, D. H.], DM 10,3,26, s. 354.

²¹³ „... ens, ut actualem dicit existentiam, et significatur per participium essendi, absolute non sit praedicatum essentiale, nisi in solo Deo ... Quantum vero spectat ad creaturas ... existere non de essentia creaturae, quia potest illi dari et ab illa auferri, et ita non habet necessariam connexionem cum essentia creaturae praecise concepta, sub qua ratione est invariabilis, et necessario dicitur de unaquaque re cuius est essentia; hac ergo ratione ens participialiter sumptum dicitur non praedicari quidditative seu essentialiter de creaturis ... “, DM 2,4,13, s. 91; „... scientia non consideret existentiam rei in actu exercito, considerare illam tamen in actu signato, id est, quid sit ipsa existentia, et quomodo unicuique rei conveniat, aut convenire possit“, DM 1,5,40, s. 49.

důkazního procesu, jenž pochází z esenciálních struktur, na jsoucno samotné. Takto dané odhlédnutí od aktuální existence umožní chápat aktuální jsoucno z jeho vnitřních a nutných důvodů. Na základě rozlišení předmětu, který jsme výše označili za „formální předmět *quod*“ a „formální předmět *quo*“, jímž (nebo „pod nímž“) k danému předmětu přistupujeme, tak můžeme říci, že Suárezova formule „jsoucno, nakolik je jsoucnem reálným“ (*ens inquantum ens reale*) zahrnuje jak aspekt aktuální existence, tak i odhlédnutí od této existence v následující „konstelaci“: Jako první „jsoucno“ dostáváme jsoucno aktuálně existující – to se stává jsoucnem určeným, jako druhé reálnou esenci, která se tak stává tím určujícím.²¹⁴

²¹⁴ R. Darge, který jinak tuto „existencialistickou“ interpretaci zastává, „epistemologizaci“, která je dána metodologickým hlediskem, nespojuje s formálním pojmem *quo* metafyziky. Oba tyto momenty však podle našeho soudu lze chápat jako projev stejné „epistemologické“ tendence, která je přítomná v Suárezově metafyzickém systému. K Dargeho interpretaci viz Darge, R., *op. cit.*, 2004, především s. 56-62. K interpretaci podobné té naší viz Leinsle, U. G., *Das Ding und Die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, I. Teil, MaroVerlag, Augsburg, 1985, především s. 120-137.

Kapitola III.: Suárez o esenci a existenci

§11. Kritika reálné odlišnosti esenciálního a existenciálního bytí

Další potvrzení výše uvedeného zamítnutí uvedených interpretací týkajících se reálné esence, a tedy hlubší odpověď na to, co Suárez *de facto* touto reálnou esencí čili jsoucnem nominálně braným a jsoucnem možným míní, však neposkytuje čtvrtá sekce DM 2, nýbrž obsahově a rozsahově velice bohatá DM 31 *O esenci konečného jsoucna jako takového, o existenci takové esence a o jejich distinkci*.²¹⁵ Suárez na tuto disputaci odkazuje ve čtvrté sekci DM 2. Touto referencí je dáno určité věcné spojení mezi těmito dvěma disputacemi. Máme-li více osvětlit povahu jsoucna, musíme podle Suáreze odpovědět na tyto tři otázky: (i) Jaká je entita reálné esence, pokud aktuálně neexistuje?; (ii) co to je aktuální existence a k čemu je ve věcech nezbytná?; (iii) jakým způsobem se liší od esence?²¹⁶ Kromě této souvislosti a kromě samotných odpovědí na tyto otázky nás Suárezovy názory na povahu distinkce esence a existence konečných jsoucen budou zajímat i vzhledem k níže probíraným tématům. Těmi jsou především různé dílčí problémy otázky individuální, formální a univerzální jednoty.

Budeme postupovat následujícím způsobem: Nejdříve vyjasníme terminologické a historické předpoklady samotného Suárezova *pojetí* problému povahy distinkce esence a existence stvořených jsoucen. Ukážeme, jak toto pojetí souvisí s výše uvedenou Suárezovou teorií distinkcí. Poté naznačíme hlavní argumenty, kterými se Suárez vymezuje vůči dvěma konkurenčním míněním, podle nichž se esence a existence konečných tvorů liší buď reálně, nebo reálně-modálně. V rámci těchto argumentů se pak zaměříme na představení Suárezova pojetí možných jsoucen, které je důležité vzhledem k potvrzení naší interpretace a vzhledem k hlubšímu odmítnutí modernisticky orientované „logicistní“ interpretace Suárezovy metafyziky. V druhém paragrafu této kapitoly („Možná jsoucna a tzv. „věčné pravdy““ /§12./) se budeme

²¹⁵ Latinský titul této disputace zní *De essentia entis finiti ut tale est, et de illius esse, eorumque distinctione*. Nepůjde nám o to vyčerpávajícím a komplexním způsobem představit celou DM 31. Tento úkol značně přesahuje rámec námi stanoveného zkoumání. Dlužno podotknout, že zpracování a interpretace této disputace by samy o sobě vystačily na disertační práci (viz nepublikovaná disertační práce N. J. Wellse, *The Distinction of Essence and Existence in the Philosophy of Francis Suarez*, University of Toronto, 1955). V naší interpretaci této disputace nám půjde o jediné: Sledovat Suárezovu argumentační linii, která co do obsahu bezprostředně navazuje na předcházející kapitolu spojenou především s kritikou „logicistické“ interpretace. Tato linie je současně směrodatná pro náš následující výklad, který se týká Suárezových názorů na individualitu a univerzalitu.

²¹⁶ „*His ergo modis, potest a nobis communis ratio entis declarari; magis autem exacta hujus rei intelligentia pendet ex pluribus quaestionibus. Prima est, qualis sit entitas essentiae realis, quando actu non existit. Secunda, quid sit existentia actualis, et ad quid necessaria sit in rebus. Tertia, quomodo existentia distinguatur ab essentia*“, DM 2,4,7, s. 90.

zabývat důležitou námitkou proti Suárezově koncepci posibilití. V rámci odpovědi na tuto námitku odmítneme logické posibilitie (*possibile logicum*) jakožto adekvátní předmět Suárezovy metafyziky. V závěrečném paragrafu („Metafyzická složenost stvořeného jsoucna“ /§13./) pak představíme Suárezovo řešení, v němž se blíže dotkneme jeho vlastního pojetí aktuální existence a metafyzické složenosti stvořeného jsoucna.

Na začátku DM 31 Suárez rozlišuje čtyři druhy bytí: Bytí esence (*esse essentiae*), bytí existence (*esse existentiae*), bytí subsistence (*esse subsistentiae*) a bytí pravdy propozice (*esse veritatis propositionis*). Vzhledem k otázce spojené s esencí a existencí pracuje Suárez v této disputaci především s prvními dvěma typy bytí. *Esse subsistentiae*²¹⁷ ponechme stranou a zaměříme se na ostatní tři typy bytí. Co se týče bytí pravdy propozice, to Suárez chápe nikoli jako bytí reálné, ale pouze jako bytí objektivní, intencionální.²¹⁸ Z jazykového hlediska můžeme říci, že v případě těchto čtyř typů bytí se jedná o určitý „genitivní“ vztah mezi jednotlivými *esse* a jejich charakteristikami.²¹⁹ Tyto „genitivní“ vztahy však v sobě skrývají určitou dvojnárodnost, kterou, máme-li sledovat Suárezovu argumentační linii, musíme odstranit. Z gramaticko-sémantického hlediska můžeme říci, že genitiv může mít buď funkci posesivní nebo kvalitativní. Např. láska Petra ve významu prvním znamená Petrovu lásku, kterou je např. jeho dívka, jeho hobby apod., ve významu druhém může daná láska znamenat specifickou charakteristiku jeho lásky, např. že je majetnická, žárlivá, odpouštějící apod. Zatímco bytí existenciální jakožto bytí mimo své příčiny (*esse extra causas*),²²⁰ může být charakterizováno pouze kvalitativně, tj. jako *bytí*, které je charakterizováno *aktuální existencí*, bytí esenciální²²¹ může, zdá se, mít funkce obě. Mezi bytím a esencí tak může být vztah jak kvalitativní - bytí, které je esencí, tak i posesivní - bytí, které esence má či vlastní a které se tak od ní liší. Je třeba

²¹⁷ Problematice subsistence a jejího vztahu k přirozenosti se Suárez věnuje v kontextu svých úvah o první substanci v DM 34, která se jmenuje *De prima substantia, seu supposito ejusque a natura distinctione*.

²¹⁸ „*Esse autem veritatis propositionis, ex se non est esse reale et intrinsecum, sed est esse quoddam objectivum in intellectu componente ...*“, DM 31,1,2, s. 225. O tomto typu bytí hovoří také Tomáš na začátku svého opuscula *De ente et essentia*: „... *ens per se dupliciter dicitur: uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem*“, Akvinský, T., *De ente et essentia*, in *Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského*, S. Sousedík, ed. a přel., Křesťanská Akademie, Praha, 1992, s. 68.

²¹⁹ K této jazykové analýze viz především Owen, J., „The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being“ in *The Modern Schoolman*, March 1957, s. 147-191, především s. 150-161. Owens zde přehledně vykládá terminologické a historické předpoklady Suárezovy argumentace. Současně obhajuje Tomášovu reálnou distinkci, která se vyskytuje mezi samotnou *nerEIFikovanou* esencí tvora (contra Suárez) a její intimní aktualitou *esse*.

²²⁰ DM 31,1,2, s. 225. K pojetí aktuální existence jako „bytí mimo své příčiny“ více viz níže.

²²¹ DM 31,1,2, s. 225.

ba říci, že sám Suárez druhou funkci odmítá. Tvrdí, že esenciální bytí samotné esenci nic nepřidává, ale liší se od ní pouze pomyslně.²²²

Takto chápané bytí esence a bytí existence je součástí dlouhé tradice pocházející od Jindřicha z Gentu, Jiljího Římského (1243-1316) a jiných autorů z přelomu 13. a 14. století, kteří chápali onen genitiv *essentiae* kvalitativně. Podle této tradice bytí esence a bytí existence jsou dvě věci, dva typy *jsoucen*. Suárezův přístup k řešení otázky povahy distinkce mezi esencí a existencí proto nelze chápat jako otázku po povaze distinkce dvou termínů, z nichž jeden zcela postrádá jakékoli, tj. jak reálné, tak i intencionální bytí, a druhý je první a intimní aktualitou, která se má vůči této esenci jako její „logický akcident“.

V první sekci DM 31 Suárez představuje tři názory týkající se povahy distinkce mezi esenciálním a existenciálním bytím. Podle prvního mínění se existence věci liší od entity esence tvora reálně, tj. jako věc od jiné věci. Mezi představitele tohoto mínění uvádí Suárez celou řadu autorů, kteří jsou téměř výlučně tomisty, v čele s Tomášem.²²³ Na podporu této teze podává Suárez čtyři filosofické a jeden teologický argument. V naší prezentaci představíme pouze první tři argumenty filosofické, které pro nás budou důležité ve vztahu k Suárezově teorii „věčných pravd“ a ve vztahu k jeho metafyzické nauce o části a celku konečných *jsoucen*. První argument je založen na faktu existence tzv. „věčných pravd“ typu „člověk je živočich rozumový“: Zatímco esenciální predikáty typu „člověk“ připadají danému tvorů, např. Sókratovi, nutně a od věčnosti (*ab aeterno*), a tedy bez „intervence“ účinné příčiny, v případě existence je tomu jinak. Existence náleží Sókratovi pouze prostřednictvím účinné příčiny.

²²² „*Nam esse essentiae, si vere condistinguitur ab existentia, nihil rei addit ipsi existentiae, sed solum differt ab illa in modo quo concipitur vel significatum*“, DM 31,1,2, s. 224-225. Suárez dále neříká, o jaký typ pomyslné distinkce by se zde mělo jednat. Zdá se však, že jde pouze o jakousi distinkci nominální či verbální. Owens říká, že Suárez nejeví zájem o další zkoumání povahy této distinkce (Owens, J., *op. cit.*, 1957, s. 153). Současně upozorňuje na jistou dvojznačnost Suárezova bytí esence, které je možno připsat jak tvorům, kteří neexistují, tak může označovat i aktuální bytí nacházející se v existujících věcech (Owens, J., *op. cit.*, 1957, s. 155).

²²³ „*Prima est, existentiam esse rem quamdam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae. Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistae ... Capreol. ... Cajet. ... Ferrar. ... Soncin. ... Javellus Item Aegid.*“, DM 31,1,3, s. 225. Wells mezi zastánce tohoto mínění řadí některé Suárezovy bezprostřední předchůdce ze Salamancy, které Suárez označuje jako *moderni theologiae* (viz DM 31,12,38), jako jsou např. František de Vitoria (1486-1546) či Bartoloměj de Medina (1528-1580). Ve své studii „Suárez and a Salamancan Thomist: A Tale of a Text“ Wells srovnává Suárezovu teorii věčných esencí a věčných pravd s teorií Suárezova současníka a salamanského tomisty Františka Zumela (1540/1-1607). Viz Wells, N. J., „Suárez and a Salamancan Thomist: A Tale of a text, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, K. White, ed., The Catholic University Press, Washington, D.C., s. 201-225.

Z tohoto důvodu musí být bytí tvora věci reálně odlišnou od esence tvora, protože tatáž věc nemůže současně být a nebýt od účinné příčiny.²²⁴

Druhý argument vychází z předpokladu, podle něhož každé stvořené jsoucní má tzv. přijaté bytí, tzn. není samo od sebe. Toto bytí však musí být přijato v esenci. Jelikož však není možné, aby tatáž věc byla přijata sama v sobě, musí jít o věc, která se od esence reálně liší. Bytí nepřijaté je bytí, které je bytí subsistujícím. Jako takové zcela abstrahuje od jakéhokoli subjektu či potence, a proto je nejdokonalejším čirým aktem. Je tedy sporné, aby stvořené jsoucní mělo nepřijaté bytí.²²⁵

Třetí argument je podobný argumentu druhému: Každé stvořené jsoucní je reálně složené. První a obecnou reálnou kompozicí je kompozice z bytí a esence. Je třeba říci, že každý tvor se skládá z bytí a esence jakožto aktu a potence, jež se reálně liší. Není možné, aby existoval tvor, v němž by nebyla žádná reálná kompozice. Pokud by tomu tak bylo, pak by existoval nějaký tvor, který by byl zcela jednoduchý. Tímto tvorem by byla např. substance aktuálně existujícího anděla. Touto naprostou jednoduchostí by se tato andělská substance rovnala Božské jednoduchosti. Tvrzení, podle něhož je možné v této andělské substanci objevit jiné typy kompozice, než je složení z esence a existence, je třeba odmítnout. Není možné říci, že se v andělu vyskytuje reálná složenost z rodu a difference, protože tato kompozice je pouze rozumová. Nelze ani říci, že se v této substanci nachází složení z přirozenosti a supozita, protože tato kompozice není zcela univerzální. Nenáleží akcidentům. Je třeba vyloučit i třetí možný typ, kterým je složení ze subjektu a akcidentu. To se netýká konstituce substance a její jednoduchosti, ale konstituce tzv. elementárního agregátu substance a akcidentu. Proto můžeme říci, že pokud bychom neuvažovali reálné složení tvorů z esence a existence, byla by možná existence tvora, který by postrádal jakoukoli reálnou složenost. Takto by se však stal

²²⁴ „Primum, quia praedicata essentialia conveniunt creaturae absque interventu causae efficientis; propter hoc enim ab aeterno fuit verum dicere, hominem esse animal rationale; sed existentia non convenit creaturae, nisi per causam efficientem, et ideo non potest creatura dici actu esse, nisi facta sit; ergo esse creaturae est res distincta ab essentia ejus, quia non potest una et eadem res esse, et non esse per efficientem causam“, DM 31,1,4, s. 225.

²²⁵ „Secundo argumentor, quia esse creaturae est esse receptum in aliquo; ergo in essentia, non enim potest excogitari aliud in quo recipiatur; ergo in essentia, non enim potest excogitari aliud in quo recipiatur; ergo est res distincta ab essentia, non enim potest eadem res in seipsa recipi. Primum antecedens probatur, quia esse irreceptum est esse per se subsistens ex vi suae actualitatis; nam est omnino abstractum a subjecto vel potentia, in qua recipiatur: est ergo esse perfectissimum et summum, atque adeo purus actus, et infinitum quid in ratione essendi; ergo repugnat esse creaturae esse omnino irreceptum“, DM 31,1,5, s. 25.

nanejvýš jednoduchým jsoucnem, což je absurdní, protože tato charakteristika náleží pouze Bohu.²²⁶

Jako druhé mínění uvádí Suárez koncepci, která uvažuje reálnou, tentokrát ale menší, distinkci mezi bytím esence a bytím existence. Jde o koncepci, podle níž se stvořené bytí od esence liší jako její modus (někteří říkají *formaliter*). Toto mínění Suárez připisuje Scotovi, Jindřichu z Ghentu a Dominiku de Soto.²²⁷ Základem tohoto mínění je tvrzení, podle kterého je třeba uvažovat jistou odlišnost mezi esencí a existencí tvorů z povahy věci samotné (*ex natura rei*). Není však třeba přijímat hned distinkci dvou věcí, stačí distinkce menší, tj. modální neboli formální. Tvrzení, podle něhož mezi esencí a existencí tvorů je třeba uvažovat v každém případě distinkci reálnou v širokém slova smyslu, má své zdůvodnění v argumentech, které jsme uvedli výše ve prospěch koncepce, podle níž se esence a existence liší jako dvě věci. Své zdůvodnění čerpá toto tvrzení také z potřeby metafyzického zohlednění obecné teze, podle níž platí, že cokoli, co se nachází mimo esenci, se od ní musí lišit *ex natura rei*. Bytí se však, jak jsme viděli, nachází mimo esenci věci, protože je od ní oddělitelné. Tvrzení *Tvor je (existuje)* není o sobě nutnou propozicí, ale je propozicí kontingentní. K tomuto odlišení bytí a esence však stačí odlišnost modální. Ta sama již zajišťuje reálnou kompozici.²²⁸

²²⁶ „*Tertia ratio sit, quia omnis creatura est composita vera et reali compositione; sed prima et generalis compositio realis solum esse potest ex esse et essentia; ergo componitur omnis creatura ex esse et essentia, tanquam ex actu et potentia realiter distinctis. Major constat, quia si daretur aliqua creatura, in qua nulla esset realis compositio, daretur aliqua creatura omnino simplex; ut substantia Angeli actu existens, si non componeretur ex esse et essentia, esset substantialiter et omnino simplex, atque ita quodam modo adaequaret perfectionem divinam. Quod si dicas, in ea posse remanere compositionem ex genere et differentia, aut ex natura et supposito, et ex subjecto et accidente, nihil horum satisfacit, quia prima compositio non est realis, sed rationis; unde non excludit perfectam simplicitatem realem. Secunda vera compositio primum non est universalis omnibus rebus, quia non convenit accidentibus; deinde eadem habet controversiam quam compositio ex esse et essentia; si ergo illa admittitur in substantiis creatis, cur non etiam haec? Tertia tandem compositio non est ad constituendum substantiam; nunc autem agimus de compositione et simplicitate substantiali. Ac deinde sumitur ex his universale argumentum, quia sequitur, saltem de possibili, non repugnare creaturae ut sic carere omni compositione reali, atque adeo esse summe simplicem, quod est inconveniens, quia hoc videtur esse proprium Dei*“, DM 31,1,6, s. 225-226.

²²⁷ Norman Wells upozorňuje, že se Suárez v této historické klasifikaci mýlí: „*As an historian of the men whom he cites [i.e. Scotus, Henry and de Soto, D. H.] as propounding this doctrine, Suarez's position manifests a certain ambiguity. In certain texts he states explicitly that both Scotus and Henry of Ghent uphold a distinction of reason between essential being and existential being, and yet he catalogues both these men as espousing a modal distinction, purportedly a type of a real distinction ... Thus, as an historian of men and texts on the problem of the modal distinction, Suarez comes off rather badly*“, Wells, N., „*Suarez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being and Existential Being*“, in *The New Scholasticism* 36, 1962, s. 419-444, především s. 443.

²²⁸ „*Fundamentum eorum est, quia nonnulla distinctio ex natura rei inter esse et essentiam creaturae videtur omnino necessaria; non est autem necessaria major, quam haec modalis seu formalis; ergo non est major asserenda, cum distinctiones non sint sine necessitate multiplicandae. Majorem videntur primo convincere omnia quae in favorem primae sententiae adducta sunt. Secundo, videtur probari efficaciter, quia quod est extra essen-*

Jako třetí mínění uvádí Suárez názor, podle kterého se esence a existence tvorů mezi sebou neliší reálně, ale pouze pomyslně. Mezi zastánce tohoto mínění uvádí Suárez především anglického teologa a člena františkánského řádu Alexandra Halského (1185-1245), nominalisty, dále Duranda ze St. Pourçain (1275-1332/34), Pedra Fonsecu (1528-1599), ale také některé scotisty, jako např. Antonia Andreae (zemřel okolo r. 1320) a Františka Lycheta (zemřel okolo r. 1520).²²⁹ Základem tohoto mínění je teze, podle níž není možné, aby se nějaká věc vnitřně a formálně konstituovala jako reálná a aktuální něčím od sebe reálně odlišným. Je tomu proto, že tím, čím se liší jedno od druhého, liší se *již* jako existující jsoucno od jiného existujícího jsoucna.²³⁰ S tímto míněním Suárez souhlasí. Plný důkaz pravdivosti dané teze však vyžaduje výklad celé řady principů, které stojí v pozadí tohoto Suárezova řešení.²³¹

§12. Suárezova teorie možných jsoucen a tzv. „věčných pravd“

První princip, který Suárez považuje nejen za pravdivý, ale také jistý podle víry, je tvrzení týkající se ontologického statusu esencí před jejich stvořením. Podle něj platí, že esence tvora před svým stvořením nemá o sobě žádné reálné bytí (*verum esse reale*). Oddělíme-li od ní bytí existence, stává se zcela ničím (*omnino nihil*).²³² Tento první princip, který zakládá Suárezovo vlastní řešení, dokládá náš autor těmito argumenty: Pouze Bůh je nutným jsoucnem. Je v rozporu s pojetím křesťanského Boha, aby Bůh tvořil esence od věčnosti (*ab aeterno*), pro-

tiam rei, necesse est distingui ex natura rei, saltem formaliter, ab essentia rei; sed esse est extra essentiam creaturae, et videtur evidens, cum sit separabile ab ipsa. Unde haec enunciatio, Creatura est, non est per se necessaria et essentialis, sed contingens: ergo ... Minor probatur, quia haec distinctio sufficit ut unum sit extra essentiam ulterius, et ad veram et realem compositionem, quia ubicumque in rebus intercedit distinctio, fit ex extremis sic distinctis vera compositio. Item illa distinctio satis est ut unum extremum sit per divinam potentiam separabile ab alio, quamvis non sufficiat ad mutuam seu convertibilem separationem, ut in superioribus dictum est“, DM 31,1,11, s. 227-228.

²²⁹ „*Tertia opinio affirmat essentiam et existentiam creaturae, cum proportionem comparata, non distingui realiter, aut ex natura rei tanquam duo extrema realia, sed distingui tantum ratione ... Ita tenuit expresse et optime declaravit Alexander Alensis ... Tenuit autem Aureolus ... Et ibi Durand. ... et ibi caeteri nominales ... Et hanc opinionem Scotiste sequuntur, ut patet ex Anton. Andrea ... Lich. ... Videtur etiam Fonseca ... nihil in re dissentire ab hac sententia ...“*, DM 31,1,12, s. 228.

²³⁰ „*Ejusque fundamentum breviter est, quia non potest res aliqua intrinsece ac realiter constitui in ratione entis realis et actualis, per aliud distinctum ab ipsa, quia, hoc ipso quod distinguitur unum ab alio, tanquam ens ab ente, utrumque habet quod sit ens, ut condistinctum ab alio, et consequenter non per illud formaliter et intrinsece“*, DM 31,1,13, s. 228.

²³¹ „*Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram ... vis hujus rationis et plena decisio hujus quaestionibus, cum solutionibus argumentorum, pendent ex multis principiis ...“*, DM 31,1,13, s. 228.

²³² „*Principio statuendum est, essentiam creaturae, seu creaturam de se, et priusquam a Deo fiat, nullum habere in se verum esse reale, et in hoc sensu, praeciso esse existentiae, essentiam non esse rem aliquam, sed omnino esse nihil“*, DM 31,2,1, s. 229.

tože podle víry Bůh nečiní nic nutně a vše, co činí, činí svobodně. Ač jsou Bohem tato posibi-
lia od věčnosti poznávána, sama o sobě jsou ničím. Pokud bychom *per impossibile* předpo-
kládali, že vedle Boha tato možná jsoucná souvěčně existují, pak by Bůh netvořil z ničeho a
podobně ani anihilace by nebyla skutečným „znicotněním“. Jediné bytí, které těmto tvorům
před stvořením náleží a může náležet, je bytí, které jim náleží prostřednictvím vnější denomi-
nace od Boží moci. Je třeba podotknout, že toto objektivní bytí (*esse objective*) není samo o
sobě něčím, co by tvorům bylo v nějakém smyslu vnitřní. Jako takové toto bytí proto nestačí
na založení reálného vztahu, nýbrž postačuje pouze jako základ pro vztah pomyslný.²³³

Kromě této charakteristiky uvádí Suárez i jiný princip, který z předcházejícího vyplý-
vá. Tím je tvrzení tzv. negativní reálné distinkce mezi jsoucnem v aktu a jsoucnem v potenci,
podle nějž mezi jsoucnem v aktu a v potenci existuje odlišnost jako mezi jsoucnem a nejsoucnem.
Jsoucno v potenci je pouze objektivní potenci, která nemůže být nějakou opravdovou
(*vera*) a pozitivní věcí. Objektivní potenci chápe Suáreze jako „to, co může být termínem ně-
jaké akce nebo kauzality nějaké potence“ (*posse objici alicui potentiae, vel potius actioni aut
causalitati alicujus potentiae*). Proto lze říci, že esence v aktu přidává existenci samotné esen-
ci. Toto přidání (*additio*) je však přidáním v nevlastním slova smyslu, protože jde o přidání
pomyslné (*secundum rationem*), tj. přidání něčeho reálného něčemu, co existuje objektivně
v mysli.²³⁴

Proti tomtu principu „ontologické nicoty možného jsoucná“ náš autor formuluje pět
námitek, přičemž nás budou zajímat pouze tři, které podle našeho soudu představují nejzá-
važnější argumenty proti Suárezově koncepci.

²³³ „... esse cognitum, quod veluti resultat in creaturis ex scientia Dei, non esse in illis aliquod esse reale intrin-
secum ipsis, neque esse sufficiens ad fundandam relationem realem, sed rationis tantum ... esset autem errone-
um dicere, Deum ex necessitate et absque libertate communicare creaturis aliquod esse reale participatum ab
ipso, quantumvis diminutum, cum de fide sit, Deum operari omnia secundum consilium voluntatis suae ... essen-
tiae creaturarum, etiamsi a Deo sint cognitae ab aeterno, nihil sunt, nullumque verum esse reale habent, an-
tequam per liberam Dei efficientiam illud recipiant“, DM 31,2,1, s. 229. „... essentiae ante effectio-
nem, seu creationem divinam, solum est esse potentiale objectivum ... seu per denominationem extrinsecam a potentia
Dei, et non repugnantiam ex parte essentiae creabilis“, DM 31,2,2, s. 230.

²³⁴ Tento princip představuje Suárez ve třetí sekci nazvané *Quomodo et in quo differant in creaturis ens in poten-
tia et in actu, seu essentia in potentia, et in actu*: „... aliud principium et fundamentum eorum quae dicendi sunt,
statuendum est, nimirum, in rebus creatis ens in potentia et in actu immediate ac formaliter distingui tanquam
ens et non ens simpliciter“, DM 31,3,1, s. 233. „... quia esse in potentia objectiva, nihil aliud est quam posse
objici alicui potentiae, vel potius actioni aut causalitati alicujus potentiae ... dicitur ergo esse in potentia ob-
jectiva in ordine ad alterius potentiam, et per denominationem ab illa dicitur res possibilis“, DM 31,3,4, s. 234.
„... essentiam in actu addere existentiam ipsi essentiae. Qui modus loquendi, juxta sententiam eorum qui affir-
mant essentiam existentem non distingui ex natura rei a suo esse, intelligendus necessario est de additione se-
cundum rationem, aut improprie dicta“, DM 31,3,5, s. 234.

Podle první námitky, kterou můžeme nazvat námitkou „z termínování“, platí, že esence, dříve než je stvořena, je termínem Božího poznání. Aby však mohla být tímto termínem, musí již mít nějaké bytí. Podle druhé námitky „z věčných pravd“ platí, že esenciální predikáty se predikují o esenci od věčnosti. Avšak každá pravda se zakládá na nějakém bytí. Proto je třeba předpokládat u možného jsoucna nějaké bytí. Podle třetí je třeba říci, že pokud by esence tvora jako termín jednoduchého poznání Boha (*simplex intelligentia Dei*) byla o sobě ničím, byla by *eo ipso* jsoucnem pomyslným, tj. jsoucnem, jehož vlastním rysem je to, že existuje výlučně v mysli. Jak bychom pak mohli říci, že tato esence je něčím stvořitelným, pokud pomyslné jsoucno podle Suáreze *ex definitione* stvořitelné není? Nejdříve zodpovíme námitku první a třetí a až poté probereme námitku, která se týká „věčných pravd“.²³⁵

V odpovědi na první námitku Suárez navazuje na to, co uvedl v patnácté sekci nazvané *O Božím poznání možných jsoucnen* v DM 30 (*O Prvním jsoucnu, pokud může být poznáno přirozeně, co a jaké je*). Na tomto místě Suárez, kromě toho, že konstatuje, že Bůh poznává (a musí poznávat) všechna možná jsoucna, uvádí, že esence tvorů jsou pouze tzv. sekundárním předmětem Božího vědění, nikoli předmětem primárním. Primárním předmětem je Boží esence samotná.²³⁶ Jako sekundární předmět není tato konečná esence předmětem hýbajícím (*mo-*

²³⁵ „*Contra hanc tamen veritatem objiciuntur nonnulla, quae parvi momenti sunt; sed ut omnibus satisfaciam, indicabo illa. Primo, quod essentia creaturae priusquam existat, terminat cognitionem Dei; ut autem terminet, requirit aliquod esse. Secundo, quia praedicata essentialia, ab aeterno vere praedicantur aut praedicari possunt de essentia; omnis autem veritas fundatur in aliquo esse ... Quarto, quia si essentia creaturae secundum se, et ut objicitur simplici intelligentiae Dei, nihil reale est, erit ergo ens rationis; quomodo ergo vere dicitur esse aliquid creabile, cum ens rationis nec sit aliquid, nec creari possit?*“, DM 31,2,6, s. 230-231.

²³⁶ Sekce se latinsky jmenuje *Quid possit de divina scientia ratione naturali cognosci*, disputace *De primo ente, quatenus ratione naturali cognosci potest, quid et quale sit*. Část z této sekce, která nás zajímá, se jmenuje *De scientia Dei circa creaturas possibles*. V této části Suárez říká toto: „*Dicendum jam est de rebus secundi ordinis, id est, de his quas Deus potest facere, solum quatenus possibles sunt, et de his omnibus est etiam evidens cadere sub divinam scientiam. Ratio apriori est, quia Deus est infinite intellectivus; ergo habet vim cognoscendi omne intelligibile; sed hujusmodi res sunt intelligibiles, quia sunt entia saltem possible, et unumquodque sicut est ens, ita est intelligibile; ergo divina scientia ob infinitatem suam omnia haec complectitur. Secundo, quia Deus comprehendit suam essentiam et potentiam; comprehendendo autem potentiam suam, necessario comprehendit quidquid in illa eminenter continetur, et ab illa fieri potest ... Tertio est optima ratio a posteriori, quia impossibile est Deum ignorare rem, quam possit creare, qua nihil operatur, neque operari potest, nisi ut intellectuale agens ...*“, DM 30,15,22, s. 176-177. „*Ex quibus rationibus intelligitur, Deum non tantum cognoscere aut scire has res creabiles secundum esse quod habent in ipsamet Deo, sed etiam secundum proprium et formale esse quod in seipsis habere possunt. Itaque divina scientia non tantum terminatur ad ipsam Dei essentiam, et ad eminentiam illam omnium rerum creabilium, quam in se formaliter Deus habet, sed etiam ad ipsa res creabiles, quae in ipso non sunt formaliter sed tantum eminenter*“, DM 30,15,23, s. 177. „*Sed videtur in hoc Theologis contradicere; communiter enim dicunt Deum cognoscere creaturas in seipso, non autem in seipsis ... Videtur etiam imperfectio, quod divina scientia terminetur ad creaturas in ipsis, quia sub ea ratione habebit transcendentalem habitudinem ad illas*“, DM 30,15,24, s. 177. „*Secundum est, scientiam Dei non respicere creaturas, nisi ut **objectum secundarium**; nam primario solum versatur circa ipsum Deum, quem comprehendendo quasi per resultantiam quamdam cognoscit omnes possibles creaturas, et hoc sensu propriissime dicitur illas cognoscere in seipso tanquam in causa*“ [zvýraznění, D. H.], DM 30,15,25, s. 177. „... *Deus enim cognoscendo*

vens), ale pouze předmětem termínujícím (*terminans*). Jako taková však nepotřebuje žádné reálné aktuální bytí, protože „termínování“ je pouhou vnější denominací Božího poznání. K termínování proto stačí pouze bytí potenciální, které je aktuálním bytím pouze v příčině.²³⁷

V odpovědi na třetí námitku Suárez zdůrazňuje, že možné objektivní esence tvorů, které jsou termínem Božího poznání, nejsou jsoucna pomyslná, ale jsoucna, která jsou skutečně možná a jako taková jsou s to přijmout reálnou existenci. Tedy nejde o jsoucna pomyslná, nýbrž o jsoucna, která spadají nějakým způsobem pod reálné jsoucno. Suárez se v této odpovědi odvolává na Kajetána, podle kterého je třeba reálné jsoucno chápat v dvojím protikladu: Jednou v protikladu ke jsoucnu pomyslnému, po druhé v protikladu ke jsoucnu, které neexistuje aktuálně. Esence tvorů o sobě jsou reálným jsoucnem prvním způsobem, nikoli druhým.²³⁸

Právě tato Suárezova odpověď patří k hlavním argumentům „logicistické“ interpretace.²³⁹ Současně tato námitka poukazuje na význam rozlišování pojmů *potentia objectiva* a *potentia logica*. Pokud chceme rozlišit mezi možnými jsoucnými a jsoucnými pouze pomyslnými,

creaturas, habet illas peculiari modo in esse repraesentativo seu ideali ... Ab illo autem esse, quod creaturae in Deo habent, denominantur cognitae, sed haec solum est denominatio extrinseca in illis, solumque esse potest fundamentum alicujus relationis rationis“, DM 30,15,27, s. 178.

²³⁷ „Ad primum ... concedo, essentiam creaturae, sicut est objectum secundarium scientiae divinae, ita illam terminare; non est enim objectum movens, sed terminans tantum. Ad hoc autem nullum reale esse quod actu habeat, necessarium est, quia *terminare*, neque est aliquid in ipsa, neque est aliquid ab ipsa, sed est sola denominatio extrinseca a scientia Dei, quae denominatio in re denominata nihil ponit, neque etiam supponit, per se loquendo, aliquod reale esse, sed tale, quale per scientiam cognoscitur; nam hoc ipsum necessarium est ad scientiae veritatem. Cum ergo Deus per scientiam simplicis intelligentiae non cognoscat creaturas, ut actu habentes esse aliquod reale, sed potentia tantum, non requirit in illis aliquod esse reale, ut terminent hujusmodi scientiam, sed sufficit esse potentiale, quod ut sic solum est actu in causa ...“, DM 31,2,7, s. 231.

²³⁸ „Ad quartum respondetur, essentiam possibilem creaturae objectivam divinae scientiae, non esse ens confictum ab intellectu, sed esse ens revera possibile et capax realis existentiae, ideoque non esse ens rationis, sed sub ente reali aliquo modo comprehendi ... Unde recte Cajetanus, de Ente et Essentia, cap. 4, quaest. 5, ait, ens reale dupliciter accipi: uno modo, ut distinguitur contra ens fabricatum ab intellectu (quod proprie est ens rationis); alio modo, ut distinguitur contra non existens in actu. Essentia ergo creaturae secundum se est ens reale primo modo, scilicet, in potentia, non vero posteriori modo, et in actu, quod est proprie esse ens reale, ut ibidem Cajetanus notavit“, DM 31,2,10, s. 232.

²³⁹ „The question remains, What is the ultimate reality of a merely possible thing; what more than objective being can it have? In other words, what is there in a mere possible thing which permits its inclusion under the common concept of being as a noun, while the lack of which blocks a similar inclusion of a being of reason? ... Ultimately, all the 'more' can be is something negative, namely non-selfcontradiction. That essence is real, possible, or apt to exist which is not selfcontradictory. This mere nonrepugnance of an essence is what Suarez, following earlier Scholastics, has also termed 'logical possibility'... One negative – that is, contradiction – makes a being of reason. Two negatives make a positive of sorts. One negative – that is, contradiction – makes a being of reason. Two negatives – namely, noncontradiction – make a 'real' (if not 'actual') being. Having this intrinsic, minimal, 'quasi-negative' density, it falls under the common concept of being as a noun“, Doyle, J. P., „Suarez on the Reality of the Possibles“, 1967, s. 40–42. „En elle même et de manière intrinseque, l'essentialité ne pose que l'absence de contradiction (*non-repugnancia* – non-impossibilité). Seule cette non-impossibilité, cette non-contradiction constitue ontologiquement le possible. C'est la une entité tout à fait mince, une réalité minimale. Telle qu'elle, elle suffit au projet métaphysique de Suarez“, Courtine, J. F., *op. cit.*, 1990, s. 321.

nemůžeme identifikovat bytí esence (*esse essentiae*) s objektivním bytím. Možné jsoucnost musí být vnitřně něčím více než jsoucnost pouze pomyslná. Musí obsahovat minimální ontologickou pozitivní „hustotu“, která je dána dvojnásobnou negací, totiž negací rozpornosti. Právě tato dvojnásobná negace (*non-repugnantia, non-impossibilitas*), která znamená něco pozitivního, se stává nutnou podmínkou všeho reálně jsoucího. Můžeme říci, že je podmínkou nutnou a zároveň postačující? Domníváme se, že nikoli.

Za prvé, v souvislosti se Suárezovou charakterizací pojmu „reálná esence“ jsme viděli, že mezi kritérii reálné esence nebyla pouhá bezrozpornost, ale také vytvořitelnost (*producibilitas*). Reálná esence tedy nemůže zahrnovat pouze negativní moment, ale musí mít i moment pozitivní.²⁴⁰ Za druhé, platí, že Bůh kromě toho, že poznává všechna jsoucnost možná, poznává i všechny lidské imaginativní a rozumové akty. Jako takový tedy poznává i tzv. formální fikce (*fictiones formales*), které se mohou v těchto potencích vyskytovat, a následně poznává i objektivní fikce, které těmto aktům odpovídají. Takto poznává i všechna pomyslná jsoucnost a mezi nimi i tzv. druhé intence (rody, druhy apod.).²⁴¹ Přestože tyto predikabilie pocházející z první rozumové operace mají určitý fundament ve věci samé, jako takové nemohou extramentálně existovat. Bezrozpornost je proto *pouze* nutnou, nikoli postačující podmínkou reality možné esence. Za třetí, i kdyby bylo možné bezrozpornou *potentia logica* v Suárezově systému *izolovat*, nepatří, jak sám Suárez říká, do oblasti metafyzického zkoumání.²⁴² V případě výrazu „*potentia*“ rozlišuje dvojnásobný moment: Moment pozitivní, který je pozitivní denominací od pasivní a aktivní potence, a moment negativní, který je „bezrozporností co do bytí“ (*non-repugnantia essendi*). Tento moment podle něj spočívá pouze v bezrozpornosti znaků. Jako takový však náleží do *logiky* (*ad logicum spectat*), nikoli metafyziky.²⁴³ Na základě tohoto textu proto můžeme říci, že názor, který „rozšiřuje“ Suárezovu metafyziku směrem k dvojnásobné

²⁴⁰ Viz DM 2,4,7, s. 89-90.

²⁴¹ „...*Deus comprehendit omnes actiones humanae imaginationis vel rationis; ergo comprehendit omnes fictiones formales (ut ita dicam) quae in his potentiis esse possunt; ergo etiam cognoscit fictiones objectivas quae illis actibus mentis correspondent seu objiciuntur, atque ita cognoscit omnia entia rationis, quae per operationes harum potentiarum quovis modo insurgere possunt*“, DM 54,2,23, s. 1025.

²⁴² Viz třetí sekce *Zda všechny odlišné druhy kvality zahrnují skutečné a pouhé kvality (Utrum omnes distinctae species veras et solas qualitates sub se comprehendant)* DM 42 *O kvalitě a jejích druzích obecně (De qualitate, et speciebus ejus in communi)*, DM 42,3, s. 610-615.

²⁴³ „*In eo autem quod possibile dicitur, duo includi videntur: unum est quasi negativum, nimirum, non repugnantia essendi, et hoc dici solet possibile logicum, eique correspondet potentia logica, quae ita appellatur, quia non consistit in aliqua simplici et reali facultate, sed in sola non repugnantia extremorum, et ita magis cernitur in ordine ad mentis compositionem ac divisionem, quae ad logicum spectat ... Alterum, quod in re possibili ut sic invenitur, est positiva denominatio, qua possibile dicitur, quae sumitur ab aliqua potentia reali ac activa, vel pasiva; possibile enim hoc modo dicitur, quod in alicujus potentia continetur*“, DM 42,3,9, s. 613.

negaci jakožto k poslední a autentické ontologické rovině není interpretací, která by byla jednoznačně autorizovatelná samotným textem *Metafyzických disputací*.

Svou odpověď na druhou námitku „z věčných pravd“,²⁴⁴ teorii, která se v sekundární literatuře těší značnému zájmu badatelů,²⁴⁵ Suárez odkládá až na závěr dvanácté sekce DM 31, která se jmenuje *Zda stvořená esence je oddělitelná od své existence*.²⁴⁶ Obsáhlejší pasáž, kterou věnuje komplexnímu řešení otázky tzv. věčných pravd a jejich ontologické fundaci, se jmenuje *Probírá se námitka z výpovědi věčně pravdivých*.²⁴⁷ Přestože zde Suárezova pozice není předložena zcela jasně, ukážeme, že tento *passus* je textovým dokladem toho, že fakt existence věčně pravdivých propozic není důvodem pro zavádění avicennovského „stinného“ esenciálního bytí.²⁴⁸ Kromě odmítnutí této interpretace předložíme interpretaci, která je podle našeho soudu blízká duchu Suárezových úvah.

Suárez je přesvědčen, že popření distinkce *ex natura rei* mezi bytím esence a bytím existence neohrožuje samotnou možnost vědeckého zkoumání. Jak však lze sloučit tvrzení, podle kterého posibilitie nejsou bez Božího myšlení ničím, s tvrzením, že propozice, které se jich týkají, jsou věčně pravdivé?²⁴⁹ Suárez se domnívá, že předpoklad, podle něhož je třeba,

²⁴⁴ Norman Wells problém posibilití a věčných pravd označuje za „jablko sváru“ (*the apple of discord*) pro pozdější suareziánské interprety. Podobně jako pro Scotovy žáky byla „prubířským kamenem“ interpretace formální distinkce, byla jím pro suareziány otázka tzv. věčných pravd a jejich ontologické fundace. Viz Wells, N. J., *On the Essence of Finite Being As Such, On the Existence of That Essence and Their Distinction*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1983, s. 25.

²⁴⁵ Mezi interprety, kteří formulovali tuto námitku, patří především americký jezuita Timothy Cronin, který ve své knize *Objective Being in Descartes and Suárez* představil tezi, podle které je třeba říci, že neznámým oponentem Descartovy voluntaristické teorie, podle níž Bůh „vládne“ i nad věčnými pravdami, nebyl nikdo jiný než František Suárez. Viz Cronin, T. J., S. J., *Objective Being in Descartes and Suárez*, Gregorian University Press, Rome, 1966, s. 37-74. Také viz „Eternal Truths in the Thought of Descartes and of his Adversary“, in *Journal of the History of Ideas* 21, s. 553-559; Cronin, T. J., S. J., „Objective reality of ideas in human thought“, in *Wisdom in Depth. Essays in Honor of H. J. Bernard*, Milwaukee, 1966, s. 68-79. Otázka týkající se objektivního bytí Božího a lidského poznání a otázka „věčných pravd“ je, vedle interpretací týkajících se pojmu jsoucnosti a individuality, v současné a nedávně minulé suareziánské literatuře nejvíce interpretovaným filosofematem. Za mnohé jmenujme především dvoudílnou studii koryfeje této tematiky Normana J. Wellse „Suárez on the Eternal Truths“, in *The Modern Schoolman* 58, 1980-81, s. 73-104 (first part), s. 159-174 (second part).

²⁴⁶ Latinsky: *Utrum essentia creata sit separabilis a sua existentia*.

²⁴⁷ Latinsky: *Tractatur objectio de enunciationibus perpetuae veritatis*. Viz DM 31,13, 38-47, s. 294-298.

²⁴⁸ Toto tvrdí T. Cronin: „*The Disputationes Metaphysicae of father Francis Suarez make amply evidens the truth that the host of Avicenna is still haunting scholastics' lecture halls*“, Cronin, T. J., *op. cit.*, 1966, s. 41. Něco podobného tvrdí i Doyle: „*So Suarez tells us on numerus occasione that such possible essences are real in themselves and that propositions based upon them are true not because God knows them; rather He knows them because they are real and true in themselves*“, Doyle, J. P., „Suarez on the reality of the Possibles“, 1967, s. 32. Dále viz také Maurer, A. A., „St. Thomas and Eternal Truths“, in *Medieval Studies* 32, 1970, s. 91-107, především s. 104.

²⁴⁹ K této ústřední otázce viz Rast, M., „Die Possibilitienlehre des Franz Suarez“, in *Scholastik* 10, 1935, s. 340-368, především s. 361. Dále také Cantens, B. J., *Suárez and Meinong on Beings of Reason and non/existent objects*, Dissertation, Coral Gables, Florida, 1999, s. 131. Touto otázkou se zabývá i Amy D. Karofsky ve studii

aby věčně pravdivá propozice, např. *Člověk je živočich rozumový*, korespondovala s nějakým reálným „stavem věcí“ *in actu*, není předpokladem nutným. Každá esenciální propozice označuje pouze vnitřní spojení daných členů propozice, které však nemusí být založeno v žádném aktuálním bytí esencí, které by Bůh „pasivně“ poznával. Jako taková bude každá esenciální propozice existovat v mysli Boží pouze objektivně. Proti tomuto tvrzení však lze namítnout následující: Tímto věděním se nepoznává jen to, že člověk může být živočichem rozumovým, ale především to, že je živočichem rozumovým *nutně*. Tedy potenciální bytí nestačí na to být fundamentem tohoto esenciálního tvrzení. Suárez na tuto námitku odpovídá tím, že ona požadovaná nutnost není nutností absolutní co do nějakého reálného bytí *in actu*, ale je pouhou možností.²⁵⁰

Toto tvrzení Suárez zakládá na rozlišení dvojího významu spony „je“ obsažené v esenciálních predikacích vyjadřujících věčné pravdy. Podle prvního má spona „je“ tzv. „existenční import“, což značí reálné a aktuální spojení ve věci samotné. Takto chápaná spona spoluoznačuje čas, a tedy kontingenci. Podle tohoto významu má účinnou příčinu nejen člověk nebo živočich, ale také fakt, že člověk je živočichem. Podle druhého významu tato spona může označovat bez tohoto „existenčního importu“. Takto ji můžeme brát jako to, co označuje pouhou příslušnost predikátu k subjektu, aniž by se jí označovalo, zda to, co je označené subjektem a predikátem, vůbec existuje, nebo nikoli. Povahu tohoto spojení pak podle Suáreze můžeme charakterizovat kondicionálně, respektive hypoteticky. Esenciální predikaci *Člověk je živočich* nebo *Běhání je pohyb* můžeme přeformulovat na kondicionální propozici *Je-li člověk, pak je živočichem* a *Pokud běží, pak se pohybuje*. Toto spojení, zdůrazňuje Suárez, neimplikuje účinnou kauzalitu, a to dokonce ani potenciální. V tomto případě mohou být dané propozice pravdivé, i když to, co označuje subjekt a predikát dané propozice, aktuálně neexistuje. Hypotetická propozice může být pravdivá, nejenom když neexistuje žádná příčina, která v ní uvedený objekt aktuálně tvoří, ale dokonce i tehdy, když neexistuje žádná příčina, která

„Suárez' Doctrine of Eternal Truths“, in *Journal of the History of Philosophy* 39, January 2001, s. 23-47. Dále viz studie Normana Wellse.

²⁵⁰ „... *ab aeterno non fuisse veritatem in illis propositionibus, nisi quatenus erant objective in mente divina, quia subjective seu realiter non erant in se, neque objective in alio intellectu. Ut autem vera esset scientia qua Deus ab aeterno cognovit, hominem esse animal rationale, non oportuit essentiam hominis habere ex aeternitate aliquod esse reale in actu, quia illud esse non significat actuale esse et reale, sed solam connexionem intrinsecam talium extremorum; haec autem connexio non fundatur in actuali esse, sed in potentiali. Dices, per illam scientiam non cognosci, hominem posse esse animal rationale, sed necessario esse animal rationale; ergo solum esse potenziale non est sufficiens fundamentum ejus. Respondetur negando absolute consequentiam, quia illa necessitas non est absoluta essendi secundum aliquod esse reale in actu, sed quoad hoc est possibilitas tantum*“, DM 31,2,8, s. 231.

takový objekt stvořit může. Pravda kondicionálních propozic, jenž nezávisí na účinné příčině, se stejně tak vyskytuje i u kondicionálních tvrzení typu *Pokud je kámen živočichem, pak smyslově vnímá.*²⁵¹

Co však Suárez rozumí tímto nutným spojením neexistujících „pólů“ dané propozice? Nutnost těchto esenciálních spojení nemůže být vysvětlena odkazem na Boží vzor, protože ten sám tuto nutnost reprezentovat člověka jako živočicha rozumového *již* má. Pokud by se člověk stal jinou esencí, již by nebyl člověkem. Zdá se tedy, že tato nutnost pochází nikoli z Božího vzoru, nýbrž z předmětu samého. Jak ale předmět, který je, jak jsme viděli, sám o sobě ničím, může takovou nutnost dané pravdy a daného vědění vůbec fundovat?²⁵² Na první pohled se zdá, že pravdu budou mít přece jen interpreti, jako je Cronin, Doyle a jiní, podle nichž pravda esenciálních propozic bude založena na esencích uvažovaných absolutně, a to bez jakéhokoli vztahu k aktuální existenci.²⁵³

²⁵¹ „*Haec vero controversiae (ut mihi quidem videtur) tota consistit in varia significatione illius copulae, est, per quam conjunguntur extrema in his enuntiationibus. Duobus enim modi accipi potest. Primo, ut significet actua-lem et realem conjunctionem extremorum in re ipsa existentem, it ut, cum dicitur, homo est animal, significetur re ipsa ita esse. Secundo, solum significet, praedicatum esse de ratione subjecti, sive extrema existant, sive non. In priori sensu veritas propositionis pendet sine dubio ab existentia extremorum, quia juxta illam significatio-nem verbum est, non absolvitur a tempore, seu (quod idem est) significat realem et actualem durationem, quae nulla est, ablata existentia extremorum, et ideo talis propositio falsa est, nam est affirmativa de subjecto non supponente. Et in hoc eodem sensu, optime probant rationes proxime factae, veritatem harum enuntiationum pendere ex causa efficiente, a qua pendet existentia extremorum*“, DM 31,12,44, s. 296. „*At vero in alio sensu propositiones sunt verae, etiamsi extrema non existant; et in eodem sunt necessariae ac perpetuae veritatis, quia cum copula est, in dicto sensu non significet existentiam, non attribuit extremis actualem realitatem in seipsis, et ideo ad suam veritatem non requirit existentiam, seu realitatem actualem. Item, hoc declaratur ex predictis auctoribus, quia propositiones in hoc sensu reducuntur ad sensum hypotheticum seu conditionalem; cum enim dicimus hominem esse animal, abstrahendo a tempore, nihil aliud dicimus, nisi hanc esse hominis naturam, ut non possit fieri homo quin sit animal. Unde, sicut haec conditionalis est perpetua, Si est homo, est animal, vel, Si currit, movetur, ita haec est perpetua, Homo est animal, vel, Cursus est motus. Atque hinc etiam fit ut hae connexiones in hoc sensu non habeant causam efficientem, quia omnis efficientia terminatur ad actualem existentiam, a qua dictae propositiones in hoc sensu abstrahunt ... Imo, in hoc eodem sensu non solum non requirunt hae connexiones causam efficientem in actu, verum etiam neque in potentia videntur illam postulare, si formaliter ac praecise sistamus in earum veritate. Quod potest declarari ratione facta de propositione conditionali, cujus veritas non pendet ex causa efficiente, vel potente efficere, et ideo aequae reperitur in rebus impossibilibus ac in possibilibus; aequae enim vera est haec conditionalis, Si lapis est animal, est sensibilis, ac ista, Si homo est animal, est sensibilis ... si per impossibile nulla esset talis causa, nihilominus illa enunciatio vera esse ...*“, DM 31,12,45, s. 297.

²⁵² „...quid sit ista necessaria connexio extremorum non existentium; nam, cum nihil in re ponat, difficile est intellectu quomodo possit fundare necessariam veritatem ... prima radix ac origo talis connexionis, non videtur posse referri in divinum exemplar. Nam ipsummet divinum exemplar habuit hanc necessitatem repraesentandi hominem animal rationale, nec potuit illum alterius essentiae repraesentari, quod non aliunde provenit, nisi quia non potest homo esse alterius essentiae, nam, hoc ipso quod sit res alterius essentiae, jam non est homo; ergo ex objecto ipso et non ex exemplari divino provenit haec necessitas“, DM 31,12,46, s. 297-298.

²⁵³ „The truth of these propositions [homo est animal, si currit movetur; D. H.] is, then, rooted ultimately in es-sences which are considered simply in themselves and apart from actual existence“, Cronin, T. J., op. cit., 1966, s. 50. Doyle, J. P., op. cit., 1967, s. 31.

Domníváme se však, že tato interpretace není správná. Celá Suárezova úvaha o věčných pravdách a jejich fundaci vychází z jeho principu, podle něhož esence tvorů před stvořením jsou *ničím*. Jako takové, samozřejmě, nemohou fundovat pravdu esenciálních propozic. Pokud by ji fundovaly, pak by celá analýza esenciálních propozic prostřednictvím kondicionálních tvrzení ztratila smysl. Cronin také opomíjí skutečnost, že bytí, které náleží věčným pravdám, je bytím intencionálním (*esse veritatis propositionis*), a nikoli bytím nezávislým na Bohu. Tato pravda poznání, která je pravdou soudu (*veritas cognitionis*), se zakládá na identitě nebo jednotě vlastností (nejde tedy o identitu verbálních entit), jako jsou např. vlastnosti „být člověk“ a „být živočich“. Propozice „Člověk je živočich“ se proto redukuje na identitní tvrzení „Rozumový živočich je živočich“. Přestože tuto jednotu koncipujeme skladebným způsobem, tj. na způsob konjunkce predikátu se subjektem, tak co se týče věci samé, jde o samotnou entitu věci, která je v tomto případě vlastností. Tato jednota postačuje k fundaci dané nutnosti. Jako se tato identita vyskytuje mezi aktuálně existujícím člověkem a živočichem, tak se vyskytuje i mezi možným člověkem a živočichem. Tato identita jsoucna v možnosti však přidává pouze pomyslný vztah vzhledem k našim pojmům.²⁵⁴ Cronin tak dostatečně nezohledňuje rozlišení pravdy poznání od pravdy transcendentální. Zatímco transcendentální pravda jako nutná vlastnost jsoucna je od jsoucna neoddělitelná, pravda poznání (*veritas cognitionis*) oddělitelná je: Soud zůstává tentýž, zatímco daný předmět se mění.²⁵⁵

Nejsou-li tím, co činí věčné propozice pravdivými, tj. jejich „pravditeli“, možné esence, jsou dané vlastnosti, o jejichž identitu se jedná, určité platónské entity? Podle Bernarda Cantense je třeba říci, že Suárezova koncepce je esencialistická nikoli co do ontologického

²⁵⁴ „Ad hoc dicendum videtur, hanc connexionem nihil aliud est quam identitatem extremorum, quae sunt in propositionibus essentialibus et affirmativis (idem dicendum est proportionaliter de diversitate extremorum in negativis). Omnis enim veritas propositionis affirmativae fundatur in aliqua extremorum identitate vel unitate, quae, licet a nobis concipiatur complexo modo, et per modum conjunctionis praedicati cum subjecto, tamen in re nihil est praeter ipsammet rei entitatem ...Unde, sicut homo existens et animal in re idem sunt, ita homo possibilis, seu qui objici potest scientiae aut exemplari hominis, identitatem habet cum animali proportionaliter sumpto; haec ergo identitas sufficiens est ad fundandam illam necessitatem, et reperiri potest in ente in potentia, quamvis nihil sit actu, quia nihil addit enti in potentia, nisi habitudinem rationis in ordine ad conceptus nostros“, DM 31,12,46, s. 298. „... quando dicimus hominem ex aeternitate esse animal rationale, quod esse pertinet ad illum tertium modum, quo dicitur esse significare interdum veritatem compositionis“, DM 31,2,8, s. 231.

²⁵⁵ K odlišnosti pravdy poznání od transcendentální pravdy viz následující citát: „Veritas autem illa specialis, quae est in compositione et divisione intellectus, revera non est veritas transcendentalis illius actus seu iudicii, quod in compositione et divisione verum denominatur. Quod sic patet, nam veritas transcendentalis cum sit suo modo propria passio entis, est immutabilis et inseparabilis ab ente; illa autem veritas quae est in compositione est separabilis ab illa, quantum est ex ratione sua, quia interdum separatur, quando, manente eodem iudicio, res iudicata mutatur, incipitque aliter se habere quam iudicetur, cum antea conformitatem cum iudicio haberet“, DM 8,8,7, s. 310.

statusu esencí, jak tvrdí Cronin, nýbrž co do ontologického statusu vlastností.²⁵⁶ Toto Suárezovo ultra-realistické stanovisko týkající se esenciálních vlastností Cantens následně přirovnává k aktualismu současného analytického metafyzika A. Plantingy a k jeho výkladu *de re* nutnosti. S aplikací *de re* nutnosti pak lze podle Cantense suareziánský pojem nutnosti propozice *člověk je živočich* vyložit následovně: V jakémkoli možném světě, ve kterém by Bůh stvořil člověka, by člověk měl vlastnost *být živočichem*.

Podle jiné interpretace, kterou předkládá Amy Karofsky a kterou nazývá „Božím realismem“ (*Divine realism*), je třeba tyto vlastnosti coby platónské entity odmítnout: Nic, tedy nejen možné esence, ale ani tyto platónské entity, jako jsou vlastnosti či propozice, nemůže existovat nezávisle na Bohu. Proto je třeba říci, že tyto vlastnosti, které kombinací vytvářejí určité esence, „pocházejí“ ze samého Boha. Bůh není tím, kdo by byl „pánem“ nad tím, proč esence člověka je živočich rozumový a ne živočich nerozumový, protože tyto esence vyjadřují samotnou Boží esenci. Vzhledem k Boží jednotě a jednoduchosti nemohou v této Boží esenci být ani mnohými entitami. Musí být s Boží esencí identické.²⁵⁷

Navzdory jisté nejasnosti Suárezovy nauky o možných jsoucnech a věčných pravdách se domníváme, že druhá interpretace je přece jen bližší duchu Suárezova výkladu a kontextu, v němž otázku věčných pravd vykládá. Kontextem je zodpovězení námítky, podle níž pouze pomyslná distinkce není s to zajistit věčnou pravdivost esenciálních propozic. Výše uvedenou interpretaci je však třeba doplnit. Karofsky ve své interpretaci pasáže, v níž se Suárez zabývá výkladem otázky fundace věčných pravd, nechává stranou text, v němž Suárez uvádí to, v čem se liší propozice týkající se možných jsoucen od propozic týkající se jsoucen nemožných. Zatímco v případě esenciálního spojení mezi reálnými esencemi hovoříme o spojení týkajícím se „extrémů“, jež jsou abstrahovány od *aktuální existence*, tak v případech, v nichž jde o spojení mezi fiktivními entitami, je toto spojení bez onoho vztahu. Zatímco v prvním případě pravda daných propozic závisí na příčině, která je s to způsobit existenci věcí, které jsou označeny termíny, jež se nacházejí v dané propozici, pravda propozic v druhém případě závisí pouze na vztahu k fiktivnímu aktu mysli.²⁵⁸ Můžeme tedy uzavřít, že i ve výkladu ontologické fundace věčných pravd Suárez pracuje s momentem aktuální existence.

²⁵⁶ Viz Cantens, B. J., „The Relationship between God and essences and the Notion of Eternal Truths according to Francis Suárez“, in *The Modern Schoolman* 57, January 2000, s. 127-143, především s. 134-135.

²⁵⁷ Karofsky, A. D., *op. cit.*, 2001, s. 41-43.

²⁵⁸ „*Quaquam in hoc possumus discrimen assignare inter connexiones necessarias, conceptas et enunciatas inter res posibles seu essentias reales, et inter res fictitias vel entia rationis, quod in illis ita est connexio necessaria secundum intrinsecam habitudinem extremorum abstrahentium ab actuali existentia, ut tamen sit possi-*

§13. *Metafyzická složenost stvořeného jsoucna*

Máme-li představit Suárezovu vlastní odpověď na otázku týkající se povahy distinkce mezi esencí a existencí tvorů, musíme předeslat dvojí: Za prvé (v celkovém pořadí třetí) princip, který Suárez ve svém výkladu využívá – tímto principem je pojetí existence jako aktuality esence; za druhé musíme uvést Suárezovy argumenty, kterými odmítá jak reálnou, tak modální distinkci.

Vedle dvou výše (viz §12.) uvedených principů (ontologické nicota esence tvora jakožto možného jsoucna a negativní reálná distinkce mezi jsoucnem v aktu a v potenci) předesílá Suárez expozici své vlastní koncepce třetí princip, který se týká povahy aktuální existence, kterou se esence konstituuje v aktu.²⁵⁹ Tento princip se skládá ze tří tezí, přičemž teze druhá a třetí jsou pro Suárezův systém typické. Podle první, evidentní, teze platí, že reálná esence, která je sama o sobě aktuální a odlišná od své příčiny, je vnitřně konstituována reálným a aktuálním bytím. Každá reálná entita je konstituována reálným bytím, protože *ens* se pojmenovává od *esse* a *ens reale* od *esse reale*: Proto pokud reálná entita ztrácí své bytí potenciální a stává se aktuální, je nutné, aby byla konstituována reálným bytím aktuálním.²⁶⁰

Tato konstituce, tolik druhá teze, zdůrazňuje Suárez, neprobíhá na způsob reálné kompozice tohoto bytí s určitou (potenciální) entitou, ale na způsob reálné identity. Není možné, aby se aktuální esence z přirozenosti věci samé (*ex natura rei*) lišila od bytí aktuální existence, protože aktuální esence se od sebe sama coby potenciální bezprostředně liší svou vlastní entitou. Tedy tím, čím má aktuální bytí, tím se také konstituuje.²⁶¹

Podle třetí teze platí, že bytí, kterým se esence tvora formálně vytváří v aktualitě své esence, je skutečné bytí existenciální (*verum esse existentiae*). Toto tvrzení dokládá Suárez

bilis in ordine ad actualem existentiam ... et quoad hoc pendet veritas talium enuntiationum a causa potente efficere existentiam extremorum. At vero in entibus fictitiis, solum fiunt connexiones necessariae sine habitudine, etiam de possibili, ad existendum, sed solum per ordinem et imaginationem, seu fictionem mentis“, DM 31,12,45, s. 297.

²⁵⁹ „Diximus de essentia creaturae, ut possibili, et ut in actu, et de distinctione earum qualis sit; superest dicendum de esse, quo essentia in actu formalissime constituitur“, DM 31,4,1, s. 235. Prezentace tohoto principu je tématem čtvrté sekce *An essentia creaturae constituitur in actualitate essentiae per aliquod esse reale, indistinctum ab ipsa, quod nomen habeat, et rationem existentiae*“, DM 31,4, s. 235-237.

²⁶⁰ „Dico ergo primo: essentia realis, quae in se est aliquid actu, distinctum a sua causa, constituitur intrinsece aliquo esse reali et actuali. Hoc sequitur aperte ex dictis: nam omnis entitas realis constituitur aliquo esse reali, cum ens ab esse dicatur, et ens reale ab esse reali ... ergo necesse est illam formaliter constitui in tali actualitate aliquo esse reali actuali, ei communicatio per efficientiam aliquam“, DM 31,4,2, s. 235.

²⁶¹ „Dico secundo: haec constitutio non fit per compositionem talis esse cum tali entitate, sed per identitatem omnimoda secundum rem. Probatum primo ex dictis, quia essentia actualis differt a se ipsa potenciali immediate per suam entitatem; ergo per illamemet habet illud esse actuale, per quod constituitur, etc“, DM 31,4,3, s. 235.

třemi způsoby, z nichž si uvedeme pouze ten poslední, který poukazuje na specifický rys Suárezových úvah. Tento důkaz Suárez označuje jako argument z „vlastního pojmu existence“. Existence podle Suáreze není ničím jiným než bytím, kterým se nějaká entita bezprostředně a formálně „staví“ mimo své příčiny (*extra causas suas*). Tímto „kladením“ mimo své příčiny přestává být ničím a začíná být něčím. Touto existencí však je takové bytí, jímž se věc formálně konstituuje ve své aktuální esenci. Toto bytí je pak skutečným bytím existence.

První premisu, podle níž existence je to, díky čemu určitá entita existuje mimo své příčiny, Suárez považuje za o sobě zřejmou. Jako taková vyplývá z formálního protikladu mezi jsoucнем v aktu (jsoucno mimo své příčiny) a jsoucнем v potenci (jsoucno ve svých příčinách), mezi kterými neexistuje žádný střední člen. Druhá premisa je stejně tak evidentní z daných termínů (*per se nota ex terminis*). Bytí, kterým se možná esence stává esencí aktuální, je takové bytí, jímž se „staví“ mimo svou příčinu. Není možné říci, že by toto bytí aktuální esence záviselo na jiném, odlišném bytí, které by se nazývalo aktuální existencí. Takové bytí by nemohlo vnitřně a v rodu formální příčiny konstituovat esenci v její aktualitě. Ono bytí, jímž se esence konstituuje v aktualitě své esence, *nemůže* být od této esence *ex natura rei* odlišné. Nemůže být něčím, co by ji v této aktualitě vytvářelo. Z toho důvodu Suárez uzavírá tvrzením, že *nemůže* být dána existence, která by se lišila od bytí aktuální esence.²⁶²

Na základě tří výše uvedených principů není obtížné ukázat trojí: Mezi aktuální esencí a existencí neexistuje ani (i) reálná distinkce, ani (ii) distinkce reálně-modální,²⁶³ ale pouze (iii)

²⁶² „Dico tertio: illud esse, quo essentia creaturae formaliter constituitur in actualitate essentiae, est verum esse existentiae“, DM 31,4,4, s. 235. „Tertio declaratur hoc ipsum ex propria ratione existentiae; nam esse existentiae nihil aliud est quam illud esse, quo formaliter et immediate entitas aliqua constituitur extra causas suas, et desinit esse nihil, ac incipit esse aliquid; sed hujusmodi est hoc esse, quo formaliter et immediate constituitur res in actualitate essentiae; ergo est verum esse existentiae. Major videtur esse per se nota ex ipsius termini significatione, et communi omnium conceptione. Item ex immediata et formali oppositione supra declara inter ens actu, et ens in potentia ... Minor autem propositio, scilicet, quod illud esse, quo intrinsece et immediate essentia possibilis intelligitur fieri essentia actualis, constituat essentiam extra causas, seu extra nihil, fere est per se nota ex terminis, quia per illud esse est aliquid in actu“, DM 31,4,6, s. 236-237. „Assumptum probatum est a nobis, quia ostendimus, illud esse, quo essentia in actualitate essentiae constituitur, non posse ex natura rei distinctum ab ipsa; si ergo illud aliud esse, quod ab aliis vocatur existentia, est distinctum ex natura rei ab actualitate essentiae, non potest illam formaliter constituere in tali actualitate; si ergo aliqua est dependentia actualis essentiae a tali existentia, non erit ut ab intrinseco constitutivo formali, sed ut ab alia causa vel conditione necessaria“, DM 31,4,7, s. 237.

²⁶³ Podle významného kritika Suárezovy koncepce pomyslné distinkce esence a existence Josepha Owense výše uvedené tři principy zcela jasně implikují a stanovují reálnou identitu esenciálního a existenciálního bytí. Viz Owens, J., „The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being“, in *The Modern Schoolman* 34, 1956-57, s. 147-191, především s. 176.

distinkce pomyslná se základem ve věci. V posledním kroku (iv) představíme některé námitky vůči poslední koncepci. Tyto námitky v intencích Suárezových vzápětí zodpovíme.

(i) Reálnou distinkci Suárez odmítá dvěma argumenty, z nichž jeden je argumentem „z autority“, a druhý pak „*ex ratione*“. Argument „z autority“ vychází z Aristotelova tvrzení, podle něhož jsoucno, které se přidává věcem, jim *de facto* nic nepřidává. Platí, že jsoucí člověk je totéž, co člověk.²⁶⁴ Totéž platí analogicky o jsoucnu v potenci a jsoucnu v aktu. Jsoucno v aktu, které je jsoucnem ve vlastním slova smyslu, je tímtež jako to, co existuje. Toto jsoucno v aktu však nic nepřidává věci neboli aktuální esenci. Tedy platí, že jsoucno v aktu a věc samotná, kterou je pro Suáreze aktuální esence, jsou reálně totéž.²⁶⁵

Tato reálná identita se však dokazuje také čistě rozumově: Je zcela vyloučeno, aby reálně odlišná entita, již zde Suárez myslí *esse existentiae* (Suárez zde očividně reifikuje tomášovský akt bytí!) a která by se takto přidávala aktuální esenci, byla tím, co by udělovalo první aktualitu, již by se jsoucno v aktu lišilo od jsoucna v potenci. V žádném slova smyslu tato reálně odlišná entita nemůže mít své metafyzické zdůvodnění, protože nemůže mít žádnou funkci (*munus*).²⁶⁶ „Kladení“ takové entity je podle Suáreze jednak zbytečné, jednak rozporné.

Tento zásadní argument Suárez rozvíjí směrem, který jasně naznačuje Suárezovo chápání pojmu receptivní neboli subjektivní potence. Subjektivní potenci lze chápat jako potenci, která je v určitém slova smyslu již „reifikovaná“.²⁶⁷ Toto zvěcnění úzce souvisí s výše uvedeným kritériem reálné distinkce, jímž je tzv. vzájemná oddělitelnost daných protikladů.

²⁶⁴ „*tau jto; ga; r ei | ~ a [nqrwpo ~ kai; a [nqrwpo ~, kai; w] n a [nqrwpo ~ ...*“, *Metafyzika*, 1003b26-27.

²⁶⁵ „*Dicendum est enim primo, essentiam creatam in actu extra causas constitutam non distingui realiter ab existentia, ita ut sint duae res seu entitates distinctae. In hac conclusione suppono significationem terminorum, et distinctionem jam declaratam de essentia in potentia vel in actu ... Probari igitur potest conclusio sic exposita ex Aristotele, qui ubique ait ens adjunctum rebus nihil eis addere; nam idem est ens homo, quod homo; hoc autem, cum eadem proportione, verum est de re in potentia et in actu; ens ergo actu, quod est proprie ens, ideoque quod existens, nihil addit rei seu essentiae actuali ...*“, DM 31,6,1, s. 241-242.

²⁶⁶ „*Sed praecipue demonstratur ratione, quia talis entitas, addita actuali essentiae, nec potest illi formaliter conferre primam (ut ita dicam) actualitatem seu primam rationem entis in actu, qua separatur et distinguitur ab ente in potentia; neque etiam potest esse necessaria sub aliqua ratione causae, proprie, vel reductive, ut essentia habeat suam entitatem actualem essentiae; ergo nulla ratione fingi potest talis entitas distincta*“, DM 31,6,2, s. 242-243.

²⁶⁷ K reifikaci hylemorfických principů u Suáreze viz Heider, D., „F. Suárez a J. Senftleben: reifikace první látky“, in *Slánské rozhovory* 2004, Slaný, 2005, s. 37-41. Dále také Kronen, J. D., Menssen, S., Sullivan, T. D., „Aquinas and Suarez on Prime Matter and Substantial Generation“, in *The Review of Metaphysics* 53, June 2000, s. 863-885. K reifikaci první látky u Dunse Scota, ze kterého Suárez vychází, viz Cross, R. „Prime Matter“, In *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford, 1998, s.

S otázkou povahy distinkce mezi esencí a existencí komplementárně souvisí problém typu kompozice, který esence a existence „skládají“. Aby vynikla určitá ontologická nedostatečnost esence a existence jako reálně odlišných částí, které reálně skládají celek, kontrastuje Suárez kompozici z esence a existence se skladebností jiných, tentokrát skutečně reálně odlišných částí reálného kompozita. Jedná se o hylemorfickou skladbu. Každá forma, která je reálně odlišná od potence, v tomto případě od první látky, s touto potencí vytváří jedno esenciální kompozitum (jsoucno *per se*). Zatímco tento akt formálně vytváří kompozitum, jehož je částí, není tím, co by formálně a vnitřně konstituovalo v existenci i druhou část daného kompozita. Reálně odlišný akt nemůže podle Suáreze vytvářet vlastní entitu druhé části, tj. entitu potence. Tato entita, jako je tomu v případě první látky, je totiž entitou fyzicky zcela *jednoduchou*, nikoli, na rozdíl od kompozita, entitou složenou. Pokud by byla entitou složenou, pak by nebyla skládající částí, ale složeným celkem. Takto by se však daná entita, která by přijímala akt, skládala z onoho aktu a z jiné věci, o níž bychom se zase mohli ptát, zda se vnitřně a formálně tímto aktem konstituuje. Pokud bychom tvrdili, že ano, pak bychom upadli do nekonečného regresu. Pokud nikoli, pak bychom dostali to, co hledáme, tj. to, že potence není vnitřně a formálně konstituována aktem, s nímž skládá určitý celek.²⁶⁸

Chceme-li ukázat, že mezi esencí a existencí existuje reálná distinkce a že obě tyto části reálně skládají celek, pak je třeba o nich filosofovat stejným způsobem jako o částech hylemorfických. Pokud by esence a existence byly dvě reálně odlišné části, z nichž se skládá nějaký esenciální celek, kterým je existující jsoucno, pak by nebylo možné, aby existence

13-33. V tomto bodu má pravdu i Honnefelder: „*Nicht zuletzt zeigt sich die Übereinstimmung im Verständnis der Seiendheit des endlichen Seienden an der Interpretation des ontologischen Status der Materie, des Akzidens ... Nach dem Prinzip, dass der Seiendheit, durch die Etwas vom Nichts unterschieden ist, stets eine entsprechende Existenz zuzuordnen ist, und jedwede Seiendheit bzw. Wesenheit „in der Sache“ mit der ihr zugehörigen Existenz identisch ist, kann die Materie ihr Sein nicht – wie die thomanische Lehre behauptet – allein von der Form haben, sondern muss – wie Scotus meint – als eigenes Prinzip auch ein ihr angemessenes Sein besitzen*“, Honnefelder, *op. cit.*, 1990, s. 281-282.

²⁶⁸ *Quod amplius in hunc modum demonstro: nam omnis forma, realiter distincta a potentia, quam actuat, componit cum illa unum compositum. Unde talis actus potest dici causa formalis, vel respectu compositi, vel respectu potentiae seu alterius quasi partis componentis, si absque tali actu vel forma esse non possit. Respectu igitur compositi optime et verissime dicitur talis actus formaliter et intrinsece constituere illud, non tamen potest omnino condistingui ab illo, sed necessario includitur in illo, et distinguitur ut pars a toto, quia talis actus non potest esse tota entitas compositi, quod necessario includit aliam partem, seu aliud componens. At vero si comparetur actus ad aliam rem vel potentiam cujus est actus, non potest intrinsece et formaliter constituere propriam entitatem ejus, quia illa entitas non est composita, sed simplex; alioqui non esset altera pars componens, sed totum compositum, quod in reali compositione ex rebus distinctis prorsus repugnat. Item alioqui constaret illa entitas, seu pars quae incipit actum, ex illo actu et aliqua alia re, de qua rursus inquiram, an constituatur intrinsece et formaliter per illum actum; nam si hoc affirmetur, procedemus ulterius in infinitum; si vero negatur, concluditur intentum, nimirum, potentiam proprie componentem cum actu realiter distincto, non posse intrinsece et formaliter constitui per ipsummet actum cum quo componit*“, DM 31,6,3, s. 242.

nějak vnitřně konstituovala entitu esence. Nebylo by to možné, protože jedna by se lišila od jiné jako jedna jednoduchá entita od jiné jednoduché entity. Zároveň není ani možné říci, že by entita esence nebyla aktuální částí, protože by se z ní nemohl skládat žádný celek. Objektivní potence, na rozdíl od potence subjektivní, nemůže být „částí“, z níž se skládá nějaký celek. Entita existence, která se reálně liší od entity esence, tedy nemůže být tím, co by její samotnou entitu vytvářelo v její aktualitě.²⁶⁹ Suárezův centrální argument proti reálné distinkci mezi esencí a existencí můžeme tedy uzavřít tím, že na základě svého chápání existence jako aktuální esence a na základě určité „reifikace“ existenciálního bytí Suárez nevidí, jak by bylo možné obhájit myšlenku aktu bytí, který se reálně liší od esence, již vnitřně a formálně spoluvytváří.

(ii) Ve své druhé tezi Suárez podrobuje kritice koncepci modální distinkce mezi bytím esence a bytím existence. Důvod jeho kritiky je zřejmý: Pozitivní modální distinkce, jak jsme viděli výše, může vstoupit pouze mezi dva „extrémy“, z nichž jeden je modem věci, která jako oddělená od modu je něčím aktuálním a pozitivním. Je patrné, že takto by modus danou věc nemohl vnitřně konstituovat. Kompozicí z modu a dané věci by mohlo vzniknout pouze něco třetího, tj. určitý celek, jakým je pro Suáreze např. supozitum, které vzniká z existující věci a přidáného modu subsistence (*modus subsistendi*). Vše, co se skládá z entit, které se liší modálně, má za důsledek reálnou kompozici. Proto není možné, aby modus existence, který se *ex natura rei* od esence liší, byl tím, čím se prvotně a vnitřně vytváří aktuální entita samotné esence. Z toho důvodu také to, čím se tato aktuální entita esence vytváří, nemůže být tím, co se od samotné entity aktuální esence *ex natura rei* liší.²⁷⁰

²⁶⁹ „Sic ergo philosophandum esset de entitate essentiae, et entitate existentiae, si essent distinctae [realiter, D. H.]; componerent enim unum, verbi gratia, hoc existens, respectu cuius existentia se haberet ut actus intrinsecus et formalis; tamen respectu entitatis essentiae nullo modo posset intrinsece illam constituere aut componere, quia una ab alia condistingueretur, ut entitas simplex ab entitate simplici. Nec dici potest quod entitas essentiae sic concepta et distincta non sit actualis, quia alias non componeret realiter, quia entitas in potentia objectiva non facit realem compositionem cum actu. Sic ergo aperte constat, entitatem existentiae distinctam ab entitate essentiae non posse requiri ut intrinsece constituat ipsam entitatem essentiae in sua propria actualitate“, DM 31,6,3, s. 242.

²⁷⁰ „Secundo dicendum est, existentiam non distingui ab entitate actuali essentiae tanquam modum ex natura rei distinctum ab illa ... nam distinctio ex natura rei positiva ex parte utriusque extremi non potest intercedere nisi inter duo extrema, quorum unum sit modus alterius, ita ut res ut praecisa a modo sit ens in actu positivum et reale, alioqui distinctio erit vel rationis, vel qualis esse potest inter ens et non ens; si ergo essentia, ut est ens actu, distingueretur ex natura rei ab illo esse, qui primo et intrinsece in tali actualitate constituitur, tanquam res a suo modo, ipsa essentia praecise concepta et condistincta ab illo modo esset verum ens actu; ergo ut talis entitas est, non posset intrinsece constitui in tali entitate actuali per illum modum, seu per esse distinctum, sed potius cum illo componeret tertium quoddam compositum. Nam ex his, quae ex natura rei distinguuntur tanquam ens et modus, fit vera compositio realis“, DM 31,6,9, s. 244.

Stejný výsledek získáváme i tehdy, postupujeme-li od existence. Je-li vůbec něco, co nás vede k úvaze o existenci tohoto modu, pak je to především fakt kontingence aktuálního bytí esencí tvorů. Avšak totéž bude možné říci o tomto modu. I ten bude něčím, co bude moci existovat i neexistovat. Tedy i v tomto modu bude třeba *ex natura rei* rozlišovat mezi ním samým a jeho aktuálním bytím. To však nepřipadá v úvahu, protože bychom se tím dostali do nekonečného regresu. Pokud však daný regres zastavíme na začátku tvrzením, že samotná existence někdy může být a někdy nebýt, aniž bychom museli reálně rozlišovat mezi ní a její aktuální existencí, pak tím spíše bude možné tuto reálnou distinkci v širokém slova smyslu popřít v případě aktuální esence.²⁷¹

Suárez proto nesouhlasí ani s interpretací některých tomistů (cituje svého současníka Dominika Bañeze /1528-1604/), podle které platí, že akt bytí není svým bytím, ani nemá žádné bytí, protože je pouze tím, díky čemu (*solum esse quo*) něco jiného je. I když existence nevyovídá existenci nebo bytí jako supozitum (subsistence je modus, který se reálně-modálně liší od individuální esence), existuje podle Suáreze stejně (!) jako existují akcidenty, části nebo jiná neúplná jsoucna.²⁷² Je-li existence něčím *ex natura rei* odlišným od esence, musí mít své bytí. Jako taková pak před stvořením musela být pouze v potenci, po stvoření pak v aktu.²⁷³ Tím však dostáváme dilema, které jsme již zmínili: Pokud samotná existence může být potenciálně i aktuálně, aniž by se v ní *ex natura rei* rozlišovala její esence a existence, proč nemůžeme totéž říci o samotné aktuální esenci?

²⁷¹ „... non solum non dari existentiam quae sit entitas distincta ab entitate essentiae, sed neque etiam quae sit modus ex natura rei distinctus. Et confirmatur argumento supra etiam insinuato, quia si quid cogeret ad hanc distinctionem modalem, maxime quod essentia creaturae potest existere et non existere; sed ille etiam modus, qui dicitur esse existentia distincta, potest actu esse, et in sola potentia objectiva, quod est posse existere et non existere; ergo etiam in illo modo erit distinctio ex natura rei inter ipsum et suum actuale esse, quod est impossibile; alias fiet idem argumentum de esse existentiae illius modi, et sic procederetur in infinitum. Si ergo ipsa existentia intelligi potest, quod interdum sit et interdum non sit, sine distinctione ex natura rei, cur non idem intelligi poterit in essentia actuali?“, DM 31,6,11, s. 245.

²⁷² Právě toto Suárezovo tvrzení ostře kritizoval Gilson: „Rád [Suárez, D. H.] by věděl, *quid existentia sit*: co je existence, jako kdyby existence mohla být nějaké *co*“, Gilson, E., *op. cit.*, 1997, s. 125-126.

²⁷³ „Scio, quosdam Thomistas [Suárez v poznámce cituje Bañeze, D. H.] negare, actum essendi, quo essentia creata existit, esse suum esse. Sed non video quo sensu possit esse verum ... Nisi fortasse dicant, actum essendi essentiae neque esse suum esse, neque habere ullum esse, sed solum esse quo aliud est. Sed hoc potius est vobis ludere, quam difficultatem solvere; nam, licet existentia non dicatur esse vel existere tanquam suppositum, quod propriissime est, tamen non est dubium quin, generalius loquendo, ita vere existit, sicut existunt accidentia, vel partes, et alia entia incompleta. Nam, si haec existentia est ens ex natura rei distinctum ab essentia, ergo, eo modo quo est ens, habet esse; nam ens ab esse dictum est. Item tale ens ante creationem rerum erat tantum in potentia; et post creationem est ens actu; ergo est extra causas seu in rerum natura; ergo necesse est ut habeat esse proportionatum, vel ut sit suum esse“, DM 31,6,12, s. 245.

(iii) Důsledkem eliminace reálné a reálně-modální distinkce je Suárezovo vyvození, podle něhož se esence a existence tvorů, pokud se berou jako aktuálně existující, liší pouze pomyslně, avšak s určitým základem ve věci. Tato distinkce podle Suáreze je postačujícím ontologickým zdůvodnění tvrzení, že aktuální existence nepatří k esenci tvora. Vše, co existuje mimo Boha, existuje pouze díky Jeho zapříčinění. Tedy žádná věc mimo Boha nemá svou entitu ze sebe (*ex se*), ale pouze od jiného (*ab alio*), totiž od Boha. Tato ontologická závislost, která je vyjádřena větou, podle níž k esenci tvora nepatří existovat, nevyžaduje, jako svého „pravdivitele“ (tedy to, co činí danou větu pravdivou) distinkci *ex natura rei* mezi bytím a věcí. Postavuje pouze určitá *podmínka* či *omezení* této entity. Tato nedokonalost je dána tím, že dané jsoucno nemá svou entitu nutně ze sebe, ale pouze díky jinému.²⁷⁴

I když se esence tvorů od jejich existence neliší *ex natura rei*, může ji náš rozum díky určitému základu ve věci jako odlišnou koncipovat. Odhlédnutím od aktuální existence, nebo lépe řečeno od zapříčinění (*efficientia*), jsme s to uvažovat esenci věci a její nutné predikáty. Jak Suárez této pomyslné distinkci se základem ve věci mezi esencí a existencí tvorů rozumí? Co míní oním základem ve věci, který znemožní promítnutí této distinkce i do Božího bytí? Suárez jako historik metafyziky si je dobře vědom, že toto řešení pomyslnou distinkcí má v dějinách celou řadu různých variant. Z toho důvodu proto nejdříve předkládá čtenáři řešení, se kterými nesouhlasí.

Podle první varianty existence vypovídá individuální přirozenost a esence specifickou přirozenost. Stejně jako se liší individuum a specifická přirozenost, tak se liší i esence a existence. Pomyslná distinkce mezi esencí a existencí tak není ničím jiným než distinkcí mezi druhem a individuem. Přestože, jak tvrdí Suárez, existuje určitá paralela mezi těmito dvěma typy distinkcí (oba typy distinkcí mezi danými „extrémy“ jsou pro Suáreze, jak v případě distinkce individuality a specifické přirozenosti více uvidíme níže, pomyslnou distinkcí se základem ve věci), nepovažuje Suárez tuto variantu za správnou. Důvodem je skutečnost, že esence může být jak specifickou, tak *individuální*. Kromě toho i existenci lze koncipovat

²⁷⁴ „Dico tertio, in creaturis existentiam et essentiam distingui, aut tanquam ens in actu et ens in potentia, aut si utraque actu sumatur, solum distingui ratione cum aliquo fundamento in re, quae distinctio satis erit ut absolute dicamus, non esse de essentia creaturae actu existere“, DM 31,6,13, s. 246. „... atque ita omne esse actuale, quo essentia in actu separatur ab essentia in potentia, dicitur non esse de essentia creaturae, quia non convenit creaturae ex se sola, neque ipsa sibi sufficit ut habeat hoc esse, sed provenire debet ex efficientia alterius. Ex quo manifeste fit, ut ad veritatem hujus locutionis non sit necessaria distinctio ex natura rei inter esse et rem cujus dicitur esse, sed sufficere ut illa res non habeat entitatem suam, vel potius ut non sit, neque esse possit illa entitas, nisi ab alio fiat, quia per illam locutionem non significatur distinctio unius ab alio, sed solum conditio, limitatio, et imperfectio talis entitatis, quae non habet ex se necessitatem, ut sit id quod est, sed solum id habet ex influxus alterius“, DM 31,6,14, s. 246.

obecně (*in communi*). Není proto možné říci, že by se esence a existence lišily jako obecné a individuální.²⁷⁵

Suárez odmítá i jiný výklad: Esence a existence tvoří se liší pouze vztahem (*respectus*) k Bohu - zatímco esence jako taková se k Bohu nevztahuje jako ke své účinné příčině, ale pouze jako k příčině exemplární (vzorové), existence přidává esenci vztah k Bohu jakožto své příčině účinné, na níž participuje.²⁷⁶ Co se zde myslí esencí? Buď to je esence aktuální, nebo esence potenciální. V prvním případě očividně neplatí, že by esence tvoří nebyly způsobeny Bohem. Co se týče esence potenciální, pokud ji abstrahujeme od kauzality, pak platí spíše tvrzení opačné než to, že Bůh je její vzorovou příčinou. Esence tvoří nejsou takové, protože by napodobovaly Boží vzory, ale spíše, jak jsme viděli v předcházejícím paragrafu, platí opak: Bůh poznává každou možnou věc v její esenci, protože tak je poznatelná a vytvořitelná.²⁷⁷

Tvrzení, že existence tvora je ekvivalentní vztahu k Bohu (*respectum*) jako své účinné příčině, Suárez odmítá poukazem na to, že existence věci není něco relativního, ale něco absolutního (*absolutum quid*). Jiné tvrzení, totiž to, že aktuální existence tvora konotuje (*secum afferre*) tento vztah, Suárez sice přijímá, ale podotýká, že stejný vztah spoluoznačuje i aktuální esence. I aktuální esence může být takovou, jakou je pouze díky Božím zapříčinění. Není tedy správné, uzavírá Suárez, aby se esence a existence tvora lišily tímto vztahem.²⁷⁸

²⁷⁵ „*Quidam dicunt existentiam dicere naturam individuum, essentiam vero solum dicere naturam specificam ab individuis praecisam, et ideo aiunt esse inter ea distinctionem rationis, qualis est inter speciem et individua. Sed hi non attingunt neque assequuntur sensum quaestionis. Est enim haec quaestio diversa ab illa de distinctione naturae specificae ab individuo: nam essentia non tantum specifica, sed etiam individua et singularis esse potest ... et similiter ipsa existentia potest in communi concipi, et singularis esse ... non ergo magis dicit existentia rem singularem quam essentia, neque distinguuntur essentia et existentia, tanquam commune et particulare; non est ergo eadem distinctio existentiae ab essentia, quae est individui a natura specifica*“, DM 31,6,16, s. 247.

²⁷⁶ „*Alii dicunt, essentiam et existentiam creaturae differre sola habitudine ad Deum, quia essentia ut sic non respicit Deum ut causam efficientem, sed ut exemplarem tantum; existentia vero addit essentiae respectum ad Deum ut causam efficientem a qua participatur. Verumtamen haec expositio vel rem non declarat, vel multa includit falsa*“, DM 31,6,17, s. 247.

²⁷⁷ „*Nam imprimis, quod attinet ad esse essentiae, vel loquitur de essentia actuali, seu quae includat veram realitatem essentiae, vel de essentia potentiali. Priori modo plusquam falsum esset dicere, essentiam creaturae non esse a Deo, ut a causa efficiente, ut supra probatum est. Posteriori autem modo gratis dicitur, essentias creaturarum solum respicere Deum ut causam exemplarem, quia revera essentiae sic conceptae nullam causam habent in actu, cum nihil actu sint ... Imo, seclusa causalitate, vel ordine, vel applicatione ad causandum, potius dicitur Deus habere rationes rerum possibilium, quam exemplaria; nam illae solum indicant speculativam scientiam; haec vero magis denotant practicam habitudinem cuasae. Rursus essentiae creaturarum non ideo tales sunt, aut talem habent connexionem praedicatorum essentialium, quia respicient tales rationes vel exemplaria divina, sed potius ideo Deus cognoscit unamquamque rem possibilem in tali essentia et natura, quia talis est cognoscibilis et factibilis, et non alias; ergo essentia hoc modo sumpta, licet in Deo habeat rationem vel exemplar, non dicitur essentia ab hac habitudine sola ad exemplar ut sic*“, DM 31,6,17, s. 247.

²⁷⁸ „*Praeterea, quod spectat ad alteram partem de existentia, quam dicunt supra essentiam solum addere respectum ad Deum, ut ad causam efficientem, aut sentiunt existentiam consistere in hoc respectu, aut secum affer-*

Suárez odmítá i třetí interpretaci pomyslné distinkce, kterou můžeme označit za interpretaci „nominální“. Podle této „nominální“ verze existence a esence označují věcně totéž a liší se pomyslně tím, že tatáž realita označená jako esence (*essentia*) je něčím abstraktním na způsob formy a realita označená jako bytí (*esse*) je něčím kvazi-konkrétním na způsob vykonaného formálního účinku. Jsoucno (*ens*) je pak něčím konkrétním, jež se z této formy a z tohoto formálního účinku, avšak identitním způsobem (*per identitatem*), skládá. Podobně jako esence – existovat – jsoucno se liší např. běh – běhat – bežící (*cursus – currere – currens*). Esence, existovat a jsoucno se proto liší pouze gramaticky, tj. jako jméno, sloveso a participium (mezi představitele tohoto mínění cituje Suárez Gabriela Biela /1425-1495/). Přestože Suárez toto řešení považuje za pravděpodobné (*sane probabilis*), požaduje určité doplnění v podobě většího fundamentu této distinkce.²⁷⁹

Jaký větší fundament má Suárez na mysli? Póly této distinkce podle Suáreze označují tutéž věc, která pojmem esence chápe to, co spadá pod ten či onen rod a druh (takto se esence označuje i jako „cost“). Esence zde označuje to, co jsme uvedli výše v souvislosti s pojmem reálné esence. Pokud se tatáž věc uvažuje pod pojmem existence, pak se uvažuje, nakolik je kladena mimo své příčiny, tzn. nakolik existuje ve skutečnosti (*in rerum natura*). I když se existence reálně neliší od entity esence, přesto ji pojmáme odlišně než esenci. Esenci tvořit není vlastní být aktuální entitou. Pokud svou entitu přijímá, pak v ní koncipujeme určité bytí, které ji klade mimo její příčiny. Základem této distinkce je kontingence tvorů. Právě nahodilost je příležitostí (*occasio*) pro pojetí esence tvorů jakožto indiferentní vůči jejich bytí či nebytí. Suárez zdůrazňuje, že tato „indiferentizace“ neboli abstrakce esence od aktuální existence není abstrakcí negativní, ale pouze precizivní, tj. nevylučující. Tato Suárezova poznámka

re hunc respectum. Primum est plane falsum, quia existentia rei absolute non est respectus, sed absolutum quid ... Secundum autem est verum, scilicet, quod actualis existentia creaturae secum habeat conjunctum hunc respectum ad Deum, sed tamen eundem habet secum conjunctum essentia actualis, quae talis esse non potest nisi per efficientiam Dei; non ergo recte distinguitur essentia ab existentia per hunc respectum“, DM 31,6,18, s. 247.

²⁷⁹ „Alii distinguunt ratione esse existentiae ab esse essentiae, quia unum concipitur per modum concreti, aliud per modum abstracti“, DM 31,6,19, s. 248. „... *essentiam et esse distinguunt ratione, ut illa sit abstractum per modum formae, hoc vero quasi concretum per modum effectus formalis exerciti; ens vero sit proprie concretum, quasi constitutum ex tali forma et effectu formali; sicut se habent cursus, currere et currens ... Juxta quem modum distinctionis, essentia est proprie abstractum; nam est quasi forma, cujus effectus formalis est esse; constitutum autem per eam et esse est esse et ipsum ens, quae constitutio non est per rei compositionem, sed per identitatem. ... Gabriel ... ait esse, ens, et essentiam, non differere secundum rem significatam, sed solum secundum modos grammaticales, sicut verbum, participium et nomen ... Et eundem dicendi modum amplectuntur alii auctores, et est sane probabilis. Solum necesse est declarari nonnullam majorem differentiam seu distinctionem rationis inter essentiam et existentiam, prout his vocibus a multis philosophis significatur, ratione cujus vere negatur existentia esse de essentia creaturae, quod de ipsa essentia negari non potest*“, DM 31,6,20, s. 248-249.

poukazuje na to, že indiferentní esence, která je totožná s aptitudinálním jsoucnem, o němž jsme hovořili výše, není v žádném případě jsoucnem možným. Pokud by touto posibilití byla, nemohl by Suárez uvažovat mezi esencí a existencí tvorů pouze distinkci pomyslnou, ale spíše negativně reálnou (jako mezi jsoucnem a nejsoucnem). Současně ani není možné říci, jak tvrdí Joseph Owens,²⁸⁰ že prvním „extrémem“ dané pomyslné distinkce je esence, která je indiferentní jak vůči potencialitě, tak vůči aktualitě.²⁸¹

(iv) Pomyslná distinkce se základem ve věci má za důsledek tzv. metafyzickou kompozici tvora z esence a existence, která je kompozicí *pomyslnou* se základem ve věci. Tuto kompozici, kterou objasňuje v kontrastu ke kompozici *fyzické*, nazývá Suárez analogickou. Je analogická, protože je společná nejen všem jsoucňům materiálním, ale i imateriálním.²⁸² Podobně jako pomyslné jsoucno je jsoucnem pouze metaforicky, je tomu stejně i v případě metafyzické kompozice tvorů z esence a existence.²⁸³ Vůči této pomyslné kompozici lze však uvést řadu námitek, z nichž dvě jsme již zmínili v §11. této kapitoly. Suárezovy odpovědi na tyto dvě

²⁸⁰ Owens, J., „The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being“, in *The Modern Schoolman* 34, 1956-57, s. 147-191, především s. 182-191.

²⁸¹ „Dicendum ergo est, eadem rem esse essentiam et existentiam, concipi autem sub ratione essentiae, quantum ratione ejus constituitur res sub tali genere et specie. Est enim essentia, ut supra, disput. 2, sect. 4, declaravimus, id quo primo aliquid constituitur intra latitudinem entis realis, ut distinguitur ab ente ficto, et in unoquoque particulari ente essentia ejus dicitur id, ratione cujus in tali gradu et ordine entium constituitur ... Atque hac ratione solet essentia quidditatis nomine significari, quia illa est quae per definitionem explicatur ... At vero haec eadem res concipitur sub ratione existentiae, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas. Nam quia essentia creaturae non hoc necessario habet ex vi sua ut sit actualis entitas, ideo quando recipit entitatem suam, concipimus aliquid esse in ipsa, quod sit illi formalis ratio essendi extra causas; et illud sub tali ratione appellamus existentiam, quod licet in re non sit aliud ab ipsamet entitate essentiaem, sub diversa tamen ratione et descriptione a nobis concipitur, quod ad distinctionem rationis sufficit. Hujus autem distinctionis fundamentum est, quod res creatae de se non habent esse, et possunt interdum non esse. Ex hoc enim fit ut essentiam creaturae nos concipiamus, ut indifferentem ad esse vel non esse actu, quae indifferentia non est per modum abstractionis negativae, sed praecisivae; et ideo quamvis ratio essentiae absolute concipiatur a nobis in ente in potentia, tamen multo magis intelligimus reperiri in ente in actu, licet in eo praescindamus totum id, quod necessario et essentialiter ei convenit, ab ipsa actualitate essendi; et hoc modo concipiamus essentiam sub ratione essentiae, ut potentiam; existentiam vero ut actum ejus. Hac ergo ratione dicimus hanc distinctionem rationis habere in re aliquod fundamentum, quod non est aliqua actualis distinctio quae in re intercedat, sed imperfectio creaturae, quae, hoc ipso quod ex se non habet esse, et aliud potest ab alio recipere, occasionem praebet huic nostrae conceptioni“, DM 31,6,23, s. 250.

²⁸² K různým typům kompozice u Suáreze viz „Introduction“ Alfreda Freddosa k jeho překladu DM 20-22. Viz Freddoso, A. J., *F. Suarez, S.J.: On Creation, Conservation, and Concurrence. Metaphysical Disputations 20, 21, and 22*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2003, s. xxxii – xxxix.

²⁸³ „At vero juxta nostram sententiam dicendum est, compositionem ex esse et essentia analogice tantum compositionem appellari, quia non est compositio realis, sed rationis; compositio enim realis non est nisi ex extremis in re ipsa distinctis; hic autem extrema non sunt in re distincta, ut ostendimus; ergo compositio ex illis non potest esse realis. Sicut autem ens rationis non est ens nisi analogice ac solo fere nomine, ita compositio haec non habet univocam convenientiam cum compositione reali materiae et formae, verbi gratia, sed analogam tantum proportionem ... haec vero est metaphysica, quia abstrahit, et communis est entibus immaterialibus“, DM 31,13,7, s. 300.

námítky nám pomohou lépe ilustrovat Suárezovu metafyzickou kompozici z esence a existence.

Prvním argumentem proti Suárezem uvažované analogické kompozicionalitě tvorů z esence a existence je námitka „z přijatého bytí všeho stvořeného a nepřijatého bytí jsoucna nestvořeného“: Máme-li metafyzicky rozlišit bytí tvorů a bytí Stvořitele, je třeba chápat stvořené jsoucno jako jsoucno, jehož bytí je přijaté v nějaké subjektivní potenci, nestvořené jsoucno pak jako to, jehož bytí takto přijaté není a které jako takové je samo o sobě subsistující. Pojímá-li Suárez stvořené jsoucno jako to, jehož bytí není přijaté v nějaké receptivní potenci, chápe jej *eo ipso* jako jsoucno nekonečné, které není nijak omezeno. Jako takové se pak nutně stává Bohem.²⁸⁴

Suárezova odpověď na tuto námitku postupuje ve dvou hlavních liniích. V rámci první Suárez ukazuje, jaké typy reálného „omezení“, jiného než je omezení dané přijetím existence v reálně odlišné esenci, lze uvažovat v rámci úvah o konečných úplných a neúplných jsoucnech. Suárezův výčet se týká akcidentů (jsou přijaty v subjektu), substanciální materiální formy (je přijata v látce), rozumové duše (přestože nezávisí co do svého bytí na látce, je vztahem k ní omezena). Tím spíše, pokračuje, lze o daném omezení hovořit v případě látky (je méně dokonalá než forma) či v případě samotného materiálního kompozita (je omezeno svými „částmi“). Co se týče nemateriálních substancí, jako jsou např. andělé, i zde je možné objevit určitou složenost, totiž ze supozita či subsistence a individuální přirozenosti.²⁸⁵ Není proto třeba, soudí Suárez, aby tvorové, kteří se neskládají z reálně odlišné esence a existence, se stali nutně neomezenými jsoucnými.²⁸⁶

²⁸⁴ „*Tertia objectio erat, quae tacta est in dicta secunda ratione primae sententiae, quia ex dictis sequitur, esse creaturae non esse receptum in aliqua potentia receptiva, sed esse subsistens; ex quo ulterius inferebatur esse perfectissimum et infinitum, quia non habet unde limitetur*“, DM 31,13,14, s. 302.

²⁸⁵ K supozitům viz následující citace z DM 34 (*De prima substantia seu supposito, ejusque distinctione a natura*): „*Ex his ergo presentis sectionis resolutio colligitur, nimirum, suppositum creatum addere naturae creata aliquod reale positivum, et in re ipsa distinctum ab illa*“, DM 34,2,20, s. 359. „*Nihilominus dicendum est, etiam in Angelis distingui ex natura rei personalitatem a natura singulari et individua*“, DM 34, 3,9, s. 362.

²⁸⁶ „*Haec difficultas imprimis non procedit de esse accidentium; nam hoc est receptum in subjecto. Deinde non procedit de esse formae substantialis materialis; nam hoc etiam receptum est in materia, a qua limitari potest. Atque eadem fere ratione non procedit de esse animae rationalis, qui, licet non recipiatur in materia ut pendens ab illa, tamen coaptatur illi, et per habitudinem ad illam limitari potest. Ex quo ulterius fit, multo minus procedere rationem in esse ipsius materiae, quod multo est imperfectius quam esse formae, magisque potest per habitudinem ad formam limitari, quam esse ipsius formae per habitudinem ad materiam*“, DM 31,13,13, s. 302. „*Solum ergo restat esse Angelorum, de quo fatendum est, non esse proprie receptum in subjecto proprie sumpto, nec secundum partem, quia est indivisibile, nec secundum se totum, quia est substantiale et completum; dici tamen potest illud esse receptum in supposito ex natura rei distincto ab ipso esse essentiae, idque satis esse ut sit limitatum et finitum*“, DM 31,13,15, s. 302.

Druhá argumentační linie se týká rozlišení dvojího významu „nepřijatého bytí“ („*esse irreceptum*“). „Být nepřijat“ je možné interpretovat buď jako „být nepřijat v něčem“ (*in aliquo*)“ nebo „být nepřijat od něčeho“ (*ab aliquo*). Pokud se interpretuje „být nepřijat“ v obojím smyslu, pak platí, že bytí tvorů je nekonečné. Jako takové bude nutně samotným subsistujícím bytím. V tomto smyslu však Suárez „nepřijaté bytí“ tvorů nechápe. Pokud však vyložíme „nepřijaté bytí“ pouze jako „nepřijaté v něčem“, pak nebude možné říci, že stvořené jsoucnost je bytím nekonečným. Stvořená esence totiž bude něčím stvořeným prostřednictvím participace, avšak nikoli ve smyslu, jak říká Suárez, participace subjektivní, ale pouze potud, pokud „účinně“ (*effective*) pochází od Boha. Tento typ „participace“ tak nebude vyžadovat složenost prostřednictvím dvou reálně odlišných složek.²⁸⁷

Suárezovu koncepci proto můžeme *cum grano salis* nazvat „participací bez reálného složení“. Reálná odlišnost mezi esencí a existencí není pro úvahu o omezení konečného jsoucnosti nutná. Konečné jsoucnost je totiž vnitřně omezené a konečné díky své vlastní entitě, která má svou danou, konečnou dokonalost. Současně je omezené i vnějšně, prostřednictvím Božího zapříčinění, od něhož přijímá danou dokonalost bytí. Omezení neboli kontrakce, která konečnému jsoucnosti přísluší, je podle Suáreze pouze metafyzická, nikoli fyzická. Tato metafyzická kontrakce však, na rozdíl od fyzické, nevyžaduje reálnou odlišnost esence a existence, ale pouze pomyslnou. Pouze v tomto metafyzickém slova smyslu můžeme říci, že samo bytí je v dané konečné esenci omezeno a „zkonečněno“.²⁸⁸

²⁸⁷ „*Aliter vero posset responderi, dupliciter intelligi esse irreceptum: uno modo, quod sit irreceptum, tam in aliquo quam ab aliquo, et hoc modo non sequitur, ex nostra sententia, quod esse creaturae sit irreceptum ... Alio vero modo dici potest esse irreceptum in aliquo, quamvis sit receptum ab aliquo, et hoc modo conceditur, esse creatum posse esse irreceptum; nego tamen inde sequi, quod sit illimitatum ac infinitum ... Et declaratur hoc ipsum in ipsamet essentia vel substantia creata; est enim essentia, et substantia per participationem, non quia ab alia re vel substantia participetur subjective (ut sic dicam), sed solum quia effective est a divina substantia, cujus est quaedam participatio*“, DM 31,13,17, s. 303.

²⁸⁸ „... seipso, et ex vi suae entitatis suae esse limitatum et finitum, neque indigere aliquo limitante vel contrahente, in re distincto a seipso, sed intrinsece natura sua esse tantae perfectionis per suam formalem entitatem; extrinsece vero limitari a Deo, vel effective, quia ab eo recipit tantam perfectionem essendi, et non majorem, vel ut a causa exemplari, quia commensuratur tali ideae divinae repraesentanti tantam perfectionem, et non majorem. Ut vero hoc magis declaretur, distinguere possumus duplicem contractionem seu limitationem, unam metaphysicam, et alteram physicam. Metaphysica contractio non requirit distinctionem actualem ex natura rei inter contractum et contrahens, sed ad illam sufficit distinctio conceptuum cum aliquo fundamentum in re, et hoc modo (si velimus cum multis loqui) admittere possumus, essentiam finiri et limitari in ordine ad esse, et, e converso, ipsum esse finiri ac limitari, quia est actus talis essentiae ... At vero, physice loquendo, si essentia sit simplex, substantialis, et completa, ut est substantia angelica, revera non indiget aliquo formaliter ac intrinsece limitante, praeter seipsam; sed sicut substantia composita limitatur a suis intrinsecis componentibus, seu principiis (a quibus simul sumptis et unitis in re non distinguitur), quod nihil aliud est quam per suamet entitatem intrinsece limitari, ita substantia simplex creata, physice ac realiter seipsa limitata est“, DM 31,13,18, s. 303-304.

Na druhou výše uvedenou námitku „ze složenosti tvorů a nesloženosti Stvořitele“ (viz v §11. uvedený třetí argument pro reálnou distinkci mezi esencí a existencí)²⁸⁹ Suárez odpovídá určitým rozlišením: O stvořeném jsoucnu můžeme hovořit buď nakolik existuje ve věci samé nebo nakolik je určitým způsobem rozumově precizováno. Kombinací těchto dvou rozlišení Suárez dospívá k následujícím tezím: Pokud hovoříme o stvořeném jsoucnu, nakolik existuje ve věci a ve vztahu k pomyslnému složení, pak platí, že pomyslné složení z esence a existence nutně patří k pojmu stvořeného jsoucna. Pokud mluvíme o reálném složení v samotné existující věci, platí, že každé stvořené jsoucno obsahuje nějaké reálné složení, které však není složením z esence a existence. Stejně jako v odpovědi na předcházející námitku uvádí Suárez celý seznam možných typů reálného složení, které do značné míry souvisí s pro Suáreze „všudypřítomným“ pojmem modu.²⁹⁰

Pokud však hovoříme o stvořeném jsoucnu, které je určitým způsobem rozumově precizováno (*secundum aliquam mentis praecisionem*), pak není nutné, zdůrazňuje Suárez, aby každé stvořené jsoucno zahrnovalo nějakou reálnou kompozici. Tuto tezi dokládá induktivně: Jestliže uvážíme pouze andělskou substanciální přirozenost jakožto oddělenou od akcidentů a od aktuální subsistence, pak dostáváme stvořené jsoucno, které je jednoduché. Proto tvrzení, že stvořené jsoucno, pokud je rozumově precizováno, je něčím jednoduchým (bez reálného složení), neobsahuje spor.²⁹¹ Na druhou stranu je třeba říci, že každé stvořené jsoucno, jakkoli precizované a neúplně pojaté, má-li existovat ve skutečnosti, zahrnuje alespoň

²⁸⁹ „Tertia ratio sit, quia omnis creatura est composita vera et reali compositione; sed prima et generalis compositio realis solum esse potest ex esse et essentia; ergo componitur omnis creatura ex esse et essentia, tanquam ex actu et potentia realiter distinctis. Major constat, quia si daretur aliqua creatura, in qua nulla esset realis compositio, daretur aliqua creatura omnino simplex“, DM 31,1,6, s. 225-226. „...nonnulla distinctio ex natura rei inter esse et essentiam creaturae videtur omnino necessaria; non est autem necessaria major, quam haec modalis seu formalis ... quia alias creatura esset suum esse, et consequenter purus actus, quod est creaturae tribuere id quod est proprium Dei“, DM 31,1,11, s. 227-228.

²⁹⁰ „Dicendum ergo est, de ratione entis creati in re ipsa existentis, esse compositionem rationis, seu potius fundamentum ejus; hoc enim modo compositio ex esse et essentia est de ratione entis creati, ut supra declaratum est. Rursus dicendum est, nullum esse ens creatum, quod, prout reipsa existit, non includat compositionem aliquam realem, ex natura rei loquendo; eam vero compositionem non esse ex esse et essentia, sed ex aliis rebus aut modis realibus. Declaratur inductione; nam substantia creata prout naturaliter existit a parte rei, includit compositionem ex natura et supposito ...“, DM 31,13,25, s. 306.

²⁹¹ „Atque hinc ulterius colligimus, si loquamur de ente creato quod in re ipsa existit, non tamen secundum omnia quae in re ipsa habet, sed secundum aliquam mentis praecisionem, sic non esse necessarium, omne ens creatum includere aliquam realem compositionem. Quod etiam inductione demonstratur. Nam si consideremus substantialem naturam immaterialem, ut praecisam ab accidentibus, et ab actuali subsistentia propria, vel ab unione cum aliena, sic nulla realis compositio in ea reperitur ... Non ergo repugnat enti creato ut sic, quod, sub aliqua ratione praecise conceptum, sit simplex, absque reali compositione“, DM 31,13,27, s. 307. Je třeba poznamenat, že Suárezovo odmítnutí reálné distinkce mezi esencí a existencí tvorů jakožto esenciálního znaku všeho stvořeného má za důsledek určitou ztrátu jednoduchosti a elegance, která je vlastní systému tomistickému. Dokladem této ztráty je Suárezovo poměrně časté užívání induktivní metody.

určitou dispozici (*aptitudo*) ve vztahu ke kompozici (s jiným jsoucnem nebo modem jsoucna), čímž se liší od dokonalosti a jednoduchosti Boží.²⁹²

²⁹² „*Quapropter addendum ultimo est omne ens creatum quantumvis praecise et incomplete conceptum, includeret saltem aptitudinem ad compositionem, id est, quod possit cum alio ente, aut modo entis unum ens componere; imo includere etiam necessitatem, seu indigentiam alicujus similis compositionis cum alio ente, vel modo entis, ut in rerum natura possit existere, in quo necessario deficit a perfectione puri actus, et divinae simplicitatis*“, DM 31,13,29, s. 307.

ODDÍL III.: Transcendentálie a transcendentální jednota

Kapitola IV.: Suárezova obecná teorie transcendentálií

§14. Transcendentální vlastnosti a jejich pojmové přidání jsoucnu

Úlohou každé vědy v Aristotelově pojetí je dokazovat vlastnosti svého předmětu. Suárez se těmito vlastnostmi z obecného hlediska zabývá v DM 3. Zde představuje svou obecnou teorii transcendentálních vlastností. Kromě ní se zde zabývá i principy, kterými se tyto vlastnosti dokazují. Mezi tyto principy patří především princip sporu, který Suárez využívá v důkazním vědeckém postupu nazvaném dedukce či redukce k nemožnému (*deductio ad impossibile*).²⁹³ Nás v této práci principy poznání (*principia cognoscendi*) zajímat nebudou. Pozornost omezíme na Suárezovu teorii transcendentálních vlastností, která vytváří významné východisko pro jeho názory týkající se transcendentální jednoty a jejích druhů.

V této kapitole nás budou zajímat především dva hlavní momenty Suárezova výkladu: (a) Co Suárez rozumí pod pojmem transcendentální vlastnosti. Tuto otázku po významu transcendentální vlastnosti označíme jako „Problém přidání“ (*additio*). Na základě obecně uznávaného předpokladu tzv. konvertibility jsoucna a jeho nutných vlastností se budeme ptát, co jednotlivá vlastnost jsoucnu přidává. V rámci tohoto prvního tématu hodláme ukázat, že Suárezovu teorii je třeba chápat v určité, na ostatní koncepce (scotistickou, tomistickou, „mentalistickou“) neredukovatelné podobě. (b) Druhým bodem pak bude výčet jednotlivých transcendentálií, které Suárez uvádí. Ten bude vycházet ze systémově vyznačeného momentu Suárezova projektu, kterým je redukce dvou tomistických transcendentálií, totiž Věci (*res*) a Něčeho (*aliquid*). Dále představíme implicitní předpoklady, které souvisejí se základními kritérii, prostřednictvím kterých Suárez své tři „základní“ transcendentálie uspořádává.

První sekci²⁹⁴ třetí disputace zahajuje španělský filosof námitkou, kterou jsme uvedli na konci §3. Jsoucno jako takové, které je subjektem metafyziky, nemůže mít vlastnosti v reálném slova smyslu. Nesplňuje totiž čtyři nutné a základní podmínky reálné vlastnosti jako takové.

²⁹³ Viz DM 3,3,6-8, s. 113-114. Jde o tyto názvy odstavců: *Duo demonstrandi genera et proprietates eorum; Quis sit modus demonstrandi a priori in hac scientia; Quod sit primum principium deductionis ad impossibile.*

²⁹⁴ *Utrum ens in quantum ens habeat aliquas passiones, et quales illae sint.* Viz DM 3,1, s. 103-106.

Subjekt, kterému se dané vlastnosti připisují, nemůže být něčím, co patří k „esenci“ dané vlastnosti. Dále je potřeba, aby se daná reálná vlastnost lišila *ex natura rei* od toho, čeho je vlastností. Pokud bude tímtéž, pak spíše než mezi vlastnosti bude náležet k jeho „esenci“. Kromě toho platí, že takovými vlastnostmi se mohou stát pouze tzv. propriové vlastnosti neboli takové vlastnosti, které esenci daného subjektu náleží nutně (*per se secundo*). Současně, jak je zřejmé, musí být dané vlastnosti nějakou věcí, nikoli ničím. Všechny tyto podmínky se sbíhají v problém, který jsme nazvali „Problém přidání“: Jak může být jsoucnu vůbec něco (nějaká vlastnost) přidáno? Zatímco v oblasti kategoriální jsou podmínky tohoto „přidání“ poměrně snadno splnitelné, situace v oblasti transcendentální, která je vlastní sférou metafyzického zkoumání, je daleko obtížnější. Jak se něco *ex natura rei* může lišit od jsoucna? Pokud se liší, je nutně ničím, respektive pouze pomyslným jsoucnem. Je-li pomyslným jsoucnem, nebude žádnou věcí a tak současně ani žádnou reálnou vlastností. Metafyzika tak přestává být vědou reálnou a stává se něčím pouze transcendentálně-mentálním.²⁹⁵

Suárez představuje tři možná řešení problému „*additio*“ transcendentálních vlastností. Podle první, scotistické, koncepce je transcendentální vlastnost něčím reálným a pozitivním, co se *ex natura rei* od jsoucna liší. Máme-li pěstovat metafyziku jako *reálnou* vědu (*scientia transcendens realis*), nemohou být dané vlastnosti pouhými fikcemi mysli, ale musí být vlastnostmi reálnými. Nejsou však reálné tak, že by se v nich jejich subjekt, tj. jsoucno, nacházelo esenciálně. Nachází se v nich pouze denominativně (odvozeně).²⁹⁶

²⁹⁵ „*Ratio dubitandi est, quia, ut aliqua sit vera et realis proprietas alterius, quatuor condiciones ut minimum requirit. Prima est, ut ipsa proprietas sit aliqua res, nam si sit nihil, quomodo esse poterit realis proprietas? Secunda, ut distinguatur aliquo modo ex natura rei ab illo cuius est proprietas, nam si sit omnino idem cum illo, potius erit essentia, vel de essentia ejus, quam proprietas. Tertia, ut adaequate illi conveniat seu cum illo convertatur; agimus enim de proprietate, quae per se secundo alicui convenit; nam haec sola est quae sub scientiam cadit, et demonstrari potest. Quarta denique est, ut subjectum, seu id cuius est proprietas, non sit de intrinseca ratione et essentia talis proprietatis, quia, ut Aristoteles dicit, l. 7 Metaph., c. 5, text. 18, et l. Poster., c. 18, text. 35, subjectum non cadit intrinsece et essentialiter, sed solum ut additum in definitione passionis; alioqui mutuo ita se haberent, quod passio conveniret subjecto per se secundo, subjectum autem passioni per se primo; quae videtur aperta repugnantia. Sed fieri non potest ut respectu entis sit aliqua proprietas quae has omnes condiciones habeat; nam, si proprietas realis est, intrinsece et essentialiter est ens reale; quia neque omnino non ens, neque solum ens rationis esse potest; quia (ut dicebam) quod nihil est, vel solum per rationem fingitur, non potest esse realis passio entis realis; debet ergo esse aliquid reale; ergo est ens reale quidditative et essentialiter; nam, ut supra contra Scotum probatum est, nihil potest esse reale, quod intrinsece et essentialiter ens reale non sit. Repugnat ergo esse proprietatem realem entis realis ut sic, quia si est proprietas realis, ergo ens est de essentia ejus; si autem ipsa est proprietas entis, ens non potest esse de essentia ejus, quia, ut dicebamus, subjectum non potest esse de essentia passionis. Rursus id, quod est essentialiter ens, non potest ex natura rei distingui ab ente, ut supra generaliter probatum est; ergo nec potest esse passio entis*“, DM 3,1,1, s. 103.

²⁹⁶ „*In hac re tres invenio dicendi modos. Primus est, ens habere reales et positivas proprietates ex natura rei ab ipso distinctas, quae tamen in se intrinsece et essentialiter entia non sunt. Sumitur ex Scoto locis supra citatis ... Fundamenta ejus quoad duas ultimas partes tacta sunt in ratione dubitandi. Prima vero pars probari breviter potest, primo ex generali sententia omnium, qui has passiones enti tribuunt, unum, verum, bonum, quae non sunt*

Podle jiné koncepce, kterou podle Suáreze hájí někteří tomisté, jsou dané vlastnosti vlastnostmi reálnými - máme-li udržet status metafyziky jako reálné vědy, jiné být ani nemožnou. Tyto vlastnosti se sice formálně *ex natura rei* odlišují od jsoucna, ale subjekt (tedy jsoucno) se v nich nachází vnitřně. Subjekt však v nich není obsažen jako subjekt, nýbrž jako již determinovaný na takový a takový modus, který je jeho vlastností. Tento modus nedeterminuje jsoucno nějak speciálně (podobně jako determinuje modus *perseity* a *inaleyty*), ale univerzálně, a to takovým způsobem, který je společný všem jsoucnům a který každé jsoucno následuje.²⁹⁷

Podle třetí koncepce nemá jsoucno jako takové reálné pozitivní vlastnosti, ale vše, co se mu připisuje jako jeho vlastnost, mu intenzionálně přidává pouze něco pomyslného. V případě transcendentálie Jedno určitou negaci, v případě transcendentálií Pravda a Dobro určitou vnější denominaci či pomyslný vztah. Toto mínění, které Suárez připisuje Tomášovi a tomistům, považuje za mínění, které je *in rigore* pravdivé, které nicméně vyžaduje určitý výklad.²⁹⁸

Scotistické řešení, upozorňuje Suárez, vychází z určité závaznosti či normativnosti predikabilního propria a s ním spojených logických kritérií. Podobně jako v případě vnitřních modů a posledních diferencí i zde Scotus a scotisté pracují s pojmem denominativního vypovídání pojmu jsoucna. Tento způsob vypovídání však Suárez odmítl již v části, v níž se zabýval po-

conficta ab intellectu, sed vere et realiter enti conveniunt, et sunt extra naturam ipsius entis, quia esse unum, etc., non ita essentialiter praedicatur de rebus sicut esse ens. Item, quia scientia non demonstrat de objecto suo reali, nisi proprietates reales; sed metaphysica est vera scientia demonstrans de suo objecto has passiones; sunt ergo hae verae et reales passiones. Et hoc significavit Aristoteles, IV Metaph., c. 1, dicens hanc scientiam contemplari ens, quatenus ens, et ea quae illi per se insunt; neque enim per se inesse possunt reali quae realia non sunt; habet ergo ens proprietates reales“; DM 3,1,2, s. 103.

²⁹⁷ „*Secunda sententia, quam defendunt aliqui thomistae, convenit cum Scoto imprimis in hoc, quod necesse est ens habere passiones reales; quia non potest omnino nullas habere, alioqui non posset esse objectum scientiae ... Unde consequenter concedunt, has passiones distingui formaliter ex natura rei ab ente, quia hoc etiam est de ratione proprietatis realis. Item, quia hujusmodi passiones non praedicant formaliter essentiam rei, sed modum extra essentiam ... Addit vero haec sententia contra Scotum, has passiones, etiam formaliter sumptas, includere essentialiter ens propter easdem rationes, quibus id supra probatum est de differentiis vel modis realibus, eadem enim procedunt de hujusmodi passionibus, supposito quod positivae sint et reales. Unde consequenter asserunt, in his transcendentibus non esse inconveniens, subjectum includi intrinsece in passione, quia non includitur ut subjectum, sed ut determinatum ad talem modum, qui modus est passio ipsius entis secundum se sumpti; et potest esse adaequatus illi, et converti cum illo, quia non determinat illud ad speciale genus entis, sed afficit illud quodam modo communi et universali omnibus entibus*“; DM 3,1,3, s. 103-104.

²⁹⁸ „*Tertia sententia est, ens non habere reales passiones positivas; sed omnia illa, quae attribuntur enti tanquam passiones ejus, addere ipsi enti solum negationem aliquam, vel respectum rationis. Haec est sententia D. Thomae, dict. q. 1 de Verit., art. 1, et q. 21, art. 1, quam etiam significat in 1 part., q. 5, 11 et 16, et ubicumque de his proprietatibus entis in particulari disputat. Eandem tenet Soncin., ... Iavell. ... Soto ... Caiet. ... Fonseca. ... Fundamentum hujus sententiae explicatum est in ratione dubitandi in principio posita, et in rigore est vera, indiget tamen explicatione*“; DM 3,1,4, s. 104.

jmem jsoucná. Z tohoto důvodu samotná Suárezova formulace scotistického mínění naznačuje jeho kritický postoj k této koncepci.²⁹⁹ Ten se dále prohlubuje Suárezovými předpoklady jeho vlastního řešení. Tyto předpoklady, které náš autor předkládá v podobě určitých dělení (*divisiones*), jsou následující: (1) Je třeba zachovávat odlišnost mezi reálnými atributy subjektu na straně jedné a tím, co je námi koncipováno na způsob vlastnosti na straně druhé. Pokud hovoříme o vlastnostech jakožto námi koncipovaných na způsob vlastnosti, pak není potřeba, aby daný atribut splňoval ony čtyři výše uvedené podmínky. V tomto případě totiž nebude třeba distinkce *ex natura rei*, ale bude stačit pouze distinkce pomyslná.³⁰⁰ (2) Další rozdělení, které je třeba zachovávat, je rozlišení mezi tím, zda dané atributy jsou na straně jedné reálnými, nebo pomyslnými jsoucnými, na straně druhé, zda se reálně, nebo pomyslně liší.³⁰¹ (3) Poslední je rozlišení mezi věcí jakožto nějakou entitou dané věci na straně jedné a věcí jakožto tím, co můžeme afirmativně o něčem vypovídat. To, co můžeme o něčem vypovídat, lze rozdělit do dvou skupin: *Negace* či *privace* - jako když predikujeme o nějaké věci, že je nedělitelná nebo když např. vypovídáme, že určitý člověk je slepý. A vnější denominace, jako když říkáme, že zeď je viděna. Tato denominace pak může být dvojitá, pokud se hovoří o denominaci aktuální (zeď, která je nyní viděna) nebo tzv. *aptitudinální* (zeď, která je viditelná – *paries visibilis*).³⁰²

Na základě těchto tří distinkcí Suárez formuluje tři teze. Podle první jsoucná jako takové nemůže mít reálné vlastnosti, které by se *ex natura rei* lišily od jsoucná. Důvody tohoto tvrzení jsou zřejmé z výše uvedené kritiky Scota. V kontextu obecné teorie transcendentálií Suárez přidává jediný argument: Pokud bychom jsoucnu jako takovému přidávali atributy,

²⁹⁹ Vzhledem k tomuto kritickému Suárezovu postoji ke scotismu v tomto kontextu nemůžeme zcela souhlasit s tím, co říká Courtine o Suárezově doktríně transcendentálních vlastností: „*Nous verrons en effet que, malgré la volonté expréssément affichée de proposer une solution aussi proche que possible de celle de saint Thomas, les conditions mêmes de la question que Suarez entend assumer, dépendent bien plus étroitement de la problématique scotiste*“, Courtine, J. F., *op. cit.*, 1990, s. 366-367.

³⁰⁰ „*Est igitur imprimis advertendum, aliud esse, praedicatum aliquod esse veram et realem passionem subjecti, aliud vero concipi, explicari, et praedicari a nobis per modum passionis seu proprietatis, quod proprius diceretur per modum attributi ... ad posteriorem autem modum attributi seu proprietatis non sunt necessariae, praesertim illa de distinctione ex natura rei, sed sufficit distinctio rationis ...*“, DM 3,1,5, s. 104.

³⁰¹ „*Secundo observandum est, in hujusmodi attributis formaliter sumptis aliud esse, quod ipsa sint entia realia vel rationis; aliud quod distinguantur re vel ratione ...*“, DM 3,1,6, s. 104.

³⁰² „*Ultimo observandum est ... ens proprie et in rigore significare entitatem rei, quomodo hactenus de illo locuti sumus; interdum vero dici ens, quidquid simpliciter de aliquo affirmari potest; nam quia affirmatio fit per verbum essendi, quidquid simpliciter attribuitur rebus, quamvis in eis nullam entitatem ponat, dici solet ens, seu esse; hujusmodi autem praedicata seu attributa videntur posse ad duo capita revocari. Unum est eorum, quae in negatione vel privatione consistunt, sic enim dicimus rem esse indivisibilem, actum moralem esse malum, hominem esse caecum, et similia. Aliud est eorum quae consistunt in denominationibus extrinsecis sumptis ex rebus ipsis, quomodo dicitur Deus creator ex tempore, vel paries visus, etc.; haec autem denominatio interdum sumitur ut actualis, et requirit coexistentiam utriusque extremi, ut in exemplis positus, interdum vero ut aptitudinalis, sicut dicitur paries visibilis, etc.*“, DM 3,1,7, s. 105. Především poslední dvě dělení budou jako předpoklady důležitá pro níže uvedené Suárezovy úvahy o univerzální, formální a individuální jednotě.

keré se od něj liší *ex natura rei*, tak bychom byli nuceni tuto reálnou odlišnost uvažovat i v Bohu. Pojem jsoucna jako takového je pojmem, který od Boha a stvořeného abstrahuje a který je tak pojmem vyšším. Distinkci, kterou uvažujeme ve vyšším pojmu, musíme uvažovat tím spíše v pojmu nižším. Kromě toho, jak Suárez často zdůrazňuje, je třeba mít na paměti okhamistickou maximu „Není potřeba zmnožovat distinkce *ex natura rei* tam, kde to není třeba“.³⁰³

Podle druhé Suárezovy teze platí, že pojem jsoucna jakožto jsoucna má skutečné vlastnosti či atributy, které nejsou vytvářeny pouze rozumem, ale které se pravdivě a ve věci samé (*vere et in re*) o něm vypovídají. Touto druhou tezí granadský rodák reaguje na možnou „nevstřícnou“ interpretaci teze první. Podle ní by se mohlo říci, že pokud se dané vlastnosti neliší *ex natura rei* od jsoucna, pak jsou nutně pomyslnými jsoucny, která existují pouze v rozumu. Tato implikace však pro Suáreze neplatí. Pro reálný charakter transcendentální vlastnosti není podstatné, zda daný formální obsah jsoucnu přidává nějaký vnitřní pozitivní obsah ve věci, jenž by se reálně od jsoucna lišil, ale spíše to, zda, na rozdíl od pouze fiktivních jsoucen, náleží věci před jakoukoli rozumovou operací. V tomto případě však platí: Každé jsoucno je Jedno, Dobré nebo Pravdivé bez ohledu na to, zda na dané jsoucno někdo myslí.³⁰⁴

Konečně podle třetí teze tyto transcendentální vlastnosti formálně přidávají buď negaci (v případě Jednoho) nebo denominaci branou prostřednictvím vztahu k něčemu vnějšimu (v případě Dobra a Pravdy). Prostřednictvím těchto vlastností se pak explikuje reálná a pozitivní dokonalost jsoucna. Tato explikace neprobíhá prostřednictvím něčeho reálně přidaného

³⁰³ „*His positis, dico primo ens ut ens non posse habere veras et omnino reales passiones positivas ex natura rei ab ipso distinctas ... sermonem esse de ente in quantum ens; nam, in quantum tale ens, bene potest habere passiones reales ex natura rei distinctas ... Ac deinde est optima ratio, quia nunc agimus de ente in quantum ens ut abstrahit a Deo et creaturis; ergo quae illi attribuuntur, vel attribuuntur ut ex natura rei distincta, vel non: si hoc posterius dicatur, id est quod intendimus; nam si in aliquo ente haec distinguantur, id erit ex peculiari ratione, de quo postea videbimus; si vero dicatur prius, sequitur in omni ente, etiam in Deo, distingui ex natura rei, quia quidquid superiori per se attribuitur, debet convenire omni inferiori*“, DM 3,1,8, s. 105. „*Tandem hujusmodi distinctiones ex natura rei difficillime intelliguntur, et ideo sine sufficienti indicio et ratione non sunt multiplicandae*“, DM 3,1,9, s. 105.

³⁰⁴ „*Dico secundo, ens in quantum ens habere aliquas proprietates seu attributa, quae non sunt per rationem conficta, sed vere et in re ipsa de illo praedicantur ... Simpliciter enim verum est, unumquodque ens esse unum et bonum, etc.; ut autem haec vera sint, non oportet ut mens fingat aliqua entia rationis; quamvis enim mens nihil de rebus cogitet, aurum est verum aurum, et est una determinata res distincta ab aliis; et similiter Deus est unus et bonus, etc. Praeterea hoc recte probatur illa ratione, quod metaphysica, quae est realis ac vera scientia, haec demonstrat de ente; non autem demonstrat aliquid ab intellectu fictum. Quapropter, si in hoc rigore loquamur de ente rationis, non recte dicuntur haec attributa significare de formali entia rationis, quia hujusmodi entia proprie solum dicuntur esse objective in intellectu; unde solum sunt, quando cognoscuntur aut finguntur ab intellectu; haec autem attributa revera non pendent ex fictione intellectus, sed absolute et ante omnem intellectus considerationem enti ipsi conveniunt, ut dictum est*“, DM 3,1,10, s. 106.

jsoucnu, ale podle jeho samotného esenciálního pojmu. Jedno tak jsoucnu přidává určitou negaci, totiž negaci rozdělení, kterou jsoucno samotné nevypovídá. Touto negací se však nevysvětluje nic jiného než samotná přirozenost jsoucna. V případě relačních vlastností je tomu tak, že označují jsoucno pod určitým vztahem k něčemu jinému, totiž k tomu, odkud či díky čemu (komu) je daná věc žádána, respektive poznávána. Všechny tyto atributy, jako negace a vnější denominace, jsou pak podle Suáreze jedinou možností, jak můžeme poznávat to, co je zcela jednoduché. Nemůžeme tyto jednoduché věci poznávat tak, jak jsou o sobě. Jsme s to je poznat pouze negací či vnější denominací, tj. určitým srovnáním s něčím jiným. Jedině takto jsme schopni transcendentálně explikovat jsoucno jako takové.³⁰⁵

Nelze však říci, že pro Suáreze jsou *de facto* transcendentální vlastnosti pouze způsoby, jimiž o věcech myslíme a uvažujeme? Není Suárezova obecná teorie transcendentálií co do ontologického statusu transcendentálních vlastností přece jen koncepcí mentalistickou či konceptualistickou směřující neodvratně ke Kantovu chápání transcendentality jako podmínky, které musí poznávací subjekt splňovat, má-li být vůbec možná zkušenost? Není proto Suárez oním „chybějícím článkem“ mezi transcendentální teorií scholastickou a transcendentální teorií Kantovou? Zdá se, že podle J. Gracii tomu tak skutečně je. Gracia souhlasí s tím, že mezi kantiánskou a suareziánskou koncepcí transcendentálií existuje podstatný rozdíl v tom, že transcendentálie podle Suáreze jsou výsledkem relace mysli k *extramentálnímu světu*. Vztah k extramentálnímu světu je tak tím, co kauzálně vykládá to, jak myslíme. Nicméně v otázce ontologického statusu se Suárez i Kant podle Gracii shodují. Ontologický status

³⁰⁵ „Dico tertio: haec attributa entis de formali addunt vel negationem, vel denominationem sumptam per habitudinem ad aliquid extrinsecum; per ea tamen explicatur realis positiva perfectio entis, non secundum aliquid reale superadditum ipsi enti, sed secundum ipsammet formalem seu essentialem rationem entis. Hanc conclusionem indicasse mihi videtur Arist., 4 Metaph., c. 2, simul dicens ens et unum eandem dicere naturam, et nihilominus non idem formaliter significare; quia nimirum unum de formali addit negationem, quam non dicit ens; per eam vero nihil aliud explicatur, quam ipsamet natura entis, quod infra latius declarandum est. Similiter autem dicendum est de vero et bono, et si quae sunt alia huiusmodi attributa; haec enim formaliter, et in ordine ad conceptionem nostram, non dicunt idem quod ens, neque etiam dicunt negationem, ut ex se constat; significant ergo ens sub quadam habitudine ad aliud, scilicet, quatenus in se habet unde ametur, aut vere cognoscatur, aut aliquid simile, prout suis locis declarabimus ... Ratio autem hujus conclusionis est, quia haec attributa non sunt synonyma ipsi enti; alias nullo modo dici possent proprietates seu attributa, essetque nugatio dicere ens esse unum aut bonum; oportet ergo ut de formali significant aliquid praeter ens; non possunt autem de formali significare entitatem aliquam superadditam enti ab ipsoque ex natura rei distinctam, ut ostensum est; neque etiam significare possunt entia rationis in rigore sumpta, ut dixi; ergo nihil aliud dicere possunt, nisi aut negationem, aut privationem, vel aliquam habitudinem seu denominationem extrinsecam ... nam, quia nos simplicia non perfecte cognoscimus prout in se sunt, partim negationibus, partim comparationibus ad res alias utimur ad ea distincte explicanda. Sic igitur, quamvis haec attributa de formali addant negationes vel alias habitudines, tamen per illas omnes explicatur entis natura, vel quoad perfectionem, vel quoad integritatem, aut aliquid simile“, DM 3,1,11, s. 106.

transcendentálních vlastností je u Suáreze podobně mentální jako u Kanta.³⁰⁶ Domníváme se, že Graciová interpretace Suárezovu koncepci ontologického statusu transcendentálních vlastností nevystihuje zcela přesně.

Tuto koncepci lze nalézt v druhé sekci čtvrté Disputace *O transcendentální jednotě obecně*.³⁰⁷ Je překvapivé, že Gracia k této sekci vůbec neodkazuje. Zde totiž Suárez formuluje *ratio dubitandi* spočívající v „mentalistické“ tezi, podle které Jedno skutečně formálně vypovídá pouze negaci rozdělení. Tato teze je dokládána třemi argumenty, přičemž poslední předpokládá to, co Suárez uvádí v první sekci čtvrté disputace, v níž odmítá tvrzení, podle něhož Jedno přidává jsoucnu něco pomyslného a pozitivního (toto tvrzení však překračuje prozatím to, co jsme doposud uvedli o „pojmovém přidání“ Jednoho a transcendentálních vlastností vůbec). První dva argumenty můžeme označit za argumenty, které podporují moderní, „mentalistické“, čtení. Podle prvního Jedno formálně vypovídá to, čím se odlišuje od jsoucnu. Od jsoucnu se však liší pouze negací. Jedno tedy vypovídá formálně *pouze* negaci. Podle druhého argumentu každá propriová vlastnost (*passio*) vypovídá formálně to, co přidává svému subjektu. Avšak Jedno je touto vlastností. Proto Jedno formálně vypovídá pouze to, co přidává jsoucnu, a tím je *pouhá* negace.³⁰⁸

Po těchto argumentech Suárez uvádí dvě odlišná mínění, která však později označuje za odlišná pouze co do způsobu řeči (*de modo loquendi*), spíše než za odlišná věcně (*in re*). Domníváme se, že tato odlišnost však není pouze verbální, protože umožňuje účinně zodpovědět „metalistickou“ námitku Graciovu. Podle prvního mínění platí, že Jedno vypovídá pou-

³⁰⁶ Gracia, J. J. E., „The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant”, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, J. Aertsen and A. Speer, eds., Walter de Gruyter, *Miscellanea Medievalia* 26, 1998, s. 213-225, především s. 224-225. Tuto námitku formuluje i Jacobus Revius ve svém *Očištěném Suárezovi*. Ve svém komentáři k 1. sekci DM 4 tvrdí toto: „... *veram unitatem positivum quid esse, quid nos aliter quam per hanc negationem, id est, remotionem contrarii, exprimere non possumus, ea autem opus mentis est, neque proinde potest esse passio entis realis*“, Revius, J., SS., *Suárez Repurgatus Sive Sylabus Disputationum Metaphysicarum Francisci Suárez*, Lugduni Batavorum, Apud Franciscum Hegervum, 1654, s. 55. Gracia se domnívá, že ontologický status pomyslného bytí mají nejen transcendentální vlastnosti, ale i kategorie. Viz Gracia, J. J. E., „The Language of Categories: From Aristotle to Ryle, via Suárez and Kant”, in *L'Élaboration du Vocabulaire Philosophique au Moyen Age*, edités par Jacqueline Hamesse et Carlos Steel, Brepols, 1999, s. 337-355, především s. 347-355. K termínu „chybějícího článku“ mezi transcendentální vědou scholastickou a Kantovou viz Doyle, J. P., „Between Transcendental and Transcendental: the missing link?“, in *The Review of Metaphysics* 50, 1997, s. 783-815.

³⁰⁷ *Utrum unum de formali dicat solum negationem, quam addit supra ens, vel aliquid aliud*. Viz DM 4,2, s. 122-125.

³⁰⁸ „*Ratio dubitandi est, quia ex dictis sectione praecedenti videtur plane sequi, unum dicere de formali solum negationem, quia id dicit de formali, in quo distinguitur ab ente; sed distinguitur tantum in negatione, quam addit; ergo illam solum dicit de formali. Secundo, quia unaquaeque proprietas seu passio id dicit de formali, quod addit suo objecto; sed unum est passio entis; ergo de formali dicit id solum, quod addit supra ens; sed addit solum negationem; ergo*“, DM 4,2,1, s. 122-123.

hou negaci nebo privaci (přesnější povaha Jednoho viz §16. „Pojmové přidání transcendentální jednoty“), nikoli nějakou dokonalost. Základem tohoto tvrzení jsou výše uvedené argumenty, podle nichž Jedno jsoucno formálně neoznačuje, ale pouze ho konotuje.³⁰⁹ Podle druhého mínění pak Jedno nevypovídá pouhou negaci, ale samotnou entitu s negací (*entitatem ipsam sub negationem*).³¹⁰

Navzdory Suárezem deklarované pouze nominální odlišnosti těchto dvou mínění se Suárez rozhoduje pro mínění druhé, které považuje za pravděpodobnější (*similior vero*). Uvádí tři hlavní argumenty, které můžeme současně považovat za odpověď na Graciovu námitku. V prvním se říká, že Jedno formálně vypovídá *reálnou* jednotu. Ta proto nemůže být pouhou negací. Druhý říká, že pokud se negace bere precizním způsobem, lze ji stejným způsobem (*aeque*) připisovat jak jsoucnu pomyslnému, tak reálnému. To je však známkou toho, že Jedno nevypovídá formálně pouhou negaci, protože jinak by denominace Jednoho mohla stejným způsobem spadat do jsoucna pomyslného i reálného, protože signifikace výrazu pochází především z formálního označení. Jedno tedy musí vypovídat samotnou nerozdělenou entitu. Podle třetího argumentu pak transcendentální Jedno nevypovídá něco jsoucnu příchozího, podobně jako bílé vypovídá formálně bělost (věc není stejně bílou věcí, jako je jednou věcí). Proto Jedno nevypovídá formálně pouhou negaci kvazi-přidanou jsoucnu, ale *samotnou nerozdělenou vnitřní entitu*.³¹¹

³⁰⁹ „In hac re duae sunt opiniones. Prima affirmat, unum de formali dicere solam negationem superius explicatam ... unum non importare rationem perfectionis, sed indivisionis tantum. Fundamenta hujus sententiae sunt in principio posita, quibus concludi videtur, unum in suo significato formali non includere ens, sed tantum connotare illud, et consequenter de formali dicere solam indivisionem seu negationem“, DM 4,2,2, s. 123.

³¹⁰ „Secunda sententia est, unum de formali non dicere negationem solam, sed entitatem ipsam sub negatione, quae est communior sententia scribentium hoc loco 4 Metaph. ... Favet D. Thomas ... dicens, quod ipsa essentia entis creati, secundum quod est indivisa in se, et distincta ab aliis, est unitas eius; et ... unum non significare indivisionem tantum, sed ens cum ipsa“, DM 4,2,3, s. 123.

³¹¹ „Et hic modus concipiendi videtur mihi similior vero, ideoque posteriorem sententiam simpliciter probandam censeo. Primo ... quia unum de formali dicit unitatem realem; sed unitas realis non est sola negatio; ergo est entitas ipsa sub negatione ... Secundo, quia unum non dicitur univoce de ente rationis et reali, ut per se notum est; et tamen, si praecise consideres negationem, aequae potest attribui, et denominare ens rationis, sicut reale; ergo signum est unum non dicere de formali solam negationem; alias denominatio unius aequae posset cadere in ens rationis et reale, quia significatio vocis potissimum attendenda est ex significato formali ... sic ergo neque unum significabit solam negationem de formali, cum non aequae dicatur de omnibus, quibus aequae potest convenire talis negatio; dicit ergo de formali ipsam entitatem indivisam. Atque hinc sumi potest tertium argumentum, quia unum prout est transcendens non dicit de formali aliquid supponens ens, et quasi adjacens et adveniens illi, sicut album dicit de formali albedinem; non enim sic intelligitur res esse una sicut alba; est enim una intime per suammet entitatem, alba vero est per formam supervenientem alteri entitati; ergo signum est, unum non dicere de formali solam negationem, quasi superadditam entitati, sed ipsam intrinsecam entitatem indivisam“, DM 4,2,7, s. 124.

§15. Redukce některých transcendentálií

V tomto paragrafu se zaměříme na tři body, které podle našeho soudu vytvářejí hlavní myšlenkovou linii Suárezovy obecné koncepce transcendentálií. Těmito body jsou: (i) Suárezova eliminace tzv. disjunktivních transcendentálních vlastností a jiných možných kandidátů na transcendentální vlastnosti; (ii) Suárezova redukce transcendentální vlastnosti Věci na Jsoucno, ve shodě s pojetím metafyziky jakožto vědy zabývající se reálnou esencí; (iii) Suárezova redukce transcendentálie Něco (*aliquid*) na transcendentální Jedno. Poslední redukce bude důležitá nejen pro pochopení některých Suárezových úvah o transcendentální Jednotě, ale i pro některé aspekty jeho systému, které se explicitně týkají individuální jednoty.

(i) Vedle šesti známých transcendentálií (*ens, res, aliquid, unum, verum, bonum*) existuje celá řada predikátů, které, podobně jako oněch šest, se zdají být společné (*communia*) každému jsoucnu, jako např. „trvat“ (*durare*) či „být někde“ (*esse alicubi*). Vedle těchto kandidátů jsou to dále tzv. predikáty komplexní neboli disjunktivní, jako např. „lichý, nebo sudý“ v případě čísla nebo „být konečný, nebo nekonečný“ v případě kvantity. Stejně tak i o jsoucnu se říká, že je buď „konečné, nebo nekonečné“, „aktuální, nebo potenciální“ apod. Vedle těchto disjunktivních vlastností mohou mezi tyto nutné vlastnosti patřit také ty, jež jsou označeny predikáty, které vznikly na základě negace, popř. vnější denominace, jako jsou např. „nebýt nemožný“, „být tentýž“, „být milovatelný“ (*amabilis*), „být poznatelný“ (*intelligibilis*) apod.³¹²

Eliminaci a redukci těchto „transcendentálií“ se Suárez věnuje pouze na pár řádcích. Trvání se od existence liší pouze pomyslně, podobně jako se mezi sebou liší produkce a konzervace. Existencí zde Suárez myslí existenci aktuální a trváním jakési vytrvávání (*perseverantia*) v aktuální existenci.³¹³ Aktuální existence je však pro konečná jsoucna něčím nahodilým a tedy něčím, co nenáleží do vědeckého zkoumání. Proto *duratio* nemůže náležet mezi

³¹² „Secundum probatur, quia praeter illa praedicata videntur alia communia omni enti, ut verbi gratia, durare, et esse alicubi; haec enim necessario comitantur omnia entia ... Rursus praeter has passiones simplices videntur esse aliae complexae seu disjunctae; sicut enim proprietates numeri dici potest, quod sit par vel impar, et quantitatis, quod sit finita vel infinita, ita entis passio dici potest, quod sit finitum vel infinitum, actu vel potentia, aut similia. Ultimo, si ad passiones entis, ut dictum est, sufficiunt negationes seu habitudines rationis, hae poterunt in infinitum multiplicari, ut esse idem, non esse impossibile, esse amabile, esse intelligibile, etc“, DM 3,2,2, s. 107.

³¹³ „... dicitur facile existentiam et durationem distingui ratione, sicut productionem et conservationem, nam existentia dicit actualitatem rei extra causas suas absolute, et non connotando praeexistentiam aliquam; duratio vero dicit perseverantiam aliquam in eadem existentia, quae perseverantia non est aliquid distinctum ab ipsa existentia ...“, DM 50,2,11, s. 919.

jednotlivé transcendentální vlastnosti. Pokud se trvání považuje za věc odlišnou, která se od aktuální existence reálně (*ex natura rei*) liší, bude speciálním „modem“ jsoucna, a nikoli „modem“ obecným, tj. transcendentálním. Totéž platí o přítomnosti v místě (*praesentia localis*), která jako vnitřní modus, který se *ex natura rei* liší od substance, kvantity a jiných akcidentů tělesa, vytváří speciální kategorii.³¹⁴

Co se týče disjunktivních vlastností, ty Suárez spíše než za transcendentální vlastnosti považuje za určitá význačná rozdělení (*divisiones*) jsoucna jako takového.³¹⁵ Z hlediska „vzdálenosti“ jednotlivých dělicích členů (*membra dividencia*) nebo z hlediska vztahu k dělenému (kontrahují jsoucno, nakolik je jsoucnem, nikoli nakolik je jedním), je rozdělení „konečné, nebo nekonečné“ dřívější než jakékoli jiné, např. než rozdělení na „Jedno, nebo Mnohé“.³¹⁶ Predikát „konečný, nebo nekonečný“ však není vlastností jsoucna jakožto jsoucna, ale pouze jeho význačným dělením. Je tomu tak proto, že Suárez předpokládá takový výklad transcendentality, podle kterého transcendentální vlastnost je tím nejobecnějším (*communissimum*), nikoli tím, co se nachází mimo jakýkoli rod.³¹⁷

Co se týče vlastností, které jsou označeny predikáty obsahujícími negace a vnější denominace, Suárez je považuje za vlastnosti neužitečné, které je možné zmnožovat *ad libitum*. Tyto vlastnosti proto nejsou ničím jiným než pouhou fikcí rozumu. Tato fikce však nestačí na to, aby se díky ní něco stalo skutečnou transcendentální vlastností. Jsoucnu náleží jen vnějšně, totiž skrze určitou rozumovou reflexi, popřípadě prostřednictvím určitého srovnání s něčím jiným. Nakolik se však tyto vlastnosti berou jako to, co má nějaký reálný fundament, pak jsou

³¹⁴ „Dico ergo primo, esse in quolibet corpore proprium quemdam modum intrinsecum, ex natura rei distinctum a substantia, quantitate et aliis accidentibus corporis, a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse praesens localiter alicubi, seu ibi, ubi esse dicitur“, DM 51,1,14, s. 976.

³¹⁵ „De illis autem disjunctis, finitum vel infinitum, etc., dicendum est, vel proprie non esse passiones entis in communi, sed potius esse divisiones ejus; quia vel essentialiter contrahunt ipsum ens, quatenus ens est, vel certe neutrum membrum dividens illi convenit, nisi ut contracto seu determinato ad specialem aliquam rationem entis, ut de finito et infinito infra videbimus; vel certe significant diversos status ejusdem entis, ut esse in actu, vel in potentia, ut infra etiam dicturi sumus“, DM 3,2,11, s. 110. „... haec praedicata complexa, seu disjuncta revera non sunt proprietates entis in quantum ens, quia essentialiter dividunt ipsum ens“, DM 4,8,2, s. 138.

³¹⁶ K prioritě této „divize“ viz především DM 4,8,8-10, s. 139-140.

³¹⁷ „Scotus indicates the essential nature of a transcendental when he says: „Whatever cannot be contained under any genus is transcendental ... In short, it is not required that a transcendental be coextensive, or, as the scholastics put it, convertible with being ... Scotus, then, defines as transcendental whatever rises above all genera and transcends all categories ... and both members of the disjunction are transcendental since neither determines its determinable element to a definite genus ... For this reason, „finite” itself is a transcendental notion even though it is neither common to God and creatures nor proper to the Infinite Being“, Wolter, A. B., *op. cit.*, 1947, s. 8-10. Právě tento výklad transcendentality jako kategoriální neurčitosti umožnil Scotovi rozšíření rozsahu transcendentálních vlastností za rámec „klasických“ vlastností konvertibilních. Ke Scotovu pojetí transcendentality viz také Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 72-75.

obsaženy pod některou z transcendentálií. Podobně jako lze identitu redukovat na Jedno, lze vlastnost „být poznatelný“ redukovat na Pravdu a vlastnost „být milovatelný“ na Dobro.³¹⁸

(ii) Podle Suáreze existují pouze tři „základní“ transcendentální vlastnosti. Všechny jsou se jsouncem konvertibilní.³¹⁹ Jsou to vlastnosti Jedno, Pravda a Dobro. Touto koncepcí se Suárez odvolává na běžné a obecné mínění většiny autorů a na běžné chápání daných termínů. Existují-li však pouze tyto tři vlastnosti, nezbyvá Suárezovi než zbývající dvě, tj. Věc a Něco, eliminovat či redukovat na některou ze čtyř (společně se jsouncem) „základních“. Jako první Suárez redukuje transcendentálii *res* na pojem jsounca.³²⁰

Suárezovo vyrovnání se s transcendentální vlastností *res* jakožto samostatnou transcendentálií se odehrává na pozadí Tomášovy koncepce. Suárez je přesvědčen, že jeho koncepce není v rozporu s Tomášovou doktrínou, protože sám Tomáš *de facto* pracoval pouze s výše zmíněnými třemi vlastnostmi. Podle R. Dargeho se Suárezova redukce proto obrací především proti názoru tomisty Chrysostoma Javella (1470-1538), který připouští šest neredukovatelných a samostatných transcendentálií.³²¹

Podle Suáreze *res* a *ens* jsou synonyma. *Res* nemůže vytvářet vlastní samostatnou vlastnost jsounca. Pokud by se jedno predikovalo o druhém, výsledkem by bylo pouze prázd-

³¹⁸ „*Alii addunt idem et diversum, nam quodlibet ens habet relationem rationis identitatis ad se ipsum et relationem diversitatis ab alio, saltem a non ente seu ab ente rationis. Item fingi potest relatio similitudinis ad alterum, saltem fundamentaliter, ut, sicut aequale ponitur passio quantitatis, ita assimilabile (ut sic dicam) sit passio entis; nullum enim est ens, quod non possit habere aliquid sibi simile aliquo modo, saltem analogice; et infinitae aliae denominationes hujusmodi possunt multiplicari, ut in argumento tactum est*“, DM 3,2,12, s. 110. „*Et eadem ratione excluduntur similes negationes, quae ex sola reflexione intellectus fieri possunt, ut non esse diversum a se, esse diversum ab ente rationis, non esse sibi inaequale, et similes; quae et inutiles sunt, et in infinitum multiplicari possunt, et sunt mera opera rationis, quae non sufficiunt ad passiones entis, ut diximus*“, DM 3,2,13, s. 111. „*Atque hinc etiam constat, non oportere addere inter passiones entis identitatem vel diversitatem, quia ut haec possunt formaliter dicere relationes rationis, non pertinent ad passiones entis, ut supra dictum est generaliter; quia tales relationes non per se conveniunt enti, sed extrinsecus tantum per cogitationem, reflexionem, aut comparisonem mentis; si autem sumantur, quatenus in re habent aliquod fundamentum positivum, vel privativum, sic sufficienter continentur sub unitate, ut infra dicemus ... Denique juxta hunc modum, ad veritatem reducitur denominatio intelligibilis, significabilis; ad bonum reducitur ratio integri, et perfecti, et denominatio amabilis, appetibilis, et similes; non est ergo necesse plures passiones confingere*“, DM 3,2,14, s. 111.

³¹⁹ „... transcendentales dicuntur, et a praedicamentibus distinguuntur, quia ad certum aliquod praedicamentum non pertinent, sed per omnia vagantur“, DM 4,3,10, s. 797.

³²⁰ „... si proprie loquamur, et non fingamus distinctiones minime necessarias, tres tantum esse proprias passiones entis, scilicet, unum, verum et bonum ... Primo, ex communi sententia omnium scribentium de hac materia. Secundo, ex communi modo concipiendi, et significatione ac interpretatione ipsarum vocum“, DM 3,2,3, s. 108.

³²¹ K historickému pozadí a kontextu Suárezových názorů na počet a uspořádání transcendentálií viz Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 139-153. K Dargeho zmínce o Javellovi viz Darge, *ibidem*, s. 152. Nejen Darge, ale i J. Iturrioz (tento názor máme v citaci Dargeho) upozorňuje na to, že Javellus je pro Suáreze, zejména v první části DM, důležitým referenčním bodem. Viz Iturrioz, J., „Fuentes de la metafísica de Suárez“, in *Pensamiento* 4, 1948, s. 31-89.

né, nic neříkající identitní tvrzení (*nuggatio*). Pokud vyjdeme z toho, co říká Tomáš Akvinský v *De Veritate* 1,1, že jsoucno (*ens*) se bere od bytí (*esse*), tj. z aktuální existence, a věc (*res*) z esence (*essentia*), která jako taková však precizuje od aktuální existence,³²² pak již na základě výše uvedeného Suárezova pojetí jsoucna, esence a existence tvorů je zřejmé, že Věc nemůže označovat vlastnost jsoucna, protože je nanejvýš quidditativním predikátem. Podle toho však ani Jsoucno, jako participiálně uvažované, které je vůči esenci tvora něčím vnějším, nebude moci být vlastností jsoucna, protože náleží věci nikoli nutně, nýbrž nahodile. Jako takové však jsoucno nespadá do vědeckého zkoumání, protože aktuální existence tvorů závisí na svobodném rozhodnutí Stvořitele. Pokud však jsoucno budeme považovat nikoli za jsoucno aktuální, nýbrž za to, co je s to existovat, pak *se zdá*, že by jsoucno mohlo být skutečně první vlastností Věci (*res*), která označuje reálnou kviditu. S tímto však Suárez nesouhlasí, protože tato *aptitudo ad existendum* již vnitřně vstupuje do samotné reálné esence. Tím se liší od esence fiktivní.³²³ Ani v jednom, ani v druhém případě nelze říci, že by Jsoucno mohlo být vlastností (*passio*) Věci, či Věc vlastností Jsoucna.

(iii) Třetí Suárezův reduktivní „krok“ se týká redukce transcendentálie Něco (*aliquid*). Redukci Něčeho lze podle Suáreze chápat dvojím způsobem, a to podle toho, co výraz *aliquid* označuje. Něco lze identifikovat buď, jako v případě s *res*, se jsoucnem, nebo s Jedním (*unum*). Na jedné straně totiž Něco může označovat to, co má nějakou kviditu neboli entitu,³²⁴

³²² „... et sic imponitur hoc nomen res, quod in hoc differt ab ente, secundum Avicennam in principio Metaphys., quod ens sumitur ab actu essendi, sed nomen rei exprimit quidditatem vel essentiam entis ...“, Akvinský, T., *Opera Omnia*, Iussu Leonis XIII P. M. Edita, Tomus XXII, *Quaestiones Disputatae de Veritate*, Cura et studio fratrum praedicatorum, Volumen I., Fasc. 2, qq. 1-7, 1883, s. 4.

³²³ „Potestque in hunc modum declarari ex dictis: nam *res* et *ens* juxta communem usum tamquam synonyma usurpantur ... Cujus etiam signum est, quod unum nunquam praedicatur de alio, et si ita praedicetur, censetur esse nugatio, seu identica praedicatio ... Quod si velimus haec duo in eo rigore distinguere quo D. Thomas supra ex Avicenna illa distinxit, quod res praescindat ab existentia actuali, et meram quidditatem significet, ens autem sumptum sit ab esse et solum dicat ens actualiter existens, sic constat, rem non significare passionem entis, sed esse praedicatum maxime quidditativum. Et potius ens significabit aliquid extra essentiam, saltem in creaturis. Tamen etiam ens non poterit dici passio rei; existentia enim non est passio creaturae existentis, vel quia non manat ex principiis ejus intrinsecis, sed ab extrinseco illi provenit, vel quia non convenit illi necessario ac per se; unde neque sub scientiam proprie cadit actualis existentia creaturae, quatenus actu pendet a voluntate libera creatoris ... Si autem, juxta opinionem quamdam supra tractatam, ens non solum ut dicit actu existens, sed etiam ut dicit aptum ad existendum, distingueretur a re, prout absolute dicit habens quidditatem realem, sic ens esset prima passio rei; sed hoc supra improbatum est, quia in prima ratione quidditatis realis intrat aptitudo ad existendum, et in hoc primo distinguitur quidditas realis a non reali seu ficta“, DM 3,2,4, s. 108.

³²⁴ „Rursus *aliquid*, duplicem etymologiam, seu interpretationem habere potest. Una est, quod idem sit aliquid, quod habens quidditatem aliquam ... aliquid enim, et nihil, contradictorie seu privative opponi censetur; nihil autem idem significat quod non ens, vel non habens entitatem ullam; aliquid ergo idem est quod habens aliquam entitatem vel quidditatem. In hac ergo significatione constat aliquid non esse passionem, sed synonymum entis“, DM 3,2,5, s. 108.

na straně druhé pak může označovat „Jiné co“ či „Jiné něco“ (*aliud quid*). Toto „Jiné co“ se však od jsoucna liší. Podle této druhé etymologie pak výraz Něco formálně označuje negaci identity s jiným jsoucnem, která je jedním ze dvou obsahových momentů transcendentálního Jedna.³²⁵

Suárezova redukce Něčeho na transcendentální jednotu s sebou nese celou řadu zajímavých aspektů souvisejících nejen se Suárezovou doktrínou o transcendentální jednotě jako takové, tj. s „pořadajícím“ kritériem jednotlivých transcendentálií, ale také se Suárezovými názory na individuální jednotu.

Tvrzení, že Jedno vypovídá nerozdělení o sobě a oddělení od jiného, má za důsledek, že *aliquid* jako „oddělení od jiného“ je zahrnuto do transcendentálního Jedna jakožto jeho „esenciální“ pojmová známka. S takto koncipovaným transcendentálním Jednem však vzniká obtíž, která Suárezovi slouží jako příležitost pro určitou explikaci tohoto druhého znaku transcendentální jednoty. Tato obtíž vzniká na základě předpokladu, kterým je kritérium, podle něhož se jednotlivé transcendentálie uspořádávají. Podle tohoto kritéria platí, že absolutní vlastnost předchází vlastnost relativní. Jak ale můžeme - za daných předpokladů - zdůvodnit primát transcendentálie *unum* před *verum a bonum*? Necháme-li stranou skutečnost, že jsoucno jako kvazi-subjekt ostatních vlastností je tím prvním, co všechny vlastnosti ontologicko-logicky předchází, zbývá vysvětlit, jak transcendentální Jedno, se svou dvojitou charakteristikou, může být první, nerelační transcendentálií.

Kritériem uspořádání je absolutnost a relativnost dané vlastnosti, tj. to, zda daný „obecný modus“ náleží jsoucnu o sobě, nebo ve vztahu k jinému či denominací od něčeho jiného (*per denominationem ab alio extrinseco*).³²⁶ Jedno předchází transcendentálii Pravdy a Dobra, protože označuje „modus“, který náleží jsoucnu o sobě. Zatímco pro Javella a jiné tomisty, podle nichž Něco jakožto „Jiné co“ vytváří samostatnou transcendentáli, žádný problém s předřazením Jednoho nevzniká (Jedno spočívá v pouhé „negaci o sobě“ a jako takové

³²⁵ „*Alia vero etymologia hujus attributi est, quam tangit D. Thomas, cit. locis, scilicet, ut aliquid dicatur, quasi aliud quid ... haec vox significat de formali ... negationem identitatis cum alio. Unum enim dicitur, quod est indivisum in se, et divisum a quolibet alio ... non ita auget numerum harum passionem, ut oporteat de illo aliquid specialiter tractare*“, DM 3,2,6, s. 109. „*Si autem modus entis accipiatur secundo modo, scilicet secundum ordinem unius ad alterum, hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen aliquid: dicitur enim aliquid quasi aliud quid; unde sicut ens dicitur unum, in quantum est indivisum in se, ita dicitur aliquid, in quantum est ab aliis divisum*“, Akvinský, T., *Quaestiones Disputatae de Veritate*, 1883, s. 4.

³²⁶ „*Alio modo ita quod modus expressus sit modus generalis consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest: uno modo secundum quod consequitur unumquodque ens in se; alio modo secundum quod consequitur unum ens in ordine ad aliud*“, Akvinský, T., *ibidem*, s. 4.

je zcela „absolutní“), je tomu u autorů, mezi něž patří Suárez, kteří počítají, zdá se, s co do obsahu bohatším Jednem, jinak. Podle těchto autorů Jedno zahrnuje nejen nerozdělení o sobě, ale i oddělení od jiného. Otázkou, kterou Suárez řeší, je, jak Jedno, které stejně jako zbývající dvě transcendentálie vypovídá vztah k jinému (*habitus ad aliud*), se tomuto primátu může těšit, pokud kritériem každého prvenství je absolutnost dané vlastnosti? Řešení tohoto problému, které je založeno na dvou Suárezových úvahách, nyní představíme.

Suárez rozlišuje dvojí oddělení od jiného (*divisio ab alio*): Jednou na způsob reálné relace neboli oddělení ve vztahu k nějakému reálnému a existujícímu termínu, po druhé na způsob pouhého „dispozičního“ či „aptitudinálního“ oddělení, které nepředpokládá nějaký aktuálně existující termín. Zatímco oddělení od jiného ve významu prvním být transcendentální vlastností nemůže, protože nemůže náležet každému jsoucnu, „oddělení od jiného“ ve významu druhém touto vlastností být může. První „oddělení od jiného“ totiž nemůže náležet např. Bohu před stvořením světa, popřípadě, vyjádřeno terminologií možných světů, jsoucnu, které v určitém možném světě existuje jako jsoucnu jediné. I když Bůh byl před stvořením světa jsoucnem „soliterním“, přesto byl jsoucnem dokonale *jedním*. Stále byl jsoucnem o sobě nerozděleným.³²⁷ Je třeba poznamenat, že tento argument, nazvěme ho argumentem „z existence Boha před stvořením“, má svůj předpoklad v Suárezově doktríně, kterou jsme uvedli výše, podle níž se transcendentální Jedno o Bohu a o stvořeném vypovídá jako naprosto jeden pojem (byť se co do řádu priority a následnosti tyto predikace liší). Bůh se tak zde stává *částí* předmětu metafyziky, a nikoli jen jejím principem.

Na rozdíl od tohoto prvního smyslu výrazu „být oddělen“, druhé oddělení ve významu „moci být oddělen od jiného“ však součástí transcendentálního Jedna být může a podle Suáreze také je. Toto tzv. *aptitudinální* oddělení čerpá své oprávnění z předpokladu, podle něhož se každé jsoucnu *může* odlišovat od jakéhokoli možného jsoucnu. Takovéto oddělení náleží každému jsoucnu na základě toho, že je jedním, tj. nerozděleným o sobě. Tento typ oddělení tedy

³²⁷ „Rursus esse divisum ab alio concipi potest per modum relationis realis, seu ad terminum realem et existentem. Et hoc modo certum est, divisionem ab alio non esse de ratione unius, tum quia est quid posterius illo; ideo enim hoc est divisum ab illo, quia in se tale est et unum quid; tum etiam quia unum de se est prius multitudinem et independens ab illa; sic autem esse divisum ab alio requirit multitudinem; immo inde consurgit multitudo, quia sunt plura una, quorum unum non est aliud. Denique hac ratione supra dicebamus aliquid quatenus dicit huiusmodi negationem vel relationem alietatis a termino reali et existente, non esse passionem entis; quia per se non convenit omni enti, sed per accidens ex coexistentia aliorum; multo ergo minus potest esse hoc de ratione unius. Unde, antequam creaturae existerent, Deus erat perfecte et complete unus absque hac relatione seu negatione. Quin potius, etiam si per impossibile nullae aliae res essent possibles extra Deum, ipse esset vere ac perfecte unus, hoc ipso quod esset in se indivisus in essentia, etiam si non posset esse divisus ab aliis, eo quod alia esse non possent“, DM 4,1,16, s. 119.

nevyžaduje jiné aktuálně existující jsoouco, ale postačuje, že se toto jsoouco od jiného „oddělit“ a lišit může.³²⁸

Kromě tohoto „dispozičního“ momentu „oddělení od jiného“ Suárez uvádí ještě jinou úvahu. Podle ní je třeba toto „oddělení od jiného“ chápat na způsob negace. Tato negace může být negací buď nějakého termínu pozitivního nebo termínu negativního. Negace termínu pozitivního může být buď negací termínu existujícího nebo termínu absolutně braného, ať existujícího, nebo pouze možného. Právě v tomto druhém smyslu náleží „oddělení od jiného“ každému jsooucu, nakolik je jedním (*quatenus unum est*). Nikdy mu totiž nemůže náležet to, že by bylo jiným jsooucem, ať už jde o jsoouco aktuálně existující, nebo možné, protože identita s jiným a ne-identita s jiným jsou kontradikce. Vlastnost „nebýt identický s jiným“ mu proto náleží nutně.³²⁹

Můžeme tuto negaci „oddělení od jiného“ chápat jako negaci nejsouca? Nemohl by tento rys Jednoho vznikat negací nikoli pozitivního termínu, ale termínu negativního, totiž nejsouca?³³⁰ Každému jsooucu, nakolik je jedním, přece náleží, že je odděleno od nejsouca, neboli náleží mu to, že není nejsoucem. Suárez tento výklad „oddělení od jiného“ nepřijímá. Je přesvědčen, že taková negace je pouze pomyslným jsooucem. Nepatří k pojmu Jednoho, protože ve věci samé není ničím. Je pouhou vnější denominací neboli pomyslným vztahem.³³¹

Spojení těchto dvou částečných úvah, tj. úvahy o tzv. aptitudinálním „oddělení od jiného“ a úvahy o „oddělení od jiného“ jakožto negaci identity (s pozitivním termínem absolutně uvažovaným), však nemá podle Suáreze za důsledek to, že by se moment „oddělení od jiného“ či „ne-identita s jiným“ stal čistě esenciální známkou Jednoho. Toto spojení neimpli-

³²⁸ „Tamen, quia de facto et quodammodo ex intrinseca ratione entis, secundum totam suam latitudinem considerati, cum quolibet ente possibilis est existentia alterius, ideo ad omne ens consequitur ut possit esse distinctum ab alio, quod revera unicuique convenit ex eo quod in se unum est. Et hoc modo esse distinctum ab alio aptitudine et fundamentaliter potest dici convenire omni enti, qua unum est“, DM 4,1,16, s. 119.

³²⁹ „Tandem esse divisum ab alio, concipi potest solum per modum negationis. Quae comparari etiam potest, vel ad terminum positivum existentem, et hoc modo eadem est ratio de illa quae de relatione; vel ad terminum positivum absolute sumptum, sive existentem, sive possibilem; et hoc modo esse divisum ab alio convenit omni enti, quatenus unum est, quia sicut non potest uni enti convenire ut sit aliud, ita necessario convenit ut non sit aliud; nam haec sunt contradicentia, et ideo si alterum eorum necessario separatur ab uno, scilicet esse aliud a se, alterum necessario convenit uni, scilicet non esse aliud a se, quod est esse distinctum ab alio“, DM 4,1,17, s. 120.

³³⁰ Toto se podle Suáreze domníval Kajetán. Viz DM 4,1,18, s. 120.

³³¹ „Denique si haec negatio seu divisio unius entis non comparetur ad terminum positivum, sed ad negativum et contradictorium, sic etiam omni enti, hoc ipso quod unum est, convenit quod sit divisum a non ente, seu ut non sit non ens; tamen haec negatio solum est quasi per reflexionem intellectus ... Hac ergo consideratione talis negatio nec pertinet ad rationem unius, neque est passio entis, cum re vera nulla sit; quatenus vero per intellectum excogitari potest, est solum extrinseca denominatio seu relatio rationis; et ideo intrinsece etiam non spectat ad rationem unius, quamvis oppositum videatur sentire Cajetan. ...“, DM 4,1,18, s. 120.

kuje, že by tento moment vstoupil formálně a esenciálně (*per se primo*) do pojmu transcendentálního Jedna. Implikuje pouze to, že tento moment transcendentálního Jedno jako o sobě nerozdělenou entitu nutně následuje (*consequenter et per se secundo*). Toto vyplývání pak Suárez definuje po vzoru určité kategoriální „emanace“, jako když určitá esence je „sledována“ svou propriovou vlastností, podobně jako kvantita je následována rovností nebo nerovností.³³²

Koncepce druhého momentu „oddělení od jiného“ má proto u Suáreze tento charakter: Na straně jedné je Suárez přesvědčen, že „oddělení od jiného“ k Jednu patří nutně, na straně druhé však k němu nepatří takovým způsobem, že by spoluvytvářelo jeho „esenci“, podobně jako když specifická diference *rationality* vytváří esenciální známku *člověka*. Spíše se tento moment chová jako jeho propriová vlastnost, podobně jako „schopnost smíchu“ je propriovou vlastností člověka. Tím také Suárez odpovídá na výše uvedenou námitku „z relačního charakteru transcendentální jednoty“.³³³

Co se týče uspořádání a vztahu transcendentálií Pravdy a Dobra, zde Suárez nespatřuje problém. V rámci základní linie scholastické tradice uvažuje transcendentálii *bonum* jako to, co je založeno v transcendentálii *verum*. Aby se zdraví stalo dobrým, musí být v první řadě zdravím pravdivým či pravým (*vera sanitas*). Je-li pouze fiktivní, pak nemůže být něčím dobrým. Zatímco pravda se vypovídá ve vztahu k rozumu, dobro ve vztahu k vůli. Vůle však následuje poznání. Suárez tedy končí svou úvahu o uspořádání transcendentálií triadickým uspořádáním v klasickém sledu: *Unum-verum-bonum*.³³⁴

³³² „*Et hoc modo esse distinctum ab alio aptitudine et fundamentaliter potest dici convenire omni enti, qua unum est; tamen hoc ipsum non intrat formaliter rationem unius, sed consequitur illam, sicut consequitur ad quantitatem, ut sit fundamentum aequalitatis, vel inaequalitatis*“, DM 4,1,16, s. 119-120.

³³³ K tomuto vyrovnání se s touto námitkou viz také Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 213-216.

³³⁴ „*Ex aliis autem duobus transcendentibus, seu passionibus entis, verum est prius bono ... quia bonitas quodammodo fundatur in veritate; ut enim sanitas bona sit, supponitur esse veram sanitatem; nam si sit ficta, non erit bona, et sic de aliis. Unde verum dicit ordinem ad intellectum, bonum ad voluntatem, intellectus autem est prior potentia quam voluntas*“, DM 3,2,9, s. 109-110.

Kapitola V.: Suárezova teorie transcendentální jednoty

§16. Pojmové přidání transcendentální jednoty

Po uvedení tzv. propriového pojmového znaku Jednoho, jímž je „oddělení od jiného“ a který se o Jednom vypovídá *per se secundo*, je třeba se obrátit k znaku esenciálnímu, který se o transcendentální jednotě vypovídá prvotně a esenciálně (*per se primo*). Tímto esenciálním znakem je moment negace vnitřního rozdělení (*negatio divisionis in se*). Máme-li rozumět tomu, co Suárez touto negací myslí, je třeba nejdříve uvést jeho kritiku koncepcí, podle nichž transcendentální Jedno přidává jsoucnu něco pozitivního.

V této kritické části Suárez provádí trojí: (i) Zmiňuje avicennovsko-scotistickou koncepci, podle níž *unum* přidává jsoucnu cosi pozitivního, co se od jsoucna liší *ex natura rei*. Vzhledem k tomu, že se Suárez s touto koncepcí *en bloc* vyrovnal již v části o pojmu jsoucna, není kritika této koncepce v tomto kritickém bloku předmětem Suárezových úvah; (ii) nejrozsáhlejší část této sekce věnuje výkladu a kritice františkánské či bonaventuriánské doktríny, podle které Jedno jsoucnu přidává určitý, byť pouze pomyslně odlišný, *pozitivní* obsah; (iii) představuje vlastní koncepci pojmového přidání (*additio*) Jednoho.

(i) Zmínku a odmítnutí avicennovsko-scotistického mínění omezuje Suárez na jediný paragraf. Podle této významné středověké myšlenkové tradice Jedno nutně provází esenci (*concomitans essentiam*), respektive každé jsoucno. Přesto se od jsoucna liší *ex natura rei* jako jeho určitý akcident. Důvody tohoto mínění jsou dány především potřebou řešit známý aristotelický problém slučitelnosti dvou *prima facie* evidentních teorémů. Těmito teorémy jsou tzv. „Teorém konvertibility“, podle něhož jsoucno a Jedno jsou co do rozsahu tímtež, a tzv. „Teorém dělení“, který říká, že jsoucno se dělí na Jedno a Mnohé, jež se k sobě mají na způsob kontrárního protikladu. Protože však Jedno, společně s Mnohým, jsoucno dělí, nemůže s ním být esenciálně identické. Mnohé by se pak nutně stalo něčím nejsoucím. Scotus, po vzoru Avicenny, proto rozlišuje dvojí druh konvertibility, totiž konvertibilitu s ohledem na subjekt a s ohledem na esenci. Zatímco s ohledem na subjekt jsou podle Scota Jedno a jsoucno konvertibilní, ve vztahu k esenci nikoli. Tato esenciální ne-identita pak spočívá na výše uvedeném rozlišení dvojího typu predikace. Nemá-li se Jedno o jsoucnu vypovídat jako triviální identitní tvrzení (*nuggatio*), nemůže se o něm vypovídat esenciálně (*in quid*), tj. nemůže vypovídat jeho esenci nebo část jeho esence. Musí se vypovídat pouze denominativně (*in quale*), tj. musí

vypovídat určitou další modifikaci a kvalifikaci dané esence subjektu.³³⁵ Není překvapivé, že Suárez toto avicennovsko-scotistické mínění odmítá. Toto odmítnutí je založeno především na jeho teorii radikální intimní transcendence jsoucna, kterou jsme představili v II. kapitole.³³⁶

(ii) Podrobněji než míněním avicennovsko-scotistickým se Suárez zabývá názorem, podle kterého Jedno přidává jsoucnu jakousi pozitivní vlastnost, která se od jsoucna liší nikoli *ex natura rei*, ale pouze pomyslně. Základem tohoto mínění je předpoklad odlišnosti našeho způsobu označování (*modus significandi a nobis*) a způsobu označování vzhledem k označené věci (*modus significandi quoad rem significatam*). Zatímco podle našeho způsobu označování se jednota pojímá jako negace, ve vztahu k označené věci je tato jednota něčím naprosto pozitivním.³³⁷

Suárez toto rozlišení při řešení problému přidání Jednoho jsoucnu považuje za irelevantní. Popírá totiž přidání nejen něčeho (a) reálného a (b) reálně odlišného, ale i přidání jakéhokoli pozitivní obsahu vůbec, a to i (c) obsahu pomyslného a (d) od jsoucna pomyslně odlišného.³³⁸ Popření „přidaného“ jakožto něčeho čistě pomyslného není obtížné. Přijetím transcendentálního Jedna jakožto něčeho čistě *pomyslného* by se z Jednoho stal pouze pomyslný predikát, jakým je např. predikát „být identický“, který náleží každé věci jen na základě operace rozumu, nikoli před touto operací a sám od sebe. Vedle toho není ani možné uvažovat Jedno jako něco *reálného* (a tím tedy ani jako něco reálně odlišného). Taková koncepce podle Suáreze končí v nekonečném regresu. Pokud by Jedno přidávalo jsoucnu něco reálného, bylo by nezbytné se ptát, zda toto přidané jsoucno je Jedním samo sebou, nebo díky nějakému ji-

³³⁵ Wolter, A. B., *op. cit.*, 1947, s. 79-81. Ke Scotově teorii transcendentálního Jedna a k jeho vztahu k Avicennovi viz také Aertsen, J. A., „Being and One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus”, in *Franciscan Studies* 56, 1998, s. 47-64, především s. 53-60.

³³⁶ „Prima sententia est, unum addere supra ens accidens quoddam positivum, ex natura rei distinctum ab ente, per se tamen consequens et concomitans omne ens. Ita sensit Avicen., lib. 3 suae Metaph., cap. 2, et lib. 7, cap. 1; nam priori loco vocat unum accidens et quid comitans essentiam, posteriori autem loco dicit non esse absolute idem cum ente. Et hanc sententiam videtur secutus Scotus, 4 Metaph., q. 2, et in 2, d. 3, quaest. 2; Anton. And., 4 Metaph., quaest. 3, qui docet, unum addere supra ens aliquid positivum ex natura rei distinctum ab ente. Sed haec sententia quantum ad distinctionem ex natura rei inter ens, et id quod unum addit supra ens, rejecta sufficienter est praecedenti disputatione ...“, DM 4,1,1, s. 115.

³³⁷ „Unde esse potest secunda sententia, unum addere supra ens proprietatem quamdam positivam non realiter, vel ex natura rei, sed sola ratione ab ente distinctam, ad eum modum, quo sapientia vel justitia dicitur addere aliquid Deo, et esse attributum positivum ejus, sola ratione distinctum ab illo. Hanc opinionem videtur tenere S. Bonaven., in 1, d. 23, art. 1, q. 1, ubi dicit unum in Deo dicere aliquid positivum, in creatura vero interdum privativum, interdum vero positivum. Unde ait, quamvis modus significandi vel explicandi unitatem sit per modum negationis, quia simplicia non nisi per negationem a nobis concipiuntur et explicantur, tamen quoad rem significatam et intellectam esse quid positivum“, DM 4,1,2, s. 115.

³³⁸ „Dicendum est primo, unum nihil positivum addere supra ens, nec rationis, nec reale, neque ex natura rei, neque sola ratione ab ente distinctum“, DM 4,1,6, s. 116-117.

nému jsoucnu. Pokud by platilo to druhé, byli bychom nuceni postupovat do nekonečna.³³⁹ Pokud však někdo bude tvrdit, že toto reálně přidané je nějakým modem, který (jako to, co je samo sebou Jedním) je tím, „čím“ (*quo*) je dané jsoucno Jedním, ani v tomto případě Suárez souhlasit nebude. Na tento argument, který Suárez považuje za určitý subtilní pokus uniknout danému argumentu z nekonečného regresu, odpovídá tím, že odkazuje k negativnímu charakteru Jednoho.³⁴⁰ Je však možné na tuto námitku odpovědět způsobem, kterým Suárez výše odmítl Bañezovo rozlišení na to, co je jsoucím jako „*quod*“, a co je jsoucím jako pouhé „*quo*“ (viz §.12 „Možná jsoucna a tzv. ‚věčné pravdy‘“). Důvodem pro to byl, a je i v současném případě, určitý singularismus jeho celkové koncepce. Podle ní je každé „*quo*“ třeba chápat v „reifikované“ podobě.

Touto eliminací (a)-(c) Suárez dospívá k „poslednímu nezbytnému“: Tím je vyvrácení názoru, podle kterého je třeba Jedno chápat jako určitý pozitivní a reálný modus, který se od jsoucna liší pomyslně. Suárez formuluje proti tomuto mínění tři základní argumenty. My uvedeme pouze jeden, podle našeho soudu klíčový. To, že od jsoucna pomyslně odlišný pozitivní modus není vůbec třeba klást, je patrné z následujícího „myšlenkového experimentu“: Pokud rozumově oddělíme tento pozitivní modus, podobně jako jsme s to oddělit individuální diferenci od společné přirozenosti, pak v tom, od čeho něco rozumově precizujeme, dostáváme vše, co je nezbytné pro kladení Jednoho. Tato hypotetická precize je Suárezovi důkazem toho, že jsme *de facto* od jsoucna neoddelili nic pozitivního, čím by dané jsoucno bylo jsoucnem Jedním. Takto obecně formulovaný argument pak Suárez aplikuje na určité partikulární jsoucno, totiž na Boha. Oddělíme-li touto precizí od Boha jeho jednotu, budeme v Něm přesto schopni koncipovat jak negaci rozdělení, kterou má Bůh o sobě, tak i postačující základ pro „oddělení od jiného“. To však bude zcela postačující pro to, abychom mohli pojímat Boha

³³⁹ „...si unum addit enti positivam realem rationem, ergo necesse est ut in illa includatur ens; ergo et unum; ergo illi adenda erit alia ratio positiva, per quam sit unum; ergo ita procedetur in infinitum, nisi in aliqua ratione reali sistamus, quae ita sit per se ens et unum, ut esse sic unum, nihil addat supra entitatem ejus; ergo eadem ratione sistendum erit in ipsamet rationis entis“, DM 4,1,8, s. 117. Podobný argument má i Tomáš Akvinský. Viz Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden, New York, Köln, 1996, s. 215.

³⁴⁰ „Dicunt aliqui ipsum modum unius, cum sit id quo ens est unum, posse seipso etiam esse unum, quod non ita dici potest de ratione entis, quia ipsum formaliter non est ratio unius, seu unitas ut quo; id enim quod in aliquo genere est quo, quando est simplex et ultimum, seipso potest esse quod; hoc vero non tribuitur ei, quod nullo modo rationem illam formaliter participat ... Quae evasio habet speciem quamdam subtilitatis, sed in praesente nulla est necessitas fingendi illud quo et quod; nam illa ratio unitatis non intelligitur esse una propter aliquam rationem positivam quam in se habeat, et veluti exerceat circa se ipsam ... sed per solam negationem pluralitatis seu divisionis intelligitur esse una; ergo eodem modo intelligi potest in ratione entis, neque oportet fingere aliquid positivum, quod ei sit ratio ut quo essendi unum“, DM 4,1,9, s. 117.

jako Jednoho. Z toho vyplývá, že cokoli přidáváme Bohu či jinému jsoucnu, je něčím, co se v mysli vytváří zcela zbytečně (*superflue fictum*).³⁴¹

(iii) To, co Jedno jsoucnu přidává, nemůže být nic pozitivního, ale pouhá jistá negace rozdělení. Tuto negaci Suárez nazývá *negaci rozdění na způsob privace*.³⁴² Vzhledem k tomu, že jsme v předcházejícím paragrafu již ukázali, jakým způsobem k pojmu ontologického Jedna náleží znak „být oddělený od jiného“, je třeba se nyní zabývat znakem esenciálním. Výše uvedená charakteristika Jednoho, spočívající v negaci vnitřního rozdělení, s sebou nese dvě nejasnosti: (1) Jakou negaci v případě „negace vnitřního rozdělení“ má Suárez na mysli?; (2) proč tuto negaci Suárez klasifikuje jako negaci na způsob privace (*per modum privationis*)?³⁴³ Tyto otázky souvisejí s další otázkou: (3) Co přesně ona negace na způsob privace neguje či jak máme chápat výraz „*divisio*“ ve spojení „*negatio divisionis in se*“? Tato otázka však s sebou nese i určitou námitku: (4) Zdá se, že tato vnitřní charakteristika Jednoho poněkud *nelegitimně*, totiž ve vztahu k naší intuici o ontologické prioritě Jednoty a nerozdělení, předpokládá předcházející rozdělení, a tudíž Mnohost. Není pak charakteristika Jednoho, jakožto toho, co je o sobě nerozdělené, definicí kruhovou?³⁴⁴

³⁴¹ „*Aliter ergo prosequendo discursum, ostendo, eodem modo concludere, non esse ponendum hunc modum positivum ratione distinctum; nam praeciso per intellectum illo modo positivo, in reliquo conceptu entis intelligitur quidquid necessarium est ad unitatem; ergo signum est nihil positivum etiam per rationem praescindi ab ente, quo illud unum sit. Quod ut intelligatur, loquamur de aliquo ente in particulari, ut, verbi gratia, de Deo quatenus unus est; si ergo in illo unitas est attributum positivum ratione distinctum a Deo, ergo potest mente praescindi Deus ab unitate ejus; in Deo autem sic concepto absque additione alicujus positivi etiam secundum rationem potest concipi negatio divisionis seu partitionis, quam in se habeat, et divisio etiam seu sufficiens fundamentum divisionis ab omnibus aliis; sed hoc ipso sufficienter concipitur unus; ergo quidquid positivum postea additur, etiam secundum rationem, est superflue fictum, neque explicari potest quid vel ad quid sit*“, DM 4,1,11, s. 118. Jakub Revius, který na rozdíl od Suáreze zastává bonaventuriánské mínění, upozorňuje na to, že i když tento, nepochybně přesvědčivý, argument připustíme, přesto jednota zůstane pojmem pozitivním. Revius, citující Suárezova současníka Gabriela Vasqueze (1549/51-1604), je přesvědčen, že pokud v onom „nahém“ jsoucnu (jsoucnu zbaveném jednoty) zůstává vše, co je nezbytné pro jednotu, pak bude zbytečná (*supervacaneam*) i Suárezova negace. Domníváme se, že Reviův argument není zcela konsekventní. Zatímco Jedno jako cosi pozitivního nepochybně připouští rozumovou precizi, a tak i onen důsledek, podle kterého takto zbylé jsoucnu má vše, co potřebuje k jednotě, je tomu v případě negace jinak. Tato negace je jen našim nedokonalým způsobem, jak explikovat něco, co je zcela jednoduché, totiž nějakou dokonalost, kterou nemůžeme přímo a pozitivně vysvětlit. Tuto negaci proto takto precizovat nelze. Viz Revius, J., *op. cit.*, 1654, s. 53.

³⁴² „*Dico secundo, unum addere supra ens negationem aliquam per modum privationis*“, DM 4,1,12, s. 118.

³⁴³ „*Duo tamen supersunt hic explicanda. Primum est, quae sit haec negatio, et quotuplex. Secundum, quomodo haec negatio dicatur esse per modum privationis*“, DM 4,1,13, s. 118.

³⁴⁴ Na dvě posledně jmenované otázky podává Suárez odpovědi v šesté a sedmé sekci DM 4, které se jmenují *Quomodo unum et multa opponantur* a *An unum sit prius quam multa, et indivisio quam divisio*. Viz DM 4,6, s. 135-136; DM 4,7, s. 136-137.

(1) Jak jsme výše naznačili, Jedno označuje nerozdělenou esenci neboli to, co je v sobě či o sobě nerozdělené (*indivisum in se*). Toto nerozdělení o sobě či negace rozdělení o sobě je podle Suáreze třeba striktně odlišovat od nerozdělení *od sebe*, respektive od negace rozdělení od sebe (*negatio divisionis a se ipso*). Zatímco negaci rozdělení o sobě jsoucnu *per se* připsat lze, a jako taková tato negace vyjadřuje transcendentální jednotu, tak druhý typ negace jsoucnu, které je předmětem metafyziky, připsat nelze. Tato negace totiž může náležet nejen jsoucnu *per se*, ale také jsoucnu *per accidens*, tj. Mnohosti.³⁴⁵ Nerozděleným „od sebe“ není jen Sokrates, jsoucno *per se*, ale i hromada kamení, která je čirým „agregátem“. Takovýto agregát však předmětem metafyziky není. Skládá se nikoli z jedné, ale z více esencí. Proto také je třeba negaci rozdělení v metafyzickém smyslu chápat nikoli jako negaci rozdělení od sebe (*a se ipso*), ale jako negaci rozdělení o sobě (*in se*).³⁴⁶

(2) Privace, narozdíl od negace, vypovídá negaci určité formy, která danému subjektu náleží co do jeho přirozenosti. Tvrdíme-li, že „Sokrates nemá křídla“, upíráme mu predikát, který Sokratovi vzhledem k jeho přirozenosti nenáleží. Nejde tedy o privaci, ale o negaci. Upíráme-li mu schopnost vidět, upíráme mu něco, co mu co do jeho přirozenosti náleží. Máme-li vyložit Suárezovu formuli, jíž definuje transcendentální Jedno, totiž jako „negaci rozdělení, která je negací *na způsob privace*“ (*per modum privationis*), musíme vysvětlit, co Suárez míní oním výrazem „*per modum*“. Na jedné straně zde daný výraz figuruje kvůli označení určité „nevlastní“ privatičnosti vyskytující se v této transcendentální oblasti. Na straně druhé však zde tato „privace“ vyjadřuje něco, co pojem negace vystihnout nedokáže. Co se týče prvního případu, můžeme říci, že ono „*per modum*“ je zde kvůli tomu, že u některých jsoucnen, jmenovitě u jsoucnen jednoduchých, o nichž se transcendentální jednotu také vypovídá, daná negace na způsob privace nepopírá formu, která co do přirozenosti danému subjektu náleží. Dokonce těmto jsoucnum žádná taková forma *rozdělení* podle jejich přirozenosti nenáleží a náležet nemůže. Stejně je tomu i v případě jsoucnen složených. Tvrzení, že „forma“ rozdělení náleží

³⁴⁵ V I. kapitole jsme naznačili, že Suárez určitý typ agregátů přece jen ve své metafyzice připouští. O jaký typ agregátu jde, viz následující §17. „Jedno a Mnohé‘: Řešení Aristotelovy aporie“.

³⁴⁶ „... *aliud est enim ens dicere negationem divisionis in ipso, aliud vero dicere negationem divisionis a se ipso; quamvis enim utraque negatio possit enti attribui, tamen prior est quae pertinet ad rationem unius; nam posterior non sufficit ... quia illa non est propria negatio, quae in re addatur enti, sed quae per solam reflexionem rationis consideretur; tum maxime quia non dividi a se, aequae convenit enti per se et per accidens, seu multitudini; acervus enim lapidum tam non est divisus a se, quam homo vel Angelus; tamen, quia in se non est indivisus, non est proprie unum ens; negatio ergo divisionis in se, est quae constituit ens, non negatio divisionis a se*“, DM 4,1,13, s. 118-119.

složeným věcem co do jejich přirozenosti, zní, přinejmenším, problematicky. Výraz „privace“ však na druhou stranu označuje důležitý aspekt, kterým je určité kvazi-připojení reálnému subjektu. Jedno přidává něco jsoucnu, protože vypovídá negaci rozdělení ve jsoucnu samotném. Kvůli těmto dvěma aspektům se daná negace rozdělení nazývá negací *na způsob privace*, a to bez ohledu na to, zda dané jsoucno může být rozděleno, či nikoli.³⁴⁷

Jak se však Jedno může vypovídat ve stejném slova smyslu o něčem, co je jednoduché, i o něčem, co je složené, tedy o tom, co může být rozděleno? Suárez na tuto otázku odpovídá pomocí konkrétního příkladu: V jistém slova smyslu můžeme říci, že krtek je slepý. Jeho slepotu však nazýváme privací nikoli vzhledem k jeho druhové příslušnosti, tedy nikoli proto, že je takovým a takovým druhově určeným živočichem, ale vzhledem k tomu, že je živočichem jako takovým, tedy co do rodu.³⁴⁸ V aplikaci na náš případ můžeme říci: Přestože ono rozdělení není možné pro jsoucno, které je jedním, jako např. Bůh, a je možné pro jsoucno složené, není toto rozdělení nemožné pro jsoucno, nakolik je jsoucnem. Právě o privaci tohoto rozdělení Suárezovi jde, protože to je nerozdělením objektivního pojmu jsoucna jako takového, který je předmětem metafyziky.

(3) Viděli jsme, že onu „negaci rozdělení na způsob privace“, která vyjadřuje esenciální obsah Jednoho, nemůžeme zcela považovat ani za *negatio pura*, ani za *privatio pura*. Je zřejmé, že daný protiklad mezi Jedním a rozděleným nemůžeme chápat ani jako protiklad vztažný, protože Jedno nevypovídá nutně vztah k Mnohému. Protiklad vztažný nastává pouze mezi Jedním a Mnohým, které vyjadřují měřítko a to, co se měří (*mensura et mensurata*). Pojem míry

³⁴⁷ „Secundum dubium erat, quomodo unum dicat hanc negationem per modum privationis; et ratio dubitandi est, quia privatio dicit negationem in subjecto apto nato; indivisio autem, quam addit unum supra ens, saepe dicit negationem divisionis in ente incapaci illius; ut in Deo, esse unum negat divisionem essentiae divinae, quae dividi nequit; et simile est in aliis rebus praesertim simplicibus vel incorruptibilibus, immo et in omnibus entibus, quatenus unumquodque est inseparabile a seipso; nullum enim ens a seipso dividi potest; haec autem sola indivisio est de ratione unius transcendentalis. Respondetur, difficultatem solum consistere in explicatione conclusionis, cur, scilicet, haec negatio, quam dicit unum, dicatur esse per modum privationis. Nam quia non negat formam, cujus sit capax subjectum seu ens, quod unum dicitur, ideo non dixi hanc negationem esse privationem; nam ad hoc oporteret ut negaret formam in subjecto apto nato, ut argumentum probat. Sed dixi esse ad modum privationis, quia in aliquo imitatur privationem, et recedit a mera negatione. Nam, sicut privatio dicit negationem non quomodocumque, sed quasi adhaerentem subjecto reali, ita unum dicit hanc negationem, quasi addendo illam enti reali, quod connotat ... Unum ergo dicit negationem divisionis in ente, et quoad hoc esse dicitur ad modum privationis, sive tale ens sit capax divisionis, sive non“, DM 4,1,19, s. 120.

³⁴⁸ „Addit Fonseca supra, divisionem, quam negat unum, absolute possibilem esse, esto non sit possibilis ei enti, quod unum denominatur; ut Deus dicitur unus, quia indivisus in essentia, quae divisio est possibilis in creatura, quamvis sit impossibilis in Deo; et ita illa divisio non est impossibilis enti, ut ens est; et hoc modo dici potest privatio, ratione capacitatis saltem in conceptu communi, ad eum modum quo talpa caecus dicitur, quia ut animal est capax visus, quamvis non ut tale animal“, DM 4,1,19, s. 120-121.

však podle Suáreze spočívá pouze ve vnější denominaci a souvisí s jednotou kvantitativní a číslem, které není nyní předmětem našich úvah, úvah o jednotě transcendentální.³⁴⁹ Zbývají tedy protiklad „negativní na způsob privace“ a protiklad kontrární. Suárez souhlasí s tím, že oba protiklady ve vztahu Jedno a Mnohého mají svou platnost. Zatímco v příštím paragrafu se budeme zabývat výkladem protikladu Jedno a Mnohého jako protikladu kontrárního, zaměříme se v této části na Suárezovo vyjasnění povahy jejich protikladu negativně-privativního.

Suárez je přesvědčen, že pokud bereme Mnohé jako něco, co je nějakým způsobem Jedno, stává se takto chápané Mnohé, společně s Jedním, jedním z dělicích členů jsoucna. Jedno a Mnohé jsou tak dvěma odlišnými pojmy. Pokud však chápeme Mnohé jako Mnohé, můžeme tento typ Mnohosti pojímat dvojím způsobem. Daný agregát Mnohých můžeme uvažovat jednak podle toho, co je v něm pozitivního. Podle tohoto chápání se pak Jednota a Mnohost k sobě mají na způsob části a celku, protože Mnohost se skládá z jednotek. Danou Mnohost však můžeme uvažovat i podle v ní obsažené negace. Jedno pak vzniká negací této negace, která je negací identity Jednoho s jiným, respektive negací toho, že Jedno je jiným. Jedno tak bude vyjadřovat určitou negaci rozdělení. Podle této druhé koncepce, zdůrazňující *negativní* moment v Mnohosti³⁵⁰, se pak Jedno a Mnohé budou nacházet ve vzájemně privativním protikladu. Zatímco Jedno bude zahrnovat negaci rozdělení, které náleží Mnohosti, Mnohé bude obsahovat negaci identity neboli negaci reálného spojení s jiným, jež náleží Jednomu.³⁵¹

³⁴⁹ „... unum et multa ... neque opponi relative, quia unum non dicitur ad aliud“, DM 4,6,1, s. 135. „Denique comparari possunt unum et multa in ratione mensurae et mensurati, et hoc modo habere possunt oppositionem relativam ... haec ratio mensurae solum videtur consistere in quadam extrinseca denominatione ... hanc oppositionem mensurae et mensurati tribuit unitati quantitativae respectu numeri, qui est in quantitate, non vero unitati et multitudini transcendentali, quod non video cur dici poterit, nisi in ordine ad usum humanum, seu secundum quamdam denominationem inde resultantem“, DM 4,6,4, s. 135-136.

³⁵⁰ Podle J. Aertse na představuje rozlišení mezi pojmy „rozdělení“ a „Mnohost“ hlavní inovací Tomáše Akvinského v analýze transcendentální jednoty: „This conclusion [tj. že Mnohost pojmově předchází Jedno, D. H.] leads to a circle in the definitions of the one and the many, for the one pertains to the concept of multitude. Such circularity is not acceptable, because it implies that the same thing is both more known and less known. Thomas's solution to this problem represents a major innovation. He introduces a distinction between the notions of „division” and „multitude““, Aertsen, J. A., *op. cit.*, 1996, s. 220.

³⁵¹ „Ut hoc tamen amplius explicetur, considerandum est multa dupliciter posse comparari ad unum: primo, ut multa sunt; secundo, ut sunt aliquo modo unum; quomodo diximus, multitudinem esse membrum dividens ens in ea partitione, qua dividitur in unum et multa. Quapropter, formaliter loquendo de multitudine, ut est membrum illius divisionis, differt ab uno simpliciter dicto tamquam imperfectum a perfecto ... At vero considerando multitudinem ut multitudo est et mera aggregatio plurium, sic considerare possumus, vel illud tantum quod positivum est in unitate et multitudine, et ita se habent ad modum totius et partis, quia multitudo ex unitatibus hoc modo resultat; vel considerare possumus negationem inclusam, et sic utrumque includit negationem aliquam; multitudo enim, multa positiva entia dicendo, includit hanc negationem, quod unum non sit aliud, quae dici potest negatio identitatis; unum vero dicit negationem divisionis. Et ita videntur mutuo opponi privative secundum diver-

Je však třeba podotknout, že tato úvaha, podle níž mezi Jedním a Mnohým je *vzájemný* privativní protiklad, není vlastní Suárezovou koncepcí. V tomto se mýlí Wilhelm Klasmeier, který se domnívá, že Suárezovo nerozdělení (*indivisio*) je *negací* určité *negace*.³⁵² Domníváme se, že tato Klasmeierova interpretace, na pozadí Suárezovy kritiky františkánské pozice, Suáreze nebezpečně přibližuje koncepci františkánské. Suárez sám tuto interpretaci v odpovědi na námitku „z dvojí negace“ explicitně odmítá.

Podle námitky, která vychází z teze, že Jedno přidává jsoucnu něco pozitivního, platí, že transcendentální Jedno musí vyjadřovat něco pozitivního, protože to, co je negováno, tedy rozdělení, je něčím negativním. Každá negace nějaké jiné negace má za výsledek afirmaci, protože dvě negace implikují něco pozitivního. Transcendentální Jedno se proto musí brát jako něco pozitivního.³⁵³ V odpovědi na tuto františkánskou námitku Suárez postupuje dvojím způsobem, přičemž způsob druhý představuje Suárezovu vlastní (pozitivní) odpověď.

První odpověď předpokládá tezi, že rozdělení spočívá v negaci, a proto nerozdělení je negací negace. Co se týče argumentu, podle kterého negování negace má za důsledek afirmaci, Suárez rozlišuje. Pokud hovoříme o této dvojí negaci formálně co do pojmu (*secundum rationem*), není tomu tak, že by touto negací negace nutně vznikala jakási afirmace. Rozum totiž může reflektovat určitou negaci tím, že ji popře, a tak touto negací explikovat něco, co je jinak zcela jednoduché a co jinak osvětlit nelze. Co se týče věci samé (*secundum rem*), považuje Suárez dané tvrzení za pravdivé. Dodává však, že tímto pozitivním není nic jiného než *samotná entita věci*, která se nazývá Jednou. Přestože toto mínění Suárez považuje za pravděpodobné a snadno hajitelné, s danou odpovědí nesouhlasí.

sas rationes; nam unum includit negationem divisionis, quae est de ratione multitudinis; multitudo vero includit negationem identitatis, seu realis conjunctionis, quae est de ratione unitatis“, DM 4,6,2, s. 135.

³⁵² „Während die Negation in einer Sache tatsächlich ihren Bestand hat, hat die Negation der Negation ihren Bestand nur in der Ratio. Sowohl Thomas von Aquin als auch Soncinas und Suárez sind in diesem Punkt der gleichen Meinung“, Klasmeier, W., *Die Transzendentalienlehre des Franz Suárez*, Phil.-Diss, Würzburg, 1939, s. 18-19.

³⁵³ „... *indivisio, licet per modum negationis significetur, tamen revera non est negatio, sed positiva ratio; ergo. Major patet ex ipsa vocis expositione; dicitur enim unum, quod in se est indivisum. Item ex opposito suo, scilicet multitudine; multa enim dicuntur, quae inter se divisa sunt; ergo unum dicitur, quod indivisum est in se. Item patet ex proportione ad unitatem quantitativam; nam illae quantitates plures dicuntur, quae divisae sunt, illa vero una, quae non est divisa; sicut ergo quantitas est una per indivisionem quantitatis, ita entitas est una per indivisionem entitatis. Minor probatur primo, quia divisio est negatio; ergo indivisio, licet habeat formam negationis, tamen in re non est negatio, sed affirmatio potius. Consequentia probatur, quia **duae negationes (ut aiunt) affirmant**, et quia in re ipsa nunquam negatio destruitur immediate per negationem; nulla enim talis oppositio invenitur in rebus; tollitur ergo per positivam formam oppositam. Antecedens autem, scilicet *divisionem dicere negationem, est D. Thomae, q. 9 de Poten., art. 7, dicentis multitudinem includere negationem, scilicet divisionem unius ab alio*“ [zvýraznění, D. H.], DM 4,1,2, s. 115-116.*

Zdá se totiž, že rozdělení, které je zde negováno, se může brát dvojím způsobem: Buď jako *rozdělení jednoho jsoucná od jiného* (*negatio divisionis hujus entis ab alio ente*) nebo jako *rozdělení jsoucná od sebe sama* (*negatio divisionis hujus entis a se ipso*). Žádné z těchto dvou typů rozdělení však v Suárezově koncepci, jak jsme viděli výše, nepřipadá v úvahu. První z důvodu, že odlišení jednoho jsoucná od druhého není esenciální známkou transcendentálního Jedna, ale spíše něčím, co pojem Jednoho následuje. Druhé rozdělení a jeho negace pak do pojmu Jednoho jako jeho esenciální znak nepatří z toho důvodu, že tato negace rozdělení je společná i Mnohosti.³⁵⁴

Podle Suáreze tak Jedno vypovídající negaci rozdělení nevypovídá negaci negace (toto tvrzení uvádí v *Secundo respondetur*). Po vzoru Tomáše Suárez rozlišuje v rozdělení dvojí moment: (i) Moment pozitivní, podle něhož jsoucná mezi sebou rozdělená jsou ve věci samé a ve svých entitách úplná a termínovaná, a (ii) Moment negativní, podle něhož jedna věc není druhou. Zatímco druhý moment vypovídá pouze negaci, tak první moment vypovídá něco pozitivního, co je fundamentem této negace. Tím však není nic jiného než entita sama. Suárezovou konkluzí, která je odlišná od odpovědi Tomášovy, je tvrzení, že nerozdělení, které vypovídá Jedno, neguje rozdělené, nikoli nakolik je něčím negativním (*non ratione negationis*), ale naopak nakolik je něčím pozitivním (*ratione positivi*).³⁵⁵

Jaká je motivace Suárezova zdůraznění *pozitivního* momentu v negovaném rozdělení? Domníváme se, že hlavní motivace souvisí se Suárezovou snahou vymezit se proti pozitivnímu, byť pomyslnému, přidávání Jednoho jsoucnu, jako tomu bylo u některých františkánů a dominikánů (např. Mistr Eckhart /1260-1328/), ale na některých místech i u samotného To-

³⁵⁴ „... concedendo divisionem consistere in negatione, et consequenter indivisionem esse negationem negationis. Ita concedit D. Thom. ... Ad argumentum ergo, scilicet, quia negatio negationis est affirmatio, respondendum est juxta hanc sententiam, formaliter et secundum rationem non ita esse, quia ratio potest super unam negationem reflecti, et negare illam, et per hanc negationem explicare aliquod positivum simplex quod, prout in se est, declarare non potest. Secundum rem autem et aequivalenter, illud esse verum; tamen illud positivum, quod illis negationibus circumscribitur, nihil esse praeter entitatem ipsis rei, quae una dicitur. Haec responsio probabilis est, et facile defendi potest; tamen videtur supponere, negationem, quam dicit unum, esse aut negationem divisionis hujus entis ab alio ente, vel negationem divisionis hujus entis a se ipso, quae revera sunt negationes rationis; tamen prior non pertinet ad rationem unius, ut fictum est, sed ad illam consequitur. Posterior autem negatio non est propria unius, sed communis multitudinī“, DM 4,1,20, s. 121.

³⁵⁵ „Secundo ergo respondetur concedendo, unum dicere indivisionem, seu negationem divisionis, et negando hanc esse negationem negationis. Nam in divisione quam unum negat, duo possunt considerari: primum, quod entia inter se divisa sunt quasi in se completa et terminata suis entitatibus; secundum est, quod unum non est aliud. Hoc posterius solum dicit negationem, ut per se constat; primum vero dicit positivum, quod est fundamentum illius negationis, quod in re nihil est praeter entitates ipsas ... Indivisio ergo, quam dicit unum, negat divisionem ratione positivi, quod in rebus divisis invenitur, non ratione negationis, quam includit divisio unius ab alio“, DM 4,1,21, s. 121.

máše.³⁵⁶ Eliminací negativního momentu nevzniká potřeba dvojí negace a následné afirmace. Negací momentu pozitivního, jak je patrné, dostáváme pouze něco negativního. Tento Suárezův argument pak implikuje, že protiklad Jednoho a Mnohého není možné pojímat jako *vzájemnou* privaci, podle níž Jedno zahrnuje negaci rozdělení (rozdělení, které je „esencí“ Mnohého) a Mnohé negaci identity nebo spojení (identita, které je „esencí“ Jednoho), ale jako privaci *nevzájemnou*. Zatímco Mnohost zahrnuje Jedno a vyžaduje nerozdělení jednotek, z nichž se skládá, Jedno na druhé straně Mnohost ani rozdělení, které podle Suáreze náleží do pojmu Mnohého, nezahrnuje.³⁵⁷

(4) Zdá se však, že proti Suárezově teorii můžeme uvést tuto námitku: Bude-li tím, co Jedno neguje, Mnohé jakožto pozitivně brané, nevyhne se Suárez logickému kruhu. Této kruhové definice se dopouští tím, že Jedno definuje prostřednictvím Mnohého, přičemž Mnohé pak definuje jako soubor různých Jeden. Odpověď na tuto námitku Suárez předkládá v sedmé sekci nazvané *Zda je Jedno dříve než Mnohé a nerozdělení dříve než rozdělení*.³⁵⁸

Na začátku této sekce se náš myslitel vymezuje vůči výkladu geneze prvních pojmů v lidském rozumu, který byl běžný v tomistické škole. I když stejný výklad je možné najít i u Tomáše,³⁵⁹ Suárez Tomáše v této souvislosti necituje. Zmiňuje pouze přední tomisty, jako jsou Javellus, Kajetán a Soncinus. Nejdříve představuje Kajetánův argument, podle kterého je třeba rozlišovat dvojí ohled priority. Podle Kajetána je rozdělení (*divisio*) v jednom ohledu podle inteligibilního bytí (*in esse tamen intelligibili*) dřívější než Jedno. V druhém ohledu však je pozdější co do bytí naprosto (*secundum esse simpliciter*). Toto své tvrzení ilustruje a dokládá Kajetán prostřednictvím známé tomistické transcendentální geneze prvních pojmů.

(i) To, co rozum prvotně poznává, je jsoucno; (ii) po jsoucnu přichází na zřetel nejsoucno, negace bytí; (iii) jako třetí přistupuje rozdělení (*divisio*) na jsoucno a nejsoucno;

³⁵⁶ Aertsen, J. A., *op. cit.*, 1996, s. 239-240. Aertsen se domnívá, že pokud by Jedno pro Tomáše bylo něčím zcela negativním, pak by některé Tomášovy výroky nedávaly smysl. Např. výrok „vše si chrání svou jednotu, nakolik si chrání bytí“. Aertsen se ptá, proč by si věci chránily něco negativního.

³⁵⁷ „*Tamen, quia multitudo includit unitatem et requirit indivisionem in singulis unitatibus, quibus ipsa multitudo constat, unum vero e contrario non includit multitudinem, nec divisionem, quae est de ratione multitudinis, sed potius removet illam, ideo simpliciter dicitur unum opponi multitudini per modum privationis, potius quam e converso*“, DM 4,6,2, s. 135. Tento silný důraz na negativní charakter Jednoho podle našeho soudu souvisí s určitou Suárezovou univokalizací pojmu jsoucna. Více viz následující paragraf.

³⁵⁸ Latinsky *An unum sit prius quam multa, et indivisio quam divisio*. Viz DM 4,7, s. 136-137.

³⁵⁹ Viz Akvinský, T., *Summa Theologica*, 1,11,2, ad 4, V. Taurinensis, ed., Augustae Taurinorum, Typographia Pontifica et Archiepiscopalis, 1893. s. 60: „*Sed divisio cadit in intellectu ex ipsa negatione entis. Ita quod primo cadit in intellectu ens. Secundo, quod hoc ens non est illud ens; et sic secundo apprehendimus divisionem; tertio, unum; quarto, multitudinem*“. Úplný seznam míst, v nichž Tomáš představuje tuto svou genezi prvních pojmů, viz Aertsen, J. A., *op. cit.*, 1996, s. 221 (pozn. 58).

(iv) ve čtvrté fázi dostáváme transcendentálii Jedno, protože chápeme, že toto jsoucno je o sobě nerozděleno; (v) až díky Jednomu dostáváme Mnohé, když rozumíme tomu, že toto jsoucno je odděleno od jiného a každé z těchto jsoucnen je o sobě Jedním. Právě toto poslední rozdělení, totiž oddělení od jiného jsoucna, je negací co do bytí věci (*secundum esse rei*), v němž Jedno je tím, co předchází rozdělení. Negací co do inteligibilního bytí (*in esse intelligibili*) má Kajetán na mysli *rozdělení* jsoucna a nejsoucna. V tomto slova smyslu však rozdělení je tím, co předchází Jedno.³⁶⁰ Toto rozdělení je dáno pouhým principem kontradikce. Podle takto chápaného rozdělení nevzniká problém priority Mnohého, protože Jedno jako takové není závislé na Mnohém, ale pouze na rozdělení. Ve srovnání s pojmem Mnohého je pojem rozdělení pojmem sémanticky chudším. Zatímco každá Mnohost je rozdělená, ne každé rozdělení je Mnohostí. Z tohoto důvodu můžeme říci, že tomášovsko-kajetánovský výklad pojmu Jednoho kruhový není.

Suárez tento Kajetánův argument odmítá.³⁶¹ Odmítá ho společně s tomášovskotomistickou genezí prvních pojmů v lidském rozumu, což nepochybně souvisí s jeho odmítnutím aktu bytí jakožto reálně odlišného metafyzického principu aktuálních jsoucnen. Suárez je přesvědčen, že negace, která vyjadřuje princip kontradikce, zakládá pouze něco pomyslného. Je tomu tak proto, že jeden z členů této relace je ničím (*nihil*). Avšak rozdělení, které neguje transcendentální Jedno, jak jsme viděli, se nekryje ani s touto negací pomyslnou, ani s negací identity s jiným jsoucnem, ale s negací *reálného rozdělení jsoucna v něm samém*. Právě tohoto reálného rozdělení jsoucna v něm samém, a nikoli Mnohosti naprosto vyskytující se ve skutečnosti (*in rerum natura*), se týká otázka po prioritě a následnosti Jednoho a Mnohého.³⁶²

Jak však Suárez odpovídá na námitku z kruhového výkladu Jednoho, pokud uvažuje Mnohost jako formu vykládanou pozitivně? R. Darge se domnívá, že Suárezova odpověď neposkytuje žádné „uspokojivé řešení“ (*befriedigende Lösung*). Podle Dargeho Suárezova odpověď neukazuje, jak lze uvažovat Mnohé a jeho konceptuální následnost ve vztahu k Jed-

³⁶⁰ „... per negationem in esse intelligibili videtur intelligere divisionem entis a non ente, et uniuscujusque entis a tali non ente, quam alii vocant negationem rationis tantum; per negationem autem secundum esse rei intelligit divisionem unius entis ab alio, quae vocari solet negatio realis“, DM 4,8,2, s. 136.

³⁶¹ K Tomášovi se pak vyjadřuje takto: „Et licet D.Thom. ibi loquatur de multitudine, quoad negationem in ea inclusam, ut dictum est, tamen melius forte dicitur, unum negare multitudinem, ut in ea sunt plura positiva ...“, DM 4,1,23, s. 121.

³⁶² „Sed, ut ex supra dictis constat, divisio, quam negat unitas per se primo, neutra ex his est, sed est negatio divisionis realis ipsius entis in se ipso, et de hac divisione inquiritur an sit prior vel posterior indivisione“, DM 4,7,2, s. 136.

nomu. Místo toho prý Suárez odkazuje jen na podobné otázky a problémy u Tomáše, podle kterého Jedno Mnohé, co do esenciálního uspořádání, jak následuje, tak i předchází.³⁶³

Suárez se domnívá, že rozdělení jakožto rozdělení ve jsoucnu samém v *žádném slova smyslu* není co do věci dřívější než Jedno. Jakékoli jsoucno o sobě nerozdělené je dřívější než cokoli, co je rozdělením od jiného nebo rozdělením něčeho v sobě samém. Jak se Suárez vy-
pořádává s námitkou, podle níž pokud platí, že nerozdělení je privací rozdělení, pak *privativum*, tj. negovaná forma neboli habitus, musí nutně být dřívější než samotná negace? Na tuto námitku odpovídá rozlišením dvojího typu privace. Zatímco skutečná privace se týká negace formy, která danému subjektu co do přirozenosti náleží, v případě rozdělení tomu takto není. Jak může náležet rozdělení nerozdělitelnému? Z tohoto důvodu rozlišuje Suárez privaci v užším a širším slova smyslu (*privatio in rigore et late sumpta*). Podle privace v širším slova smyslu není třeba uvažovat *privativum* jako to, co zcela předchází samotnou privaci. Proto také není třeba uvažovat rozdělení jako něco, co předchází co do řádu přirozenosti Jedno.³⁶⁴

Celkovou prioritu rozdělení před Jedním Suárez redukuje na prioritu nikoli naprosto či zcela (*simpliciter*), ale na prioritu *co do našeho chápání*.³⁶⁵ Tyto dva různé ohledy klasifikující prioritu a následnost Darge překvapivě neuvádí. To, že řád našeho chápání a řád bytí nemusí být vždy v jednoznačné a průhledné noeticko-noematické korespondenci, je pro Suáreze důležitým faktem a metodologickým vodítkem. Darge tuto skutečnost v tomto případě nezohledňuje. Nezhledňuje to, že předpoklad různých rovin může mít za důsledek inverzi možných řádů priority a následnosti. Zatímco v řádu bytí je Jedno naprosto dřívější než Mnohé, je tomu v řádu poznání opačně. V řádu poznání jsme nuceni chápat nejdříve to, co je negováno, a až poté uvažujeme samotnou negaci. Vzhledem k našemu poznání totiž vždy afirmace předchází negaci. Nemateriální chápeme prostřednictvím materiálního, i když věcně je nemateri-

³⁶³ Viz Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 212-213.

³⁶⁴ „*Et mihi quidem videtur hujusmodi divisionem nullo modo esse priorem secundum rem, quam unum, vel indivisionem in illo inclusam; nam, si haec duo generatim, et in tota sua latitudine comparemus, prius est ens aliquod esse in se indivisum, quam quod sit aliqua divisio unius entis ab alio, vel alicujus entis in se ipso; si vero illas comparemus in singulis entibus, unumquodque ex natura sua prius habet in se indivisionem quam divisionem. Quae ergo divisio, aut in quo subjecto, dicitur aut est secundum se prior indivisione, seu unitate? Deinde, nulla est ratio quae contrarium suadeat, quia, quamvis indivisio opponatur divisioni per modum privationis, non propterea necesse est divisionem esse priorem: primo quidem, quia, licet in his quae proprie et in rigore privative opponuntur, habitus natura sua sit prior negatione, quia talis privatio solum est in subjecto apto nato, quod natura sua prius respicit habitum quam privationem, in privatione autem late sumpta et improprie, qualis est indivisio unius, ut explicatum est, non est necesse ut habitus sit prior negatione*“, DM 4,7,3, s. 136. Přestože nemateriální privativně brané vypovídá negaci, neznamená to, že by ve věcech bylo dřívější materiální, ale právě naopak. Nemateriální totiž nevypovídá privaci ve vlastním slova smyslu.

³⁶⁵ „*Et ideo D. Thomas, 1 part., quaest. 11, art. 2, ad 4, recte docuit, divisionem esse priorem unitate, non simpliciter, sed secundum rationem nostrae apprehensionis*“, DM 4,7,3, s. 137.

ální dřívější než materiální. Právě tímto rozlišením dvojího ohledu priority a následnosti bude podle našeho soudu Suárez s to odmítnout námitku, že Jedno je vzhledem k témuž dříve i později než Mnohé. Zatímco Jedno je dříve než Mnohé naprosto co do bytí, bude pozdější ve vztahu k našemu poznání.³⁶⁶

§17. „Jedno a Mnohé“: Řešení Aristotelovy aporie

Zatímco Suárezovo řešení kvazi-privativního protikladu se opíralo o pojetí Mnohého, nakolik je Mnohým, týká se jeho analýza Jednoho a Mnohého, jakožto kontrárního protikladu, Mnohého, nikoli nakolik je Mnohým, ale nakolik je Jedním. V předcházejícím paragrafu jsme viděli, že i když se Suárez v diskusi týkající se „pojmového přidání“ transcendentální Jednoty nechává hojně inspirovat tomášovsko-tomistickou tradicí, obsahuje jeho řešení akcent, který ani u Tomáše není zas až tak silně zdůrazněn. Právě tento akcent nás opravňuje tvrdit, že Suárez byl v určitém ohledu originálním myslitelem. Tímto momentem je zdůraznění pozitivního aspektu Mnohosti jakožto Mnohosti, tedy toho, co je negováno v případě Jednoho. Tento akcent souvisí s důrazem na negativní charakter Jednoho a s následnou univokalizací pojmu jsoucná. V případě diskuse, jak Mnohé společně s Jedním náleží mezi dělící členy jsoucná jako takového, Suárez navazuje na tradici tomášovsko-tomistickou, či lépe řečeno tomášovsko-kajetánovskou. Stejně jako výše i zde tuto tradici do určité míry modifikuje. Zatímco v předcházejícím paragrafu jsme viděli, že Suárez poměrně silně akcentoval *negativitu* Jednoho, avšak nikoli za cenu „mentalizace“ *scientia transcendens*, ukáže nám následující analýza v celé „nahotě“ aspekt Suárezovy metafyziky, který je dán Suárezovou inspirací scotistickou metafyzikou jsoucná.

Tuto inspiraci, která by nám měla potvrdit určité specifické rysy Suárezova systému, budeme vykazovat v následujících krocích: (1) Ve stručnosti zmíníme Aristotelem v *Metafyzice* uvedenou aporii týkající se kontrárnosti protikladu Jednoho a Mnohého a stejně stručně představíme Tomášovo a Kajetánovo řešení této aporie. (2) Uvedeme Suárezovu typ-

³⁶⁶ „Comparando ergo haec duo secundum se, et ex natura sua, sicut unitas multitudine, ita indivisio est prior divisione; quoad nos vero dicitur prior divisio indivisione, quia, cum indivisio cognoscatur ut negatio, necesse est ut prius apprehendatur id cuius est negatio, quia semper quoad nos affirmatio antecedit negationem“, DM 4,7,4, s. 137. Tento moment „vzhledem k nám“, který je Suárezovým pokusem o řešení kruhové definice Jednoho, podle našeho přesvědčení souvisí s celkovým rysem Suárezova metafyzického projektu, kterým je určité zahrnutí epistemologické a konceptuální problematiky do metafyzických úvah. Více k tomuto obecnému rysu suareziánské metafyziky viz §31. „Závěrečné shrnutí a zhodnocení“.

logizaci různých typů jednot.³⁶⁷ Právě tato typologizace bude hrát centrální roli v jeho řešení Aristotelovy aporie. (3) Načtneme Suárezovo vlastní řešení, které nám pomůže vrhnout nové světlo na jeho koncepci předmětu metafyziky, kterou jsme se zabývali v I. kapitole.³⁶⁸

(1) Aristoteles v třetí kapitole desáté knihy *Metafyziky* charakterizuje protiklad mezi Jedním a Mnohým (*ta; polla; a to plh`qo~*) jako protivy (*ta ejnantiva*). Transcendentální Jedno a Mnohé se tak ukazují jako difference, které dělí jsoucno jako takové.³⁶⁹ Na druhé straně však je Aristoteles přesvědčen, že Jedno a jsoucno jsou co do rozsahu tímtež (*to; o]n kai; to; e]vn tau;to;n kai; miva fu;si~*).³⁷⁰ Tvrzením těchto dvou tezí však vzniká metafyzický problém, který je dán jejich neslučitelností. Tyto dvě teze, respektive teorémy, jsme výše nazvali „Teorémem rozdělení“ a „Teorémem konvertibility“. Problém tak můžeme formulovat následujícím způsobem: Je možné, že Jedno, které dělí jsoucno jako takové, a tak se nutně stává jeho dělicím členem, s tímto děleným pojmem spadá v jedno? Jak může být to, co je děleno, zaměnitelné s tím, co (ho) dělí? Přesněji: Chceme-li zachovat „Teorém konvertibility“, nezbyvá jiná možnost, než se pokusit podat uspokojivou interpretaci „Teorému rozdělení“. Otázka se stává o to naléhavější, pokud si uvědomíme, že při interpretaci Mnohého jako dělicího členu jsoucna budeme muset, jak se zdá, do předmětu metafyziky zařadit i akcidentální jsoucna, např. různé agregáty, jako jsou armáda, národ, hromada kamení apod. To však je v rozporu s předpokladem nejen suareziánské metafyziky, ale i aristotelské vědy dokazující reálné vlastnosti něčeho, co má *jednu* reálnou definici.

³⁶⁷ Viz třetí sekce *Quotuplex sit in rebus unitas*, DM 4,3, s. 125-131.

³⁶⁸ Suárezovo řešení se nachází ve čtvrté a páté sekci čtvrté disputace, která se jmenuje *De unitate transcendentali in commune*. Tyto sekce se nazývají *Utrum unitas sit adaequata passio entis, et de divisione entis in unum et multa; An divisio entis in unum et multa sit analoga*. Viz DM 4,4-5, s. 131-134.

³⁶⁹ „*Autivkeitai de; to; e]n kai; ta; polla; pleivou~ trov pou~, w]n e]na to; e]n kai; to; plh`qo~ w]~ ajjdiai;reton kai; diairetovn. to; me;n ga;r h] dih/rhmevnon h] diaireto;n plh`qo;~ ti levgetai, to; de; ajdiaivreton h] mh; dih/rhme;non e]vn. e]pei; ou\n ai] ajntiqevsei~ tetracw`~, kai; touvtwn kata; stevresin levgetai qavteron, e]nantiva a]vn ei]h kai; ou]te w]~ anti-vfasi~ ou]te w]~ ta; prov~ ti legovmena*“, *Metafyzika*, 1054a20-26. Ve svém komentáři k *Metafyzice*, podobně jako Suárez, i Tomáš podává výklad tohoto Aristotelova tvrzení. Podle Tomáše nemůže v otázce povahy protikladu Jednoho a Mnohého jít o kontradikci, protože žádný z daných členů se netýká nejsoucna. Nejsoucno není ani Jedním, ani Mnohým. Nemůže jít ani o vztahný protiklad, protože dané termíny se používají v absolutním slova smyslu. Současně nemůže jít ani o čistou privaci, protože Jedno nepopírá žádnou formu, která by byla pro daný subjekt přirozená. Proto Tomáš ve své interpretaci Aristotela soudí, že mezi Jedním a Mnohým musí být protiklad kontrární. Viz Akvinský, T., *In Metaphysicam Aristotelis Commentaria*, P. Fr. M.-R. Cathala, Marietti, Taurini, 1926, s. 570 (1987-1988).

³⁷⁰ „*Ei; dh; to; o]n kai; to; e]n tau]to;n kai; miva fuvsi~ tw`////` ajkolouqei`n ajllhvloi~ w]sper ajrch; kai; aijtton, ajll' oujc w]~ e]ni; lovg/w/ dhlouvmena ...*“, *Metafyzika*, 1003b22-25.

Určité reprezentativní místo Tomášova řešení problému transcendentální Jednoty a Mnohosti, na které Suárez explicitně navazuje, se nachází v Sth. I,11,1 (*O Boží jednotě - Zda jedno něco přidává jsoucnu*). Zde andělský doktor po výkladu „Teorému rozdělení“ formuluje argument pro tezi, kterou sám odmítá. Jde o tezi, podle níž Jedno přidává jsoucnu něco reálného a pozitivního. Argument pro tuto tezi zní: To, co dělí něco společného, nutně onomu společnému něco přidává. Avšak protože jsoucno se dělí na Jedno a Mnohé, Jedno musí reálnému jsoucnu něco přidávat. Tomášova odpověď na tento argument spočívá v tvrzení, že dané rozdělení není rozdělením na dvě vzájemně se vylučující třídy věcí. Nic nebrání tomu, aby totéž, co je jedním způsobem nebo *v jednom ohledu* rozdělené, bylo *v jiném ohledu* nerozdělené. Není spor v tom, aby něco, co je v jednom ohledu Mnohé a rozdělené, bylo v jiném ohledu Jedním a nerozděleným, podobně jako když něco aktuálně nerozdělené v aktu je Mnohým potenciálně co do svých částí. Příkladem tohoto aktuálního Jedna a potenciální Mnohosti může být např. kus drátu, který, ač aktuálně Jedním, je potenciálně Mnohý. Takový kus drátu je tedy Jedním naprosto a Mnohým po určité stránce, totiž co do svých částí. Samotná Mnohost je natolik jsoucí, nakolik je Jedna.³⁷¹

Podle této interpretace pak Mnohost, která se klade jako člen dělicí jsoucno, nebude Mnohostí aktuální, ale pouze potenciální. Jsoucno se tak bude dělit na Jedno a Mnohé, které bude Jedním naprosto a Mnohým po určité stránce. Dané dělení proto nebude dělením na dvě vzájemně se vylučující třídy věcí. Tím, co bude děleno, pak bude jsoucno *per se*. Právě toto jsoucno, ač je Jedním aktuálně, může být mnohým potenciálně. Podle této interpretace bude „Teorém rozdělení“ snadno slučitelný s „Teorémem konvertibility“.³⁷²

³⁷¹ „*Praeterea, quod dividit aliquid commune, se habet ex additione ad illud. Sed ens dividitur per unum et multa. Ergo unum addit aliquid supra ens ... Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet id quod est divisum numero, est indivisum secundum speciem; et sic contingit aliquid esse uno modo unum, alio modo multa. Sed tamen si sit indivisum simpliciter; vel quia est indivisum secundum id quod pertinet ad essentiam rei, licet sit divisum quantum ad ea quae sunt extra essentiam rei, sicut quod est unum subjecto et multa secundum accidentia; vel quia est indivisum in actu, et divisum in potentia, sicut quod est unum toto et multa secundum partes, hujusmodi erit unum simpliciter, et multa secundum quid ... Sic igitur ens dividitur per unum et multa, quasi per unum simpliciter, et multa secundum quid. Nam et ipsa multitudo non contineretur sub ente, nisi contineretur aliquo modo sub uno*“, Akvinský, T., *Summa Theologica* I,11,1, Tomus Primus, Augustae Taurinorum, 1893, s. 58-59.

³⁷² *Duplici ergo modo potest multitudo poni in divisione entis: primo si non intelligatur de multitudine actuali, id est, actu divisa, quae sola proprie est multitudo, ut constat ex 5 Metaph., cap. 13, text. 18, sed de multitudine in potentia tantum, quomodo in continuo dicitur esse multitudo partium integrantium aut punctorum, et in natura humana multitudo partium essentialium. Et hoc modo videtur intellexisse Div. Thom. divisionem, cum dicit ens dividi per unum et multa tamquam per unum simpliciter et multa secundum quid; nam illud est unum simpliciter, in quo non sunt multa actu divisa, et e converso, illa dicuntur multa secundum quid, quae in re non sunt actu divisa seu disjuncta, sed potentia tantum. Unde in hoc sensu membra haec, per se loquendo, non est necesse re distinguere, sed ratione tantum; idem namque ens, quod est unum simpliciter, est multa secundum quid, seu in potentia, ut in exemplis positus constat; nisi velimus ea membra cum praecisione seu exclusionem intelligere, hoc*

Kromě této interpretace, kterou Suárez považuje za interpretaci Tomášovu (*Et hoc modo videtur intellexisse Div. Thom.*), však existuje ještě jiná interpretace, která je založena na druhé části výše zmíněné Tomášovy odpovědi na danou námitku. V této části hovoří Tomáš o Mnohém naprosto a o Jednom po určité stránce a uvádí příklad Mnohosti numerické a Jednoty specifické.³⁷³ Představitelem této interpretace je kardinál Kajetán, podle něhož se výrazy „naprosto“ a „po určité stránce“ netýkají Jednoho a Mnohého. Jsou spíše určitými adverbialními modifikacemi výrazu „dělí se“ (*dividitur*), tzn. určují, jak daný člen pod pojem jsoucna spadá. Podle této interpretace však bude možné mezi dělicí členy jsoucna zařadit nejen Jedno naprosto a Mnohé po určité stránce, nýbrž také Mnohé naprosto a Jedno po určité stránce (Mnohé numericky a Jedno specificky, jak uvádí Tomáš). Dané rozdělení pak ale nebude pouze dělením pomyslným, ale také dělením reálným (*sed re ipsa distinguuntur*). Mezi dělicí členy se takto dostává Mnohé, které je aktuálně rozdělené. Toto Mnohé naprosto však bude také Jedním po určité stránce, protože Mnohé je jsoucnem pouze tehdy, pokud je Jedním po určité stránce.³⁷⁴

(2) Na tomto historickém pozadí a v tomto bezprostředním kontextu formuluje Suárez své vlastní řešení. Je přesvědčen, že podle Kajetána se Mnohé v „Teorému rozdělení“ týká Mno-

modo, aliquod ens ita esse unum ut nullo modo sit multa, neque actu, neque potentia; aliud vero ita esse unum, ut sit etiam multa secundum quid, seu potentia aut accidentaliter, quo sensu coincidet illa divisio cum divisione entis seu unius in simplex et compositum. Et juxta hanc interpretandi rationem facile constat, divisionem hanc nihil obstare adaequationi entis et unius; nam illa multitudo non excludit unitatem simpliciter. Denique in hoc sensu potest intelligi in ea divisione dividi ens, non ut commune est ad ens per se et per accidens, sed ipsum ens per se, quia inter entia per se dantur aliqua, quae, licet sint unum actu, possunt tamen esse multa potestate“, DM 4,4,5, s. 132.

³⁷³ „Si vero aliquid e converso sit indivisum secundum quid, et divisum simpliciter; utpote quia est divisum secundum essentiam, et indivisum secundum rationem, vel secundum principium sive causam, erit multa simpliciter, et unum secundum quid; ut quae sunt multa numero et unum specie, vel unum principio“, Akvinský, T., *op. cit.*, 1893, s. 58-59.

³⁷⁴ „... ly simpliciter et secundum quid non determinant ly unum aut ly multa, sed determinant ly dividitur. Et est sensus, quod ens dividitur simpliciter per unum, et secundum quid per multa: idest unum continetur simpliciter sub ente, multa autem secundum quid ... constat quod natura talis divisionis est, quod membrum simpliciter aequatur divisio absolute sumpto (et merito, quoniam membrum secundum quid non sapit divisum nisi secundum quid); et ideo stat responsio optime, et quod unum convertitur cum ente, et tamen est divisionis membrum“, Cajetan, *In Summa theol.* I,11,1, VII, ed. Leonina, Ex Typographia Polyglota, Romae, 1886-1906, s. 109 b. „Alio vero modo potest illa divisio exponi de multitudine simpliciter ac proprie, quomodo videtur intellexisse Cajetanus, cum ait, illa verba D. Thomae, dict. solut. ad 2, ens dividi per unum et multa, tanquam per unum simpliciter, et multa secundum quid, ita esse intelligenda, ut simpliciter et secundum quid non cadant super unum et multa, sed super verbum dividitur, id est, ita dividitur ens per unum et multa, ut unum simpliciter sit ens, multa vero secundum quid. Atque hoc modo e contrarii dicendum est, multitudine poni in divisio entis, quatenus contingit, ea, quae sunt multa simpliciter, esse unum secundum quid. Unde aliud membrum intelligatur de uno simpliciter et absolute; atque hoc sensu membra illa non ratione tantum, sed re ipsa semper distinguuntur, quia includunt oppositionem contradictoriam seu privativam ex parte divisionis; nam multa simpliciter sunt, quae in se sunt actu divisa; unum vero, quod non est in se actu divisum“, DM 4,4,6, s. 132-133.

hého naprosto a ve vlastním slova smyslu.³⁷⁵ Mnohé naprosto bude třeba klást do rozdělení jsoucna jako takového. Vedle této Mnohosti naprosto, nakolik je Jednou po určité stránce, se pak druhým dělicím členem stává Jedno naprosto a absolutně. Pokud však dělicími členy bude Jedno naprosto, tedy to, co není aktuálně rozdělené, a Mnohost naprosto, která je po určité stránce Jedním, pak se dané dělení stane dělením reálným.

Právě na tento moment navazuje Suárezův vlastní výklad. Ten však předpokládá určitou teorii týkající se typologizace různých druhů jednot, kterou nyní představíme.³⁷⁶ Podle Suáreze se rozdělení Jednoho naprosto a Mnohého po určité stránce shoduje s rozdělením na Jedno naprosto a Jedno po určité stránce. Jedno naprosto a Jedno po určité stránce Suárez vykládá jako jsoucno *per se* a jsoucno *per accidens*. Tento předpoklad je dán jeho tvrzením, podle kterého se klasifikace „*per se*“ a „*per accidens*“ vztahuje na různé způsoby jednoty. Jsoucno *per se* znamená jsoucno, které je Jedním o sobě a naprosto. Jsoucno *per accidens* pak znamená jsoucno, které je Jedním po určité stránce. Jsoucno *per se* je pak podle Suáreze tím, co má jednu esenci. Vše, co jednu esenci nemá, je jsoucnem *per accidens*.³⁷⁷ Mezi takový typ jsoucna, který má jednu esenci, řadí Suárez nejen každé jednoduché jsoucno, jakým je např. jednotlivý abstraktně bráný akcident, který je adekvátním předmětem metafyziky, ale i jsoucna, která jsou složená z tzv. neúplných jsoucen, jako je tomu v případě materiálního kompozita z látky a formy. Označení jsoucna o sobě (*ens per se*) pak náleží i tělesům skládajícím se z integrálních částí, která jsou jednotná určitou přirozenou spojitostí (*per veram et naturalem continuationem*), jako je tomu u homogenních substancí, jejichž části mají formu celku, jako např. voda a oheň. Platí to však i o substancích heterogenních, u nichž jakákoli část postrádá formu celku, pokud jsou tyto substance informovány toutéž formou, jako např. člověk.³⁷⁸ Na

³⁷⁵ „*Et juxta hanc etiam sensum coincidit haec divisio cum illa, qua dividitur ens in unum simpliciter, et unum secundum quid; nam multa simpliciter non dividunt ens, nisi quatenus sunt unum secundum quid*“, DM 4,4,6, s. 133.

³⁷⁶ Tato typologizace je obsažena ve třetí sekci *Quotuplex sit in rebus unitas* čtvrté disputace. Právě tato třetí sekce vytváří, podle našeho soudu, jakési „těžiště“ celé DM 4 v tom slova smyslu, že daná klasifikace různých typů jednot není směrodatná jen pro úvahy týkající se slučitelnosti protivnosti Jednoho a Mnohého a konvertibility Jednoho a jsoucna, ale současně se ukazuje jako podstatná i pro Suárezovy úvahy týkající se vztahu transcendentální Jednoty a Jednoty numerické, respektive kvantitativní. K tomuto problému viz následující paragraf.

³⁷⁷ „... *rationem entis per se in hoc consistere, quod praecise habeat ea quae ad essentiam, integritatem vel complementum talis entis in suo genere per se et intrinsece requiruntur ... illud erit ens per se proprie et in rigore, quod unam essentiam vel entitatem habet*“, DM 4,3,6, s. 127. „... *omne id, quod ex rebus distinctis constat absque physica et reali unione earum inter se, est in rigore ens per accidens ...*“, DM 4,3,13, s. 129.

³⁷⁸ „*De ente autem composita certum imprimis est, posse vere ac proprie esse ens per se ac unum per se, ut omnes philosophi docent de natura substantiali, quatenus materia et forma constat ...*“, DM 4,3,8, s. 127. „*Est autem praeter hoc alius modus compositionis in entibus, qui dicitur ex partibus integranibus, qui primo cernitur in quantitate ... et haec non tollit unitatem per se, quando est per veram et naturalem continuationem ... Est*

druhé straně vše to, co se skládá z různých věcí bez reálného a fyzického sjednocení, je jsouc-
nem a Jedním *per accidens*. Je zřejmé, že takové jsoucno nemůže mít jednu reálnou esenci,
ale má reálné *esence*. Reálnou esenci může mít buď to, co je zcela jednoduché, nebo to, co
vzniká reálným sjednocením více jsoucen.³⁷⁹

V rámci jsoucen *per accidens* však Suárez spatřuje podstatnou odlišnost (*in ente uno
per accidens esse varietatem*), která je spojena s určitou „stupňovitostí“. Na jedné straně exis-
tují jsoucna, která jsou čirými agregáty. Čiré agregáty, které vznikají bez jakéhokoli spojení a
uspořádání jednotlivých jsoucen, jsou nejvíce jsoucny *per accidens*. Jako příklad Suárez uvá-
dí hromadu kamení. Jako typ tzv. „středního agregátu“ Suárez uvádí „entity“, jako jsou armá-
da, republika, dům a jiné artefakty v širokém slova smyslu. I v rámci těchto „středních agre-
gátů“ je pak možné rozlišovat větší a menší sjednocení (více Jedním než dům je např. strom,
na nějž se naroubovala větev ze stromu jiného druhu; dům pak je více sjednocen než např.
vojsko apod.). Na druhé straně pomyslné škály se pak nachází materiální kompozitum skláda-
jící se ze substance a akcidentu, který v ní inheruje. Tento typ akcidentálního jsoucnu můžeme
nazvat „agregátem elementárním“. Elementární agregát se na oné pomyslné škále různých
typů jsoucen *per accidens* nejvíce vzdaluje onomu čirému agregátu a nejvíce se blíží jsoucnu
a jednotě *per se*. Elementární agregát, na rozdíl od agregátu čistého, se skládá z částí, které se
neliší co do svého supozita. Tyto části pak mají mezi sebou větší fyzické sjednocení, než je
tomu v případě hromady kamení. Jejich fyzické sjednocení je dáno tím, že jedno (substance)
se k druhému (akcident) má jako potence k akcidentálnímu aktu. Právě tímto vztahem ele-
mentární agregát napodobuje to, co je Jedním ve vlastním slova smyslu.³⁸⁰

ergo tota illa compositio et unio per se, et natura sua ordinata ad componendum unum ens intra idem genus. Quamvis autem hoc per se primo conveniat quantitati secundum se sumptae, tamen etiam convenit substantiae materiali, quae quantitati subest, ut cernitur imprimis in substantia homogenea; ignis enim, aqua, et similia, unum per se sunt, etiamsi in quavis magnitudine sumantur, dummodo continua sint; alioqui nunquam hujusmodi substantia posset esse una per se, quia nunquam potest non constare ex his partibus, etiamsi in minima quantitate sumatur, quod est contra omnes philosophos et contra communem modum sentiendi et loquendi, et contra rationem supra factam, quia haec entia natura sua postulant hujusmodi genus unionis et compositionis ad suum complementum et integritatem in suo genere; ergo talis compositio non tollit unitatem per se in hujusmodi entibus“, DM 4,3,9, s. 128. „*Hoc autem difficultatem nonnullam in substantiis heterogeneis, quia earum partes non videntur ita intrinsece uniri et continuari, sed solum veluti quibusdam vinculis colligari. Sed nihilominus haec etiam substantia ut sic composita est unum per se. Quis enim neget hominem esse unum per se ens?*“, DM 4,3,11, s. 128-129.

³⁷⁹ „... nam imprimis omne id, quod ex rebus distinctis constat absque physica et reali unione earum inter se, est in rigore ens per accidens, et non per se“, DM 4,3,13, s. 129.

³⁸⁰ „*Secundo ex dictis colligitur in ente uno per accidens esse varietatem, et in ea esse magis vel minus. Quoddam enim est ens omnino per aggregationem, in quo multa entia per se integra et perfecta, sine ulla unione et sine ullo ordine congeruntur, et hoc videtur esse maxime per accidens, quia omni ex parte opponitur enti per se proprie sumpto, et hujusmodi est acervus tritici aut lapidum. Aliud vero est ens per accidens, constans quidem ex*

(3) Jak tedy Suárez na pozadí této typologie vykládá daný „Teorém rozdělení“? Domnívá se, že první člen daného rozdělení se shoduje s Jedním naprosto, druhý pak s Jedním po určité stránce. To má za důsledek, že ono dělené přestává být jsoucnem *per se* a stává se tím, co se teprve na jsoucno *per se* a jsoucno *per accidens*, jako na dvě odlišné třídy věcí, dělí. Tedy tím, co se dělí, není jsoucno *per se*. Není možné, aby to, co se dělí, bylo identické s tím, co dělí. Oním děleným tedy musí podle Suáreze být jsoucno, které abstrahuje jak od jsoucna *per se*, tak od jsoucna *per accidens*. Právě tímto „pозdvižením“ transcendentálního Jedna z roviny dělicího členu na rovinu členu děleného, který se chová, jak se zdá, vůči svým dělicím členům indiferentně, dosahuje Suárez úplné konvertibility Jednoho a jsoucna. Právě to si stanovil jako cíl své čtvrté sekce čtvrté disputace.³⁸¹

Suárezovo řešení však skrývá určitou obtíž, kterou ale, jak se domníváme, není ne snadné překonat. Řešení této obtíže spočívá v konkrétní aplikaci výše zmíněného typologického přehledu jednot. Obtíž pak v tom, že Suárezova interpretace připouští, aby se předmětem metafyziky stala i jsoucna *per accidens*. To však je v rozporu s tím, co se říká na začátku *Metafyzických disputací*. Zde Suárez tvrdí, že jsoucna *per accidens* spolu se jsoucny pomyslnými

integris entibus per se, non habentibus inter se physicam unionem, habentibus autem inter se aliquem ordinem, ut est exercitus, respublica, domus, et alia similia artificialia, in quibus tanta potest esse varietas tantaque differentia secundum magis et minus, quanta potest esse major vel minor unio inter entia per se, ex quibus constat; et hoc modo videtur magis una arbor, cui ramus alterius speciei est insitus, quam domus, et domus magis quam exercitus; et sic de aliis ... Quo etiam fit ut, licet haec simpliciter et absolute sint entia per accidens, tamen respective, id est, comparatione illius entis quod est unum per meram aggregationem, soleant haec interdum vocari entia per se. Nam, quia media participant aliquid de extremis, comparatione illorum solent diversis nominibus appellari; hujusmodi autem entia conveniunt aliquo modo cum entibus per se, quatenus in aliqua forma, vel habitudine uniuntur, et ideo ita aliquando nominantur ... Tamen hac consideratione et comparatione ens compositum ex substantia et accidente sibi inhaerente, multo magis videtur posse vocari ens per se; hoc enim est tertium genus entium per accidens quod magis videtur recedere ab illo primo et infimo ente per aggregationem, magisque accedere ad unum per se, quia, et ea quibus constat, non distinguuntur supposito, sicut in aliis, et habent inter se majorem physicam unionem, et unum revera est in potentia ad aliud, quamvis accidentali, et alterum natura sua est ordinatum ad aliud, et in unione ad illud habet suam perfectionem connaturalem, in quibus omnibus hujusmodi ens imitatur illud, quod est proprie ac per se unum; quamvis simpliciter absolute unum per accidens sit“, DM 4,3,14, s. 130.

³⁸¹ „Et juxta hunc etiam sensum coincidit haec divisio cum illa, qua dividitur ens in unum simpliciter, et unum secundum quid; nam multa simpliciter non dividunt ens, nisi quatenus sunt unum secundum quid. Quo etiam fit ut divisum in hac divisione sic explicata non sit ens per se, sed quod dividitur in ens per se, et per accidens; nam omne ens per se est unum simpliciter; multa autem non dicuntur unum secundum quid, nisi quatenus ens aliquod per accidens constituunt, et ita non possunt in divisione entis poni, nisi saltem sub ratione entis per accidens; ergo divisum in ea divisione non potest esse ens per se; nam repugnaret uni membro ut converteretur cum alio; debet ergo esse ens abstrahens a per se et per accidens. Atque ita tandem intelligitur, quomodo praedicta divisio non repugnet adaequationi unius et entis; nam ad eam spectat ut ita unumquodque sit unum sicut ens, ita ut, si fuerit ens per se, sit etiam unum per se; si vero ens sit per accidens, sit etiam unum per accidens, et sicut ens abstracte potest significari, ita et unum, et ideo, sicut ens in hoc sensu dividitur in unum et multa, ita et ipsum unum posset eodem modo dividi; nam, ut dixi, perinde est ac si dividatur in unum simpliciter, et unum secundum quid“, DM 4,4,6, s. 133.

nepatří do předmětu metafyziky, protože nemají vlastní definici a nemohou se o nich dokazovat reálné vlastnosti.³⁸² Řešení daného problému je předmětem sekce nazvané *Zda rozdělení jsoucna na jedno a mnohé je analogické*.³⁸³

Zde Suárez využívá výše nastíněné „gradace“ jsoucna *per accidens*. Pokud se jsoucno *per accidens* bere v užším slova smyslu, podle kterého zahrnuje pouze číré agregáty, pak je dané rozdělení nutno považovat za rozdělení analogické. Tuto analogii pak Suárez označuje jako analogii *vnější*. Vnější analogií je pro něj především „metaforická“ analogie proporcionality.³⁸⁴ Jestliže však uvažujeme jsoucno *per accidens* v širším slova smyslu, tj. podle toho, nakolik je dané jsoucno jednotné, pak dané rozdělení za analogické považovat nelze. Jsoucný *per accidens* v širším smyslu jsou především výše zmíněné elementární agregáty, jež jsou charakteristické reálným spojením svých částí na způsob potence a aktu. Co se týče artefaktů neboli tzv. „středních agregátů“, ty Suárez považuje za typy jsoucna, jejichž „ontologický status“ je pochybnější (*magis dubia*). Přesto je ale přesvědčen (poněkud překvapivě), že i tyto typy agregátů přímo spadají pod transcendentální jednotu, a tedy i do předmětu metafyziky.³⁸⁵

Chápeme-li tedy ono jsoucno *per accidens* v širším slova smyslu, je podle Suáreze možné říci, že se transcendentální Jedno vypovídá nikoli analogicky, ale *jednoznačně*, a to jak o Bohu, tak o jsoucnu stvořeném. Negace aktuálního rozdělení se v podobném slova smyslu nachází jak u jsoucna jednoduchého, tak u jsoucna složeného. To, že se u nerozdělitelné sub-

³⁸² „*Nam imprimis, quod ad entia per accidens attinet, quatenus talia sunt, sub scientiam cadere non possunt ... Cum ergo hoc ens per accidens non sit unum, sed aggregatio multorum, nec definitionem propriam habere potest, nec passiones reales, quae de illo demonstrantur, et ideo sub scientia non cadit*“, DM 1,1,5, s. 3.

³⁸³ *An divisio entis in unum et multa sit analogica*, DM 4,5, s. 133-134.

³⁸⁴ „*Respondetur, si intelligatur in posteriori sensu, esse analogam, et fere aequivocam, quia divisio entis in per se, et ens per accidens, cui praedicta divisio aequivalet in illo sensu, ut dictum est, analogica est, analogia quamdam proportionalitatis, ita ut enti sic sumpto non respondeat unus communis conceptus, quia per ens accidens, ut sic, revera non est ens, sed entia, solumque appellatur ens propter quamdam proportionem, vel imitationem entis per se*“, DM 4,5,2, s. 133.

³⁸⁵ „*Tamen in aliis entibus per accidens, quae habent aliquam unionem, vel coordinationem partium, ratione cujus possunt aliquo modo dici unum per se, ut supra diximus, non videtur procedere ratio facta, nec intercedere tanta analogia; nam haec videntur comprehendi sub uno conceptu unius transcendentaliter sumpto; nam habent unitatem aliquam realem, et indivisionem quae in ipsis rebus fundatur*“, DM 4,5,3, s. 133. „*Respondetur, hoc quidem esse probabile, praesertim quando intercedit physica et realis unio, ut est inter substantia et accidens; nam in tali composito, sicut est vera et physica unio, ita est aliqualis unitas realis, quae licet non sit tanta, quanta est in substantiali composito, habet tamen cum illa realem convenientiam, qualis est etiam inter illas uniones; illa ergo sufficiet, saltem ad unitatem conceptus, esto illa sit cum aliqua analogia, quod pendet ex infra dicendis de analogia entis. De aliis vero entibus artificialibus res est magis dubia, quia non intercedit ibi unio realis et physica, et consequenter nec indivisio realis; ergo nec convenientia realis in unitate, quae sufficiat ad unitatem conceptus in ratione entis, vel unius. Nihilominus tamen oppositum potest facile defendi, quia illam compositio cum aliqua conjunctione, vel coordinatione, est aliqualis unio, quae sufficit, ut haec entia concipiantur ut aliquo modo per se una, propter quod supra diximus, probabile esse sub ea ratione directe contineri sub objecto metaphysicae, et de illis ut sic posse esse scientiam; hoc ergo etiam satis erit, ut sub uno conceptu transcendentali unius concipi possint*“, DM 4,5,4, s. 133-134.

stance vyskytuje něco více než jen ona negace, náleží k jakési větší dokonalosti jsoucna či jednoty, která však nestačí na konstatování analogie v pojmu Jednoho. Kromě toho, pokud by zde neexistovala jednoznačná predikace Jednoho, museli bychom tvrdit, že např. první látka je dokonaleji Jedním než jakákoli složená substance, že bod je dokonalejší než kvantita nebo že jakýkoli jednoduchý akcident je dokonalejší než substance.³⁸⁶

Pokud bychom na tomto místě Suárezův výklad ukončili, museli bychom konstatovat, že se Suárezovo pojetí transcendentálního Jedna a Mnohého radikálně liší od teorie Tomášovy.³⁸⁷ Zatímco Tomáš pracuje s analogií a předpokládá reálnou distinkci mezi esencí a existencí stvořených jsoucna, Suárez operuje s jednoznačností a s předpokladem distinkce pouze pomyslné. S touto, anachronicky řečeno, „suareziánskou“ tezí v *Teologické sumě* nesouhlasí. „Suareziánský“ argument formuluje následujícím způsobem: Bůh není nejvíce Jedním, protože Jedno se vypovídá *pouze* podle privace rozdělení. Každá privace nebo negace však *nepřipouští* více nebo méně. Je zřejmé, že Bůh není více Jedním, než jsou jiná jsoucna Jedním. Toto mínění považuje Tomáš za nepravdivé: I když platí, že privace sama o sobě „více a méně“ nepřipouští, přesto její „protiklad“ „více a méně“ připouští. Podle toho, zda něco je více nebo méně rozdělené a rozdělitelné, nazývá se více či méně Jedním.³⁸⁸ Toto tvrzení se však, jak jsme viděli, podstatně liší od tvrzení Suárezova.

Tvrzení o jednoznačné predikace však není závěrečným Suárezovým slovem. Na konci zmíněné sekce totiž Suárez připojuje následující tvrzení: I když je názor o univočném dělení Jednoho a Mnohého pravděpodobný, přesto ve vlastním slova smyslu a naprosto je třeba říci (*simpliciter dicendum est*), že transcendentální Jedno se o Bohu a o tvorech vypovídá *analo-*

³⁸⁶ „*Posset autem probabiliter dici, quamvis unum, quoad positivum, quod includit, vel connotat, non dicatur univoce de Deo et creaturis, tamen quantum ad negationem inclusam, non repugnaret quod dicitur univoce, quia alia praedicata negativa possunt univoce dici de Deo et creaturis ... quamvis positivum fundamentum illius carentiae non sit in eis univocum ... unum praecise dicit negationem actualis divisionis; sed haec negatio integre et perfecte reperitur in ente propriissime et per se uno, etiamsi compositum sit. Quod autem in substantia indivisibili aliquid amplius praeter illam negationem reperiatur, pertinet quidem ad majorem quamdam perfectionem entitatis, vel unitatis, non tamen sufficit ad analogiam in ratione unius. Unde, cum alias respectu hujus negationis non sit propria dependentia, vel causalitas nisi ratione fundamenti, nulla videtur esse in ea sufficiens ratio analogiae. Tertio idem confirmatur, quia alias materia prima, verbi gratia, esset perfectius unum, quam substantia composita; et idem argumentum fieri potest de anima, imo et de quolibet accidente simplici, respectu substantiae compositae, et de puncto respectu quantitatis; nam respectu omnium sequitur unum esse analogum, et per prius dici de simplici, quamvis imperfectissimo ente*“, DM 4,5,6, s. 134.

³⁸⁷ Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 234-241.

³⁸⁸ „*Videtur quod Deus non sit maxime unus. Unum enim dicitur secundum privationem divisionis. Sed privatio non recipit magis et minus. Ergo Deus non dicitur magis unus quae alia quae sunt unum ... Ad primum ergo dicendum, quod licet privatio secundum se non recipiat magis et minus, tamen secundum quod ejus oppositum recipit magis et minus, etiam ipsa privativa dicuntur secundum magis et minus. Secundum igitur quod aliquid est magis divisum aut divisibile, vel minus, vel nullo modo, secundum hoc aliquid dicitur magis vel minus vel maxime unum*“, Akvinský, T., *Sth.* 1,11,4., 1893, s. 61-62.

gicky. Je tomu tak proto, že Jedno jako takové formálně nevypovídá pouze negaci, ale celou nerozdělenou *entitu* či nerozdělenou *esenci*. Proto tam, kde není esence daného jsoucna jednoznačná, nemůže být jednoznačná ani její reálná jednota. Z toho důvodu je třeba říci, že Jedno se o Bohu a o tvorech vypovídá analogicky, a to analogií vnitřní atribuce, protože Boží esence je zcela jiného řádu než jakákoli esence stvořená.³⁸⁹

I když Suárez pracuje v tomto případě, jako Tomáš a tomisté, s analogií, jedná se o analogii zcela odlišnou od kajetánovské analogie proporcionality. Suárezova analogie, jak jsme viděli, je založena na scotistické koncepci jednotného a nanejvýš jednoduchého pojmu jsoucna, který se však vypovídá podle schématu dříve/později. Právě tato inspirace scotistickou metafyzikou, a tedy určitou metafyzickou univokalizací, dovádí Suáreze k jeho originálnímu řešení slučitelnosti dvou výše uvedených teorémů.

§18. Transcendentální jednota, kvantitativní a individuální jednota

Expozice týkající se transcendentální jednoty a jejího vztahu k jednotě numerické čili kvantitativní a k jednotě individuální vytváří bezprostřední kontext Suárezovy nauky o druzích transcendentální jednoty. Právě striktní rozlišení těchto dvou typů jednot, totiž jednoty kvantitativní (numerické) a individuální, vytváří určitý charakteristický rys Suárezovy koncepce. Výklad vztahu transcendentální jednoty k těmto dvěma typům jednot, z nichž jedna je jednotou pouze vnější (jednota numerická), druhá pak jednotou vnitřní (jednota individuální), je předmětem poslední, deváté sekce *Zda transcendentální jednota je jednotou numerickou nebo jakou je jednotou*³⁹⁰ čtvrté disputace. Zde Suárez kromě toho, že syntetizuje prvky tradice averroisticko-tomistické a prvky tradice scotisticko-ockhamistické, navazuje na výše zmíněné rozlišení mezi jsoucnem *per se* a *per accidens*, a to v užším i širším slova smyslu. Právě toto

³⁸⁹ „Sed, licet haec probabiliter dicta sint, nihilominus simpliciter dicendum est, unum transcendens analogice dici de Deo et creaturis, et de his omnibus de quibus ens analogice dicitur, quia (quidquid sit de negatione) unum non dicit de formali solam negationem, ut supra visum est, sed entitatem seu essentiam indivisam, et ideo ubi essentia univoce non est, nec realis unitas potest esse univoca. ... ergo quod non potest esse simpliciter ens, non potest esse simpliciter unum; ergo quod fuerit analogice ens, erit etiam analogie unum. Hoc autem maxime habet verum in Deo, in quo non solum essentia ut sic est alterius ordinis, sed etiam ut fundat negationem unius, habet perfectionem quamdam alterius rationis et ordinis“, DM 4,5,7, s. 134.

³⁹⁰ Latinsky *Utrum unitas transcendentalis sit unitas numerica, vel quaenam illa sit*. Viz DM 4,9, s. 140-145.

rozlišení *de facto* tří různých typů jednot a jsoucna je věcným pozadím Suárezova řešení povahy vztahu mezi jednotou transcendentální a jednotou numerickou.³⁹¹

Vzhledem k Suárezovu rozlišení numerické a individuální jednoty budeme v tomto paragrafu postupovat ve dvou hlavních fázích. (A) Uvedeme Suárezovu koncepci týkající se problému povahy vztahu transcendentální a kvantitativní jednoty. (i) Ukážeme, že určitým předpokladem tohoto řešení je jeho více či méně kritické vyrovnání se jak s pozicí avicennovskou, nominalistickou, tak především s pozicí tomášovsko-tomistickou, jmenovitě s tezí, že kvantitativní jednota, na rozdíl od jednoty transcendentální, přidává jsoucnu něco pozitivního a reálného.³⁹² (ii) Představíme Suárezovo vlastní řešení, které se skládá ze tří tezí. Ukážeme, že toto řešení originálně syntetizuje jak prvky tradice averroisticko-tomistické, podle nichž se numerická jednota věcně liší od jednoty transcendentální, tak zároveň využívá prvky tradice scotisticko-ockhamistické vycházející z kritiky „dvojí jednoty ve věci“.³⁹³ (B) Zaměříme se na Suárezovo stručné pojednání o vztahu transcendentální a individuální jednoty.

(A) (i) Podle Avicennovy koncepce se transcendentální jednota shoduje s jednotou, která má svůj původ v kategorii kvantity. Avicenna tak identifikuje transcendentální jednotu s principem čísla neboli s matematickým Jednem. Podle arabského filosofa tak transcendentální Jedno přidává věci akcident kvantity, který danou věc (*res*) nutně provází (*quidam concomitans*). Bez ohledu na to, zda tato Suárezova interpretace věcně odpovídá Avicennovu názoru,³⁹⁴ Suárez tvrdí, že takto formulované tvrzení je nepravdivé. Pokud by tomu skutečně

³⁹¹ Potřeba řešit tuto otázku po povaze vztahu jednoty numerické a jednoty transcendentální vychází v tradici především z teologické motivace týkající se možnosti aplikace predikátu „Jedno“ na Boha.

³⁹² Právě odmítnutí tohoto názoru vytváří jeden z důležitých předpokladů Suárezova řešení týkajícího se teorie čísla jako akcidentu diskrétní kvantity. Podle Suárezova řešení číslo ve věci samé nevytváří žádný akcident, protože ve věci samé je pouze souborem jsoucna nebo akcidentů. Tento soubor, jak jsme viděli výše, však není ani jsoucnem *per se*, ani jsoucnem *per accidens* v širokém slova smyslu, ale pouze jsoucnem *per accidens* v úzkém slova smyslu. Jako takový však není a nemůže být předmět metafyziky, protože není reálným jsoucnem majícím jednu esenci, ale jsoucnem majícím mnoho esencí. Více viz DM 41,1, s. 587-593. Tato DM 41 se jmenuje *De quantitate discreta et coordinatione praedicamenti quantitatis et proprietatibus ejus*. První sekce pak *Utrum quantitas discreta sit propria species quantitatis*. K problematice čísla u Suáreze a podobnosti s Ockhamem a jeho odlišnosti s Tomášem viz Martin, G., *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1947, s. 65-67.

³⁹³ K Ockhamovu vyrovnání se s Tomášovou pozicí viz Aertsen, J., „Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin“, in *Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum on the occasion of its 10th Anniversary*, Nijmegen, 1987, s. 3-13.

³⁹⁴ Aertsen se domnívá, že nikoli, protože akcidentalita, kterou připisuje Avicenna Jednomu, není akcidentalitou kategoriální, ale logickou. Jedno, podobně jako bytí, se podle Avicenny vypovídá o Věci (*res*) akcidentalně v logickém smyslu. Proto podle Aertsena Avicenna neidentifikuje Jedno, které je konvertibilní se jsoucnem, s principem čísla. Viz Aertsen, J., *op. cit.*, 1996, s. 213-215.

bylo tak, že transcendentální Jedno je identické s kvantitativní jednotou, buď by musela existovat pouze rozlehlá jsoucná, nebo by jednota nemohla být transcendentální vlastností jsoucná jako takového, ale pouze jsoucná materiálního. Jinými slovy, není možné, aby to, co je pouze kategoriální, bylo konvertibilní s tím, co je transcendentální.³⁹⁵

Pokud by toto mínění znamenalo, že kvantitativní jednota je jednou z transcendentálních jednot, pak by toto tvrzení, které Suárez připisuje Durandovi, bylo pro Suáreze tvrzením pravděpodobným. Jako se transcendentální jsoucná, jako obsažené v jednotlivých kategoriích, kontrahuje na jednotlivé kategorie prostřednictvím konkrétního „modu“, tak se transcendentální Jedno kontrahuje na jednotlivé kategorie prostřednictvím „modu“ jednoty. Kvantitativní jednota se pak od transcendentální neliší tím, že by s ní byla zcela konvertibilní, ale protože vytváří jakousi její část. V tomto smyslu pak lze říci, že kvantita se reálně neliší od jsoucná, stejně jako se transcendentální jednota reálně neliší od jednoty kvantitativní.³⁹⁶

Toto Durandovo mínění, na rozdíl od mínění některých nominalistů (např. Ockhama), předpokládá pro Suáreze důležitou tezi o reálné odlišnosti kvantitativní a substance. Suárez proto neformuluje tezi o reálné identitě kvantitativní a transcendentální jednoty na základě předpokladu reálné identity kvantitativní a substance, podle něhož je každé Jedno něčím rozlehlým. Tuto nomi-

³⁹⁵ „Primo opinio fuit Avicennae ... qui asseruit unitatem, quae provenit entibus a quantitate, esse ipsam unitatem transcendentalem rerum; unde conclusit, unum addere supra ens quantitatem. Quae sententia sic universe sumpta plane falsa est, tum quia vel oportebit dicere nulla esse entia nisi quanta, vel unitatem non esse passionem entis adaequatam, sed propriam entium materialium; tum etiam quia in ipsismet materialibus et quantis entibus existit propria unitas et integritas, quam unumquodque ens in seipso habet, quae non est formaliter a quantitate, licet non sit sine quantitate ...“, DM 4,9,2, s. 141.

³⁹⁶ „Si autem haec opinio solum assereret, unitatem quantitatis esse unam ex unitatibus transcendentalibus, habere apparentem aliquam probabilitatem. Nam, sicut ens commune est quantitati et caeteris praedicamentis, ita et unum transcendens commune est omnibus illis; unde, sicut ens determinatur ad singula praedicamenta per proprios modos entitatis, et ens transcendens, ut inclusum in singulis praedicamentis, nihil aliud est quam tale vel tale ens, ita unum transcendens determinatur ad singula praedicamenta per tales modos unitates, et unum transcendens ut inclusum in singulis praedicamentis nihil aliud erit quam tale vel tale unum. Ergo unitas transcendens in quantitate nihil aliud est quam talis unitas, quam quantitas natura sua postulat. Ergo hoc modo videtur dici etiam posse unitatem quantitativam non distingui a transcendentali, non quia cum illa convertatur, sed quia est pars quaedam subjectivam ejus, ad eum modum quo dici etiam potest quantitas non distingui ab ente“, DM 4,9,3, s. 141. Toto řešení se do určité míry podobá řešení Scotovu. Podle Scota se kategoriální a transcendentální jednota u tvorů neliší reálně. Liší se jako určitá formální dokonalost a její modus. Tato distinkce není charakteristická pouze pro jednotu, ale pro všechny tzv. „čisté dokonalosti“ neboli dokonalosti, jejichž formální *ratio* neobsahuje omezení (např. moudrost). Moudrost u tvorů je vedle své formální dokonalosti spojena s modalitou kontingence, konečnosti atd. Precizí těchto vnitřních modů pak získáváme společný jednoznačný pojem, který se vypořádá jak o Bohu, tak o tvorech. Stejně je tomu v případě transcendentální jednoty a kategoriální jednoty. Kategoriální jednota vedle jednoznačného společného obsahu zahrnuje i vnitřní modus konečnosti, který tento obsah kontrahuje na oblast kategoriální. Distinkce mezi transcendentální a numerickou jednotou tak bude pouze modální. Wolter, A. B., *op. cit.*, 1946, s. 100-103. Přes určitou podobnost Scotovy a Suárezy koncepte není Suárezovo mínění s míněním Scota totožné. Scotus pracuje s predikací *in quale* a s denominativně branou jsoucností vnitřních modů, což Suárez, jak jsme viděli výše, odmítá.

nalistickou identifikaci kvantity a substance, zejména na základě teologických důvodů souvisejících s otázkou transsubstanciace, rozhodně odmítá.³⁹⁷ Svou tezi o reálné identitě obou jednot proto formuluje spíše na základě předpokladu, podle kterého musí být kvantitativní Jedno Jednem transcendentálním, protože každé Jedno je transcendentální. Pokud by tomu tak nebylo, bylo by potřeba uvažovat (*fingere*) v jedné kvantitě dvě jednoty, jednu transcendentální a jednu kvantitativní. To by však bylo zbytečné a stěží pochopitelné.³⁹⁸

Vedle Suárezovy kritiky Avicennova názoru o akcidentalitě Jednoho patří historicky k největším kritikům Avicenny Averroes a Tomáš, který z Averroovy kritiky vychází. Jádrem Tomášovy kritiky Avicenny je tvrzení, podle něhož „matematické“ Jedno, na rozdíl od Jedna „metafyzického“, přidává tomu, o čem se vypovídá, něco reálného a pozitivního.³⁹⁹ Z toho někteří tomisté, jako např. Ch. Javellus a J. Capreolus (1380-1444), podle Suáreze, vyvozují, že kvantitativní jednota samotné kvantitě přidává něco pozitivního. Právě tímto se pak liší od transcendentální jednoty kvantity. Díky tomuto „přidání“ se kvantita stává principem čísla, které je speciálním druhem kvantity. Co však kvantitativní jednota kvantitě přidává?

Suárez uvádí dvě možné odpovědi. Podle první, Capreolovy, koncepce, je tímto „přidaným“ *bytí*, které kontinuální kvantita dává subjektu. Zatímco forma kontinuity je dělitelná, a proto si nezaslouží být nazvána jednotou, je touto jednotou *bytí*, které daná forma kontinuity (*forma continuitatis*) dává subjektu. Toto *bytí*, na rozdíl od dané formy, nijak dělitelné není, protože dělením formy se nedělí *bytí* dané formy, ale vzniká *bytí* nové. Tedy tím, co kvantitativní jednota přidává kvantitě, je *bytí*, které se od dané kvantity reálně liší. Jiní autoři, kteří také vycházejí z Tomáše, tvrdí, že tím, co přidává kvantitativní jednota samotné kvantitě, je *řád měřítka (ratio mensurae)*.⁴⁰⁰

³⁹⁷ Toto nominalistické řešení odmítá Suárez ve druhé sekci (*Utrum quantitas molis sit res distincta a substantia materiali et qualitatibus ejus*) DM 40 (*De quantitate continua*). Viz DM 40,2, s. 533-538. K této otázce viz Lang, D. P., „Aquinas and Suarez on the Essence of continuous Physical Quantity“, in *Laval theologique et philosophique* 58, 2002, s. 565-595.

³⁹⁸ „Atque haec sententia procedit distinguendo quantitatem a re quanta; nam qui putant quantitatem nihil adde-re substantiae, consequenter aiunt, unum transcendens, et quod est principium numeri, nihil inter se distingui ... Non quod putet, omne unum esse quantum, sed e converso, quia putat omne unum esse transcendens, et unum quantitativam nihil aliud esse quam unum transcendens in substantia vel accidentibus materialis ... nunc supponimus quantitatem habere entitatem distinctam a reliquis ... Alioqui oporteret fingere duas unitates in una quantitate, aliam transcendentalem, aliam quantitativam, quod supervacaneum est, et vix potest mente concipi“, DM 4,9,4, s. 141.

³⁹⁹ Aertsen, J., *op. cit.*, 1996, s. 216-217.

⁴⁰⁰ „Hanc vero Avicennae sententiam improbant Aver. supra, et D. Thomas, qui consequenter docent, unitatem quantitativam hoc differe a transcendentali, quod aliquid positivum et reale enti addit, quod non addit unitas transcendentalis. Ex quo aliqui eliciunt, unitatem quantitativam addere ipsi quantitati aliquid positivum, et hoc modo differe ab unitate transcendentalis ipsiusmet quantitatis, et ratione illius positivi esse principium numeri, qui ponitur species quantitatis ... Si autem quaeras quidnam sit illud quod addit unitas supra quantitatem, re-

S oběma koncepcemi, které mají potvrdit reálné a pozitivní přidání kvantitativní jednoty kvantitě samotné, Suárez nesouhlasí. Co se týče Capreolova řešení, odmítá uvedenou distinkci jako pouhou smyšlenku (*commentitia*). Bytí, které dává kvantita, není věcí, která by se lišila od samotné aktuální a reálné kvantity. Kromě toho, tvrzení, že po rozřezání určitého kusu dřeva na části zůstává tatáž kvantita, která zde byla před rozřezáním, nikoli však bytí této kvantity, je málo věrohodné. Zanikne-li jedno, zaniká *eo ipso* druhé.⁴⁰¹

Druhá koncepce, podle níž kvantitativní jednotka, narozdíl od jednoty transcendentální, přidává něco reálného, totiž pojem míry, Suárez odmítá ze dvou hlavních důvodů, které oba vycházejí z předpokladu určité podobnosti mezi jednotou transcendentální a kvantitativní. Pojem míry o sobě a prvotně nepatří k jednotě samotné, nýbrž tuto jednotu pouze následuje. Co se týče dispozice ve věci samé, existuje mezi kvantitativní jednotou a číslem kvantity podobný vztah jako mezi transcendentální jednotou a mnohostí. Tato podobnost ve vztazích má za důsledek, že Suárez uvažuje číslo a počet v jednoznačném slova smyslu u rozlehlých i nerozlehlých substancí. Číslo se tak stává transcendentálií.⁴⁰² Jiným důvodem je argument, který Suárez užil již ve své argumentaci proti „františkánskému“ pozitivnímu přidávání transcendentální jednoty jsoucnu. Jde o argument „z mentální separace“: Pokud oddělíme to, co by bylo kvantitě pozitivně přidáno, čímž je v tomto případě pomyslně odlišný ráz míry, zbude nám nerozdělená kvantita. Tato nerozdělená kvantita je však již kvantitou jednou. Z tohoto

spondere videtur Capreol., in explicatione primae conclusionis, in quantitate duo esse distinguenda, scilicet formam continuitatis, et esse quod talis quantitas continua dat subjecto; et significat unitatem addere supra quantitatem hoc posterius esse: Quia forma (inquit) continuitatis est divisibilis in multa, et ideo non meretur dici unitas, de cuius ratione est indivisibilitas; sed esse quod illa forma dat subjecto, dicitur unitas, quia id nullo modo est divisibile, quia, si forma illa vel subjectum dividatur, esse primum non remanet, nec dividitur, sed quaelibet pars divisi habet novum esse, et non habet illud quod prius ... Alii vero dicunt, unitatem quantitativam addere supra quantitatem rationem mensurae, ex D. Thoma, 1 part., quaest. 11, art. 2 ...“, DM 4,9,5, s. 141-142.

⁴⁰¹ „Sed haec sententia falsa sine dubio est ... Nam distinctio illa, quam fingit Capreol., commentitia est, et plane inintelligibilis ... esse, quod dat quantitas ... non est res distincta ab ipsa quantitate actuali et reali ... quis enim credat, diviso ligno, in singularis partibus divisio manere eandem quantitatem quae antea erat, et non manere idem esse quantitatis, quod ipsa quantitas conferebat? Non est enim major ratio corruptionis unius quam alterius“; DM 4,9,6, s. 142.

⁴⁰² „Whether number is a „transcendental“ was a much disputed question in the philosophical past. One of the richest accounts is perhaps to be found in Suárez's *Disputationes*. The critical point was whether the „three“ of „three stones“ had the same meaning as the „three“ of any three supra-sensible entities. This depended on whether the particular nature of the „units“ constituting number (under the assumption of the Euclidean definition) was or was not significant for number as such. If the units constituting number must be thought of as resulting from „a division of continuous quantity“, then there will be no number proper in the realm of supra-sensible entities: a number made up of transcendental units (as Husserl did), they would have *ipso facto* assigned to number that metaphysical status requires originally by some important thinkers or schools and subsequently by such philosopher as Leibniz, Husserl and Frege“, Angelleli, I., *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, The Humanities Press, New York, 1967, s. 244.

důvodu, jak Suárez vyvozuje, cokoli, co by se jako pozitivní přidalo, přidalo by se zcela zbytečně (*superflue*).⁴⁰³

(ii) Vlastní řešení povahy vztahu kvantitativní jednoty a jednoty transcendentální formuluje Suárez ve třech tezích. Základním principem jeho řešení je rozlišení dvojího pohledu na kvantitu: Kvantita, nakolik je sama o sobě Jedna, a kvantita, pokud činí Jedním to, co afikuje, totiž substanci. Podle první teze platí, že pokud se kvantita pojímá tak, jak je Jedna sama o sobě, pak se neliší od jednoty transcendentální. Kvantitativní jednota pak nebude ničím jiným než „explikovanou“ transcendentální jednotou. Kvantitativní jednota proto kvantitě bude přidávat pouhou negaci rozdělení.⁴⁰⁴ Druhá teze se týká kvantitativní jednoty, která afikuje substanci. Pokud kvantitativní jednotu uvažujeme tímto způsobem, pak substanci přidává určitou pozitivní věc. Podobně jako je substance rozlehlá díky kvantitě, která se jí reálně přidává, tak je také díky této přidané kvantitě kvantitativně jedna.⁴⁰⁵

V třetí tezi, která vyplývá z předcházejících dvou, Suárez formuluje tři obecné závěry týkající se povahy vztahu mezi transcendentální jednotou a jednotou kvantitativní. Tyto tři závěry se týkají tří různých pojetí kvantity. (a) Pokud hovoříme o kvantitativní jednotě o sobě nebo ve vztahu ke kvantitě, kvantitativní a transcendentální jednota se k sobě mají na způsob nižšího a vyššího, respektive na způsob podřazeného a nadřazeného. Jejich vztah je podobný vztahu jsoucna a jeho podřazených přirozeností. Kvantitativní jednota se tak ukazuje jako určitá determinace jednoty transcendentální. Zatímco kvantitativní jednota se vyskytuje pouze v jedné z kategorií, jednota transcendentální se vyskytuje ve všech kategoriích. (b) Pokud mluvíme o kvantitativní jednotě, nakolik akcidentálně náleží substanci, pak se kvantitativní jednota od jednoty transcendentální liší. Zatímco transcendentální jednota je typem jednoty, která je dané entitě vnitřní, jednota kvantitativní je pouze jednotou vnější, k substanci zvnějšku připojenou. (c) Protože však je tato numerická jednota ve vztahu k substanci reálná, je nut-

⁴⁰³ „... postquam quis finxerit entitatem, seu rationem positivam, quam addat haec unitas supra quantitatem, si mente vel re ipsa intelligat eam separari, et manere solam quantitatem indivisum, intelliget manere quantitatem unam; ergo, quicquid additur, superflue et sine fundamento additur“, DM 4,9,7, s. 143.

⁴⁰⁴ „... quantitas ipsa considerari potest, vel ut in se una est, vel ut ratione illius redditur unum id quod per ipsam afficitur“, DM 4,9,8, s. 143. „Deinde dicendum est, in quantitate ipsa unitatem, qua ipsa una est, non esse aliam a transcendentali explicata ad tale ens, scilicet, quantitatem ... unitatem numericam seu quantitativam respectu quantitatis nihil addere praeter indivisionem, quae solum est negatio quaedam, ut supra dictum est“, DM 4,9,9, s. 143.

⁴⁰⁵ „... unitatem quantitativam seu numericam, quatenus substantiae denominative convenit, addere supra substantiam rem positivam sub negationem, scilicet quantitatem ipsam cum indivisionem ... sicut substantia est quanta per quantitatem sibi adjunctam, ita etiam est una quantitative propter unam quantitatem, quam in se habet“, DM 4,9,10, s. 143.

né, aby nějakým způsobem spadala pod jednotu transcendentální. Spadá pod ní stejně jako rozlehlá substance spadá pod jsoucno. Rozlehlá substance vytváří elementární agregát, který vytváří jsoucno *per accidens* v širším slova smyslu. Tento typ jsoucna *per accidens* však, stejně jako jsoucno *per se*, pod pojem jsoucna (tj. do předmětu metafyziky) patří. Analogicky je tomu i v případě typů jednoty ve vztahu k transcendentální jednotě jako takové. Podobně jako esenciální jsoucno (substance) a jsoucno akcidentální, které je elementárním agregátem, spadají pod pojem jsoucna, spadá pod transcendentální jednotu nejen jednota *per se*, ale i jednota *per accidens* elementárních agregátů.⁴⁰⁶

(B) Otázka týkající se povahy individuální jednoty a jejího vztahu k transcendentální jednotě vytváří bezprostřední rámec Suárezových úvah o celé řadě metafyzických aspektů problematiky individuality. Přestože problematice individuální jednoty a jejího spojení s transcendentální jednotou se věnovala celá řada autorů (Tomáš, Scotus aj.), je Suárezovo spojení těchto dvou druhů jednot přece jen explicitnější, než je tomu u Scota i Tomáše.⁴⁰⁷

⁴⁰⁶ „*Si tamen loquatur de unitate quantitativa secundum se, seu respectu quantitatis, sic se habent sicut inferius et superius; nam ostensum est unitatem quantitativam esse quamdam transcendentalem unitatem, quamvis non omnis unitas transcendentalis sit etiam quantitativa. Unde unum transcendens reperitur in omnibus praedicamentis; unitas vero quantitatis in solo uno praedicamento. Si vero loquamur de unitate quantitativa, ut accidentaliter et denominative convenit substantiae, vel aliis materialibus accidentibus per quantitatem, sic differt ab unitate transcendentali; nam haec est intrinsece, et per se comitans entitatem rei; illa vero est quasi extrinseca, quatenus adjuncta est per aliam entitatem. Quia vero etiam haec unitas numeralis, respectu substantiae, realis est, ideo necesse ut aliquo modo sub transcendentali contineatur; sicut ergo substantia adjectione quantitatis accidentaliter quanta est, et ex utraque resultat ens quoddam per accidens compositum, ita accidentaliter etiam una est, et illa unitas, quae ex utraque resultat, est etiam per accidens, et proportionata tali composito, et respectu illius est transcendentalis, quamvis respectu substantiae accidentalis sit*“, DM 4,9,11, s. 143-144.

⁴⁰⁷ Ke srovnání způsobu pojetí individuální a transcendentální jednoty u Tomáše, Scota a Suáreze viz Simmons, J. W., *Francis Suárez on the Ontological Status of Individual Unity vis-a-vis the Aristotelian Doctrine of Primary Substance*, Milwaukee, Wisconsin, May 2004, především s. 162-173. Simmons je přesvědčen, že u Tomáše individualita nemá centrální místo, protože ji definuje jako esenciální *akcident* jsoucna (s. 141). Scotus pojímá podle Simmonse individuální jednotu jako jeden druh transcendentální jednoty, vedle typu (formální) jednoty náležející společné přirozenosti jako takové. Přesto však u Scota má podle Simmonse individualita významnější místo než u Tomáše, protože Scotus, na rozdíl od Tomáše, metafyziku chápe *explicitně* jako vědu o transcendentáliích. Odlišně soudí Jan Aertsen, podle něhož je pro Tomáše, stejně jako pro Scota, individualita transcendentální predikát. Tomáš *de facto* popisuje individuum stejnými výrazy, jakými popisuje transcendentální Jedno a transcendentálii Něco, tj. jako nerozdělení o sobě a oddělení od jiného. Tedy jako hovoříme o konvertibilitě Jednoho a jsoucna, stejně můžeme hovořit o konvertibilitě individua a jsoucna. Podle Aertsena výklad tomášovského principu individuality jakožto látky poznamenané kvantitou je pouze zkratkou (*an abbreviation*). Podobně jako existují různé stupně jednoty, existují i různé stupně individuality. Pouze u materiálních jsoucn se individualita ukazuje jako numerická distinkce založená na látce. Stejně jako Jedno konvertibilní se jsoucnem se liší od Jednoho, které je principem čísla, tak individualita není identická s numerickou jednotou v rámci druhu kvantity. Viz Aertsen, *op. cit.*, 1996, s. 236-237. I když se Aertsenovo tvrzení, podle kterého tomistickým principem individuace není látka poznamenaná kvantitou, ale akt bytí jako poslední „forma“ věci, v poslední době stává rozšířenou interpretací Tomášovy doktríny, není tato interpretace interpretací Suárezovou. Z tohoto hlediska můžeme společně se Simmonsem říci, že Suárez, na rozdíl od Tomáše, individualitu jako takovou výrazně *ontologizuje*, a tím jí přiznává centrální místo ve svém metafyzickém systému. Tuto skutečnost mj. potvrzuje i to, že

Především Suárezovo rozpoznání čistě ontologické dimenze individuality determinuje jeho přístup k řešení celé škály různých problémů individuality.

Suárezův cíl ve druhé části poslední sekce čtvrté disputace je dvojitý: (a) Vymezit se vůči nominalistickému řešení povahy vztahu mezi individuální a transcendentální jednotou; (b) Nastínit vlastní koncepci. Zde uvedenou odpověď však není možné považovat za odpověď definitivní, ale pouze za naznačení toho, jakým směrem se Suárezova úvaha bude odvíjet v následujících disputacích týkajících se druhů transcendentální jednoty. Předtím než představíme tyto dva kroky Suárezovy úvahy, musíme zmínit některé Suárezovy charakteristiky centrálních pojmů této diskuse.

Jde především o definici pojmu individuální neboli, jak Suárez říká, singulární jednoty. Vůči numerické neboli kvantitativní jednotě Suárez kontrastuje jednotu individuální. Tu je třeba chápat v protikladu k jednotě specifické a generické. Individuální jednotu proto definuje jako to, co je na rozdíl od jednoty specifické a generické nesdělitelné mnohým podřazeným přirozenostem.⁴⁰⁸ Právě tato definice pojmu individuální jednoty bude naprosto zásadní pro Suárezovy dílčí výsledky související s řešením celé řady různých problematických aspektů individuální jednoty, kterými se budeme zabývat v následující kapitole.

(a) První odpovědí na otázku vztahu transcendentální a individuální jednoty, kterou Suárez podává, je odpověď nominalistická. Přestože Suárez necituje žádné představitele této teze, je patrné, že tato teze předpokládá jak totožnost rozsahů, tak obsahů obou druhů jednot. Hlavním důvodem tohoto tvrzení je následující argument: Singulární jednota je vlastní a reálnou vlastností jsoucná. Je tedy vlastností a jednotou transcendentální. Transcendentální jednota nemůže být jednotou pomyslnou, ale musí být *pouze* jednotou reálnou. Ve věcech se však jako jediná reálná jednota nachází pouze jednota individuální neboli singulární. Tedy ona je adekvátní vlastností jsoucná. Potvrdit tento argument lze následujícím způsobem: Individuální jednota je konvertibilní se jsoucнем. Vše, co je takto jedním, je reálným jsoucнем. I když je možné říci, že nějaké pomyslné jsoucno je jedno, podobně jako dialektici nazývají jedním rody, druhy a individua v samotných pomyslných jsoucnech, je toto pojmenování pojmeno-

individuální jednota ve sledu Suárezových metafyzických úvah předchází úvahu o formální a univerzální jednotě.

⁴⁰⁸ „... *latius sumitur unitas numerica prout distinguitur contra genericam vel specificam, et reperitur in quolibet ente singulari, et dicitur numeralis, quatenus ex ea multitudo seu numerus transcendentalis confici potest; individua vero vel singularis dicitur, quatenus ut talis est, incommunicabilis est inferioribus multis, in quo differt ab unitate formali, tam specifica, quam generica*“, DM 4,9,12, s. 144.

váním pouze vnějším (*denominatio extrinseca*). Proto můžeme říci, že reálné jsoucno a singulární Jedno jsou pojmy jak rozsahově, tak obsahově identické. Proto singulární jednota je jednotou transcendentální, a tedy jedinou transcendentální vlastností jsoucna.⁴⁰⁹

(b) Na základě textu *Disputací* je zřejmé, že Suárezovo řešení dané otázky nepracuje s pojmovou identitou obou jednot.⁴¹⁰ Přestože Suárez v otázce principu individuace v mnohém navazuje, jak uvidíme níže, na nominalistické řešení, podle něhož je principem individuace celá entita věci, nelze říci, že mezi transcendentální a individuální jednotou se nachází pojmová identita. Sám Suárez v *Quaestionis resolutio* konstatuje, že transcendentální jednotu není možné omezit na jednotu singulární nebo univerzální, materiální nebo formální. Znamená to, že transcendentální jednota je nejen obsahově, ale i rozsahově odlišná od jednoty individuální? Tento názor extenzionální různosti zastává R. Darge. Podle něj Suárez v první části pasáže o vztahu mezi individuální a transcendentální jednotou nepředstavuje svou vlastní koncepci, jak se domnívá např. J. Gracia⁴¹¹, nýbrž mínění konkurenční. Nejde proto o první krok v Suárezově expozici vlastního mínění. Naopak jde o mínění, které Suárez v následujícím paragrafu podrobuje jednoznačné kritice.⁴¹²

Na první pohled se zdá, že Dargeho interpretace je tím správným výkladem. Suárez dokládá odlišnost transcendentální jednoty od jednoty individuální tím, že ukazuje, že pod jednotou transcendentální spadají i jiné „negace rozdělení“, než jen ta negace rozdělení, jež souvisí s jednotou individuální. Vedle ní totiž existuje i jednota specifická, generická a analogická. Nakolik je něco určitým způsobem nerozdělené, natolik to lze nazvat jedním. Je-li

⁴⁰⁹ „Dicit ergo haec opinio, hanc unitatem singularem propriam et realem esse passionem entis, seu unitatem transcendentalem. Fundamentum esse potest, quia unitas transcendentalis, quae est passio entis realis, esse debet unitas realis; sed in rebus nulla est unitas realis praeter unitatem numeralem ac singularem; ergo illa sola est adaequata passio entis; ergo illa sola est unitas transcendens. Et confirmatur, nam haec unitas convertitur cum ente reali; nam omne id, quod hoc modo unum est, ens reale est. Quamvis enim ens rationis possit dici unum numero, et sic distinguuntur a dialecticis genere, species et individua in ipsis entibus rationis, tamen illud est quasi aequivoce per solam extrinsecam denominationem; proprie tamen et in rigore loquendi, quicquid simpliciter unum numero est, ens reale est ... ergo ens reale et unum numero, seu singulare, convertuntur; ergo praedicta unitas singularis est unitas transcendens, seu passio entis“, DM 4,9,12, s. 144.

⁴¹⁰ Jde o názor celé řady autorů jako např. J. Gracia, R. Darge, J. Simmons, G. Sigmund a W. Klasmeier. Viz Gracia, J. J. E., „Francis Suárez (b. 1548, d. 1617)“, in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, State University of New York Press, Albany, 1994, s. 475-510, především s. 483; Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 256-257; Simmons, J. W., s. 171; Sigmund, J., *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez*, Inaugural Dissertation, Fulda, 1927, s. 25; Klasmeier, W., *op. cit.*, 1939, s. 24.

⁴¹¹ „The position he [Suárez, D. H.] outlines holds that numerical, individual, or singular unity is properly and in reality an attribute of being and therefore is the same as transcendental unity ... Clearly, then, this view holds that in reality transcendental unity and individual unity are one and the same; they are what we have been calling 'coextensive'“, Gracia, J. J. E., *op. cit.*, 1994, s. 483.

⁴¹² Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 253.

např. specifická jednota člověka nerozdělená co do svých formálně-esenciálních znaků, pak vytváří samostatný druh transcendentální jednoty.⁴¹³ Podobný argument využívá ve své argumentaci pro tvrzení extenzionální odlišnosti mezi transcendentální a individuální jednotou i Darge. Jsouco se podle tohoto argumentu vypovídá nejen o individuích, ale i o přirozenostech věcí a obsazích obecných pojmů precizně bráných, jako je člověk, kůň apod. I když univerzalitu těchto pojmů vytváří rozum, přesto jsou, jak uvidíme více v Kapitole VII., reálné.⁴¹⁴

Vyplývá z tohoto argumentu skutečně, že Suárez považuje esenciální či formální jednotu za rozsahově odlišnou od jednoty individuální? Domníváme se, že danou otázku nelze na tomto místě zcela jednoznačně a definitivně odpovědět. Záleží totiž na tom, jaké kritérium rozhodování si zvolíme. Pokud budeme za kritérium pro odlišení různých rozsahů jednot považovat odlišnost různých rozdělení či nerozdělení, pak budeme nuceni vedle negace rozdělení materiálního uvažovat i negaci např. rozdělení formálního (esenciálního). Takto bude třeba říci, že transcendentální Jedno zahrnuje jak materiální nerozdělení, tak nerozdělení formální, tj. jak jednotu formální, tak jednotu individuální. Jako taková pak transcendentální jednota co do rozsahu nebude identická s jedním ze svých dělicích členů.

Pokud ale toto bude kritériem odlišnosti *rozsahů* daných jednot, jak bude vypadat kritérium odlišnosti jejich *obsahů*? Pokud však za kritérium odlišnosti rozsahů budeme považovat kritérium bezprostřední existence,⁴¹⁵ tj. kritérium, zda, aristotelsky řečeno, tzv. druhé substance mohou existovat bez prvních, nebo zda existují pouze v nich, pak je třeba říci, že individuální jednota se od jednoty formální liší pouze pojmově či obsahově, podobně jako se liší jsouco a jeho transcendentální vlastnosti (*idem subjecto, differunt ratione*). Je zřejmé, a to nejen Suárezovi, že bezprostředně existuje a může existovat pouze to, co je individuální a

⁴¹³ „*Nam imprimis Aristoteles, 5 Metaph., cap. 6, text 11, inter unitates entis non solum ponit unitatem singularem, sed etiam specificam, genericam et analogicam, et universaliter ait: Quaecunque non habent divisionem, in quantum non habent, sic unum dicuntur ... ad metaphysicam pertinere de genere et specie agere, quia haec insunt enti, scilicet, tanquam comprehensa inter passiones ejus; non comprehenduntur autem nisi quatenus sub unitate continentur*“, DM 4,9,13, s. 144. „*e]ti de; e{n levgetai o{swn oJ lovgo~ oJ to; h\n ei\nnai levgwn ajdiaivreto~ pro;~ allon to;n dhlou`nta [tiv h\n ei\nnai] to; pra`gma ...*“, *Metafyzika*, 1015a32-34.

⁴¹⁴ „... *sed ens non solum dicitur de individuís, scilicet Petro et Paulo, sed etiam de communibus rationibus praecise sumptis, ut de homine, equo, etc.; nam, licet fortasse in his universalitas sit per rationem, ut infra dicemus, tamen ipsae natura universale reales sunt, et vera entia realia dicuntur*“, DM 4,9,13, s. 145. Viz také Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 255. Toto tvrzení, jak uvidíme níže, bude jedním z argumentů pro reálnou existenci tzv. fyzické a metafyzické univerzálie.

⁴¹⁵ K tomuto kritériu viz DM 5,1: „... *dicendum est, res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuales. Dico immediate, ut excludam communes rationes entium, quae ut sic non possunt immediate existere, neque habere actualem entitatem, nisi in entibus singularibus et individuís, quibus sublatis, impossibile est aliquid reale manere, sicut de primis substantiis dixit Aristoteles in Praedicamento, cap. de Substantia*“, DM 5,1,4, s. 146-147.

singulární, tj. první substance. Pouze díky určitému zprostředkování individuem či individuálním mohou existovat druhé substance. Bez existence individuí či tzv. prvních substancí, neexistuje nic jiného.⁴¹⁶ I Darge v závěru svého výkladu vztahu individuální a transcendentální jednoty uznává, že formální jednota se od individuální jednoty liší když ne reálně, tak zcela jistě pojmově.⁴¹⁷

Bez ohledu na možnou variabilitu daných kritérií je Suárezova kritika krajně singularistického či nominalistického řešení patrná. Můžeme říci, že Suárez neredukuje horizont transcendentálního bádání pouze na jednotu individuální, ale rezervuje jej i pro jednotu formální a, jak uvidíme níže, i pro jednotu univerzální. Definitivní řešení týkající se vztahu transcendentální jednoty a jejích druhů však musíme odložit na následující dvě kapitoly, v nichž se budeme detailně zabývat Suárezovou koncepcí individuální, formální a univerzální jednoty.

⁴¹⁶ „*Mh; oujsw`n ou`n tw`n prwvtnw oujsiw`n, ajduvnaton tw`n ajllwn ti ei`nai*“ (2b23-24), Aristoteles, *Opera omnia*, Graece et Latine, Volumen Primum, *Categoriae*, Editore Ambrosio Firmin Didot, Parisiis, 1848, s. 3.

⁴¹⁷ „*Diese [Formale Einheit, D. H.] kann nicht auf die Einheit der Individualität als der Unteilbarkeit oder Nicht-Mittelbarkeit des jeweiligen Wesens an viele subjektive Teile zurückgeführt werden; vielmehr bildet sie dieser gegenüber eine eigene, von ihr wenn auch nicht real, so doch dem Begriff nach unterschiedene Einheit des Seienden als solchen*“, Darge, R., *op. cit.*, 2004, s. 256-257.

ODDÍL IV.: Druhy transcendentální jednoty

Kapitola VI.: Suárezova metafyzická koncepce individuální jednoty

§19. Obsah a rozsah individuální jednoty

Pojednání o individuální jednotě v DM 5 zahajuje „*Doctor Eximius*“ otázkou *Zda všechny věci, které existují nebo existovat mohou, jsou singulární a individuální.*⁴¹⁸ Přestože titul se zjevně týká otázky po rozsahu individuální jednoty, respektive pojmu *individuum*, je většina této sekce věnována otázce obsahu individuální jednoty. V tomto paragrafu proto (A) uvedeme jak pozitivní, tak především negativní charakteristiky individuální jednoty neboli toho, co, moderně řečeno, vytváří nutné a postačující podmínky pro „vznik“ individuality. Nebudeme zde předkládat vyčerpávající výčet různých typů intenzí, který ve své systematické monografii o individualitě již předložil Jorge Gracia.⁴¹⁹ Zmíníme pouze ty typy nutných a dostatečných podmínek individuality, které Suárez sám v DM 5,1 zmiňuje nebo které vyplývají z kontextu daného Suárezovým pojednání o transcendentální jednotě obecně. (B) Představíme Suárezovu tezi o maximálním rozsahu individuální jednoty a jeho argument typu *reductio ad absurdum* pro tuto tezi.

(A) Ve svém určení významu individuality Suárez vychází z významu transcendentální jednoty, kterou jsme výše označili jako nerozdělená entita. Suárez je přesvědčen, že individuální jsoucnost a jednota stojí v určitém protikladu ke generické a specifické jednotě, která je jednotou obecného a společného jsoucnosti. Tento protiklad však není protikladem vztažným, podle kterého by bylo třeba *každé* individuum uvažovat v relaci k nějakému druhu, který dané individuum „dělí“. Takovýto protiklad by se vázal nikoli na individuální jsoucnost jakožto jsoucnost reálnou, ale na individuální jsoucnost v dialektickém slova smyslu neboli nakolik by bylo podřazeno pod určitý druh. Máme-li však jsoucnost reálnou bez jakékoli dialektické úvahy, musíme souhlasit, tvrdí Suárez, s tím, že individuální jednota a jsoucnost se má k obecnému a společ-

⁴¹⁸ Jde o první sekci *Utrum omnes res, quae existunt vel existere possunt, singulares sint et individuae* páté disputace nazvané *De Unitate individuali ejusque principio*. Viz DM 5,1, s. 145-148.

⁴¹⁹ Gracia, J. J. E., *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysica*, State University of New York Press, Albany, 1988, s. 27-60.

němu jsoucnu nikoli relativně, ale pouze kvazi-privativně. Pokud by tomu tak nebylo, bylo by obtížné hovořit o Bohu jako individuu. Bůh totiž jako takový nedělí a jako nekonečné jsoucno nemůže dělit žádný společný druh. Nenachází se proto ve vztažném protikladu k nějakému společnému druhu.

S úvahou o kvazi-privativním protikladu individuální jednoty a jednoty specifické či generické však souvisí i Suárezova kritika definice individuality, podle níž individuum je to, co je o sobě nerozdělené, a zároveň to, co je oddělené od jiného.⁴²⁰ Výše jsme viděli, že obsahový moment „to, co je oddělené od jiného“ není esenciálním znakem transcendentální jednoty, ale určitou proprioivou vlastností, která vyplývá z transcendentální jednoty jako takové. Suárez je přesvědčen, že odlišnost jednoho individua od jiného, a to ať specificky identického, nebo odlišného, také nepatří k obsahu či definici individuality. I předtím než byl stvořen svět, byl Bůh individuálním a singulárním jsoucnem, a to i bez existence nějakého „protějšku“, od něhož by se odlišoval.

Na základě tohoto odmítnutí dvou výkladů týkajících se obsahového vymezení individuality, totiž individuality jakožto toho, co dělí nějaký druh, a individuality jakožto difference, formuluje Suárez své vlastní pojetí individuální jednoty. Je přesvědčen, že individuum je to, co je něčím nesdílitelným (*incommunicabile*). Zatímco univerzální jako takové, např. lidství, je sdílitelné mnohými individui jakožto svými podřazenými přirozenostmi, totiž konkrétními lidmi, je tomu v případě s konkrétní a individuální entitou, jakou je např. Petrova přirozenost, jinak. Petrova přirozenost nemůže být nikdy sdílena různými individui, protože jako taková je „esenciálně“ nesdílitelná.⁴²¹ Zatímco platí, že Sokrates je dělitelný na své části integrální (končetiny, jednotlivé orgány), není dělitelný na tzv. části subjektivní, tj. na části, z nichž každá je druhově totožná s dělenou věcí. Sokrates nemůže být rozdělen či, moderně řečeno, instanciován, respektive exemplifikován Sokratem a Platónem.⁴²² Tato nemožnost dělení na

⁴²⁰ Na toto upozorňuje i Gracia: „Clearly, Suárez's views on the relation between individuality and distinction mirror his view on the relation between indivision and distinction discussed earlier in the context of transcendental unity”, J. J. E. Gracia, ed., *Individuation in Scholasticism, the Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150-1650*, State University of New York, Albany, 1994, s. 485.

⁴²¹ „Supponendum est, ens individuum seu singulare opponi enti communi seu universali, non solum relative, quatenus secundum mentis comparationem, seu dialecticam considerationem individuum speciei subicitur; hoc enim neque omni naturae individuae convenit, ut patet in divina, neque ad praesentem considerationem spectat; opponitur ergo quasi privative, fere ad eum modum quo unitas multitudini opponitur. Commune enim seu universale dicitur quod secundum unam aliquam rationem multis communicatur, seu in multis reperitur; unum autem numero seu singulare ac individuum dicitur, quod ita est unum ens, ut secundum eam entis rationem, qua unum dicitur, non sit communicabile multis, ut inferioribus et sibi subjectis, aut quae in illa ratione multa sint“, DM 5,1,2, s. 145-146.

⁴²² Wolter, A. B., *op. cit.*, 1946, s. 104.

subjektivní části, která je *de facto* dělením vyšší přirozenosti na nižší přirozenost, se však netýká dělení formy na supozita. V případě dělení formy na supozitum nedochází *sensu stricto* ke zmnožení a dělení. Je-li tedy, jak uvádí Suárez, Boží přirozenost či forma společná či sdílitelná třem Božím osobám, není jim sdělována jako vyšší nižším, ale jako forma supozitům, v nichž je, na rozdíl od sdílení vyšších přirozeností nižšími, obsažena celá a ve všech zároveň, jako od nich zcela nerozlišená.⁴²³

Výsledkem Suárezova pojednání o obsahu individuální jednoty, domníváme se, je určitá „univokalizace“ individuality jako takové, která nepochybně souvisí s důrazem na jednotu pojmu jsoucna. Individuem tak lze nazvat v „kvazi-jednoznačném“ smyslu jak běžně poznávané substance, tak i substance imateriální, a dokonce i Boha. Bůh jako Sokrates je individuem v jednoznačném slova smyslu. Z toho důvodu v rámci Suárezovy metafyziky není možné hovořit o různých typech individuality,⁴²⁴ jako je např. esenciální individualita v případě andělů či individualita existenciální v případě Boha. Není proto možné omezovat (což souvisí bezprostředně s otázkou rozsahu individuality) individuální jednotu pouze na individua, jež jsou numerická či kvantitativní v kategoriálním slova smyslu.

(B) S danou „univokalizací“ individuální jednoty souvisí Suárezovo vlastní řešení otázky rozsahu individuality, v níž je důležitý výraz „bezprostředně“ (*immediate*). Ten Suárez užívá ve významu „nebýt ontologicky závislý“. Suárez je přesvědčen, že všechny věci, které aktuálně existují nebo které mohou existovat bezprostředně (*immediate*), jsou singulární a individuální.⁴²⁵ Zatímco obecné přirozenosti či pojmy mohou existovat pouze zprostředkovaně (*media-*

⁴²³ „*Quod autem haec humanitas sit communicabilis Verbo divino, verbi gratia, aut etiam pluribus suppositis, non est contra singularem et individuum unitatem ejus, quia non communicatur illis, ut superior inferioribus, sed ut forma supposito vel suppositis, in quibus secundum propriam rationem non multiplicatur, nec dividitur. Per hanc ergo negationem communicabilitatis seu divisionis haec unitas singularis et individua completur*“, DM 5,1,2, s. 146. „*Habet ergo divina natura unitatem individuum et singularem, cui non repugnat quod illa natura communicabilis sit tribus personis, quia communicatur eis non ut universale particulari, neque ut superius inferiori, sed ut forma seu natura suppositis, in quibus ipsa, neque ab ipsis, neque a se ipsa dividitur, quia tota est in singulis, et in omnibus simul, omnino indistincta ab illis*“, DM 5,1,6, s. 147.

⁴²⁴ Tato teze o různých typech individuality souvisí s Tomášovou tezí o určité gradaci jednoty a individuality v rámci hierarchického uspořádání veškerenstva. Viz Aertsen, J., *op. cit.*, 1996, s. 240. Přestože Suárez hovoří o tom, že Bůh je singulární a individuální nejvyšším způsobem a jako takový je určitým modelem pro jiná individua, protože jeho nerozdělitelnost je esenciální, souvisí jeho „univokalizace“ pojmu individuality s celkovým potlačením, které je spojeno s odmítnutím „kompozitorní“ participace Tomášovy participační metafyziky. Podle ní každá úroveň jsoucího má svou vlastní jednotu, která se liší od jednoty jsoucna nacházejícího se na jiné úrovni jsoucího.

⁴²⁵ „... *res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas. Dico immediate, ut excludam communes rationes entium, quae ut sic non possunt immediate existere,*

te), totiž prostřednictvím individuálních jsoucn, individua, ať aktuální, nebo možná, mohou existovat bez tohoto zprostředkování.

Tuto tezi maximálního rozsahu individuální jednoty Suárez dokazuje prostřednictvím argumentu *reductio ad impossibile*, který je vedle apriorní metody *propter quid*, postupující od příčiny k účinku, od esence věcí k důkazu jejich vlastností, druhým hlavním rodem Suárezova vědeckého důkazu:⁴²⁶ Cokoli existuje, má určitou a determinovanou entitu; avšak každá taková entita má nutně přidanou negaci; tedy i singularitu a individuální jednotu. Je zřejmé, že žádná determinovaná entita nemůže být oddělena od sebe samotné. Proto ji nelze rozdělit na řadu entit, které by byly jako ona. Pokud by tomu tak bylo, pak by se ona (celá) entita současně nacházela v jiné entitě. Takto by se od sebe samé odlišovala. V tom je však zjevný rozpor.⁴²⁷ Proto každá entita, nakolik je jednou entitou ve skutečnosti, je nutně jednou i výše uvedeným, tj. individuálním způsobem.⁴²⁸ Ani absolutní Boží moc není s to způsobit, aby reálná entita existující ve věci samé (*in re*) nebyla singulární a individuální. Bůh nemůže stvořit entitu, která by byla rozdělitelná na více entit, které by byly takové, jaká je ona sama. Pokud by Bůh takovou entitu stvořit mohl, nutně by stvořil něco rozporného, protože tvrzení, podle kterého je totéž současně jedním i mnohým, entitativně zahrnuje kontradikci.⁴²⁹

Daný argument však dokazuje nejen to, že vše, co existuje, musí mít nutně determinovanou entitu, která je entitou individuální, ale současně i to, že není možné, aby univerzálie existovaly odděleně od svých individuí. Tento argument pak Suárez formuluje následujícím

neque habere actualem entitatem, nisi in entitatibus singularibus et individuis, quibus sublatis impossibile est aliquid reale manere ...“, DM 5,1,4, s. 146.

⁴²⁶ „... distinguere oportet duplex demonstrationis: unum dicitur ostensivum, aliud deducens ad impossibile. Primum est per se et directe ad scientiam requisitum; et in eo proceditur a causis ad effectus, et ab essentia rei ad passiones demonstrandas; loquimur enim in scientia a priori et propter quid ... Secundum demonstrandi genus per se necessarium non est, sed interdum adjungitur propter hominis defectum; ignorantiam, vel proterviam; et utile est non solum ad conclusiones, sed etiam ad prima principia persuadenda et probanda“, DM 3,3,6, s. 113

⁴²⁷ Obdobný argument proti (imanentnímu) realismu univerzálií je možné nalézt i u současných analytických metafyziků. Viz např. Loux, M. J., *Metaphysics, a contemporary introduction*, Routledge contemporary introductions to Philosophy, Second edition, London and New York, 2002, s. 54-60.

⁴²⁸ „Nunc probatur assertum, quia, quicquid existit, habet certam et determinatam entitatem; sed omnis talis entitas necessario habet adjunctam negationem; ergo et singularitatem individuamque unitatem. Minor patet, quia omnis entitas, hoc ipso quod determinata entitas est, non potest dividi a seipsa; ergo nec potest dividi in plures quae tales sint, qualis ipsa est, alioqui tota illa entitas esset in singulis, et consequenter, ut est in una, divideretur a seipsa, prout est in alia, quod manifestam involvit repugnantiam. Omnis ergo entitas, hoc ipso quod est una entitas in rerum natura, necessario est una praedicto modo, atque ideo singularis et individua“, DM 5,1,4, s. 147.

⁴²⁹ „Quae ratio concludit, etiam de potentia absoluta intelligi non posse, ut realis entitas, prout in re ipsa existit, singularis et individua non sit, quia implicat contradictionem, esse entitatem, et esse divisibilem in plures entitates, quae sint tales, qualis ipsa est. Alioqui esse posset simul una et plures entitative, seu secundum eandem realem entitatem, quod involvit contradictionem“, DM 5,1,5, s. 147.

způsobem: Pokud by člověk jako takový existoval mimo Petra, Pavla, pak by se nacházel buď v Petrovi, Pavlovi, nebo by existoval jako zcela od nich oddělený. Pokud by však existoval jako od nich oddělený, stal by se *nutně* jakousi singulární věcí, která by byla od individuí oddělena. Pokud však platí identitní teorie predikace, nemohl by se o Petrovi, Pavlovi vypovídat. Je tedy nutné, aby existoval v nich samých. Pokud by však existoval v nich samých, pak by v nich byl reálně a entitativně tímž. Takto by však Petr a Pavel nebyli dvěma lidmi, ale jedním člověkem. Pokud by však v nich byl co do entity a co do věci odlišný, pak by byl něčím třetím, odlišným od Petra a Pavla. Následně by nebylo možné říci, že se v nich nachází vnitřně a že je univerzální. Jako takový by mohl být pouze singulární. Pokud by byl tímž v Petrovi i Pavlovi, pak by byl zároveň jedním a mnohým. To však je sporné. Tolik Suárezův argument formy *reductio ad absurdum*.⁴³⁰

Přestože daný argument má svůj protějšek v současné analyticko-metafyzické diskusi, v níž je využíván jako argument nominalistický proti realismu, bylo by podle našeho soudu vysoce předčasné a unáhlené z něho vyvozovat nějaké výraznější nominalistické konsekvence. Daný argument je v první řadě zaměřen proti platónsky orientovanému realismu, respektive proti tzv. ultra-realismu wickleffovského typu, podle kterého člověk jako takový existuje jako reálně identický v jednotlivých lidech.⁴³¹ Máme-li hledat Suárezovu pozici v otázce jeho koncepce univerzality a individuality, musíme se zaměřit především na jeho koncepci ontologického statusu tzv. individuální diference a na povahu distinkce mezi individuální diferencí a společnou přirozeností.

⁴³⁰ „*Et haec ratio etiam convincit, universalia non posse esse a singularibus separata, quia si homo universalis existeret extra Petrum et Paulum, etc., vel ille esset etiam in Petro et Paulo, vel omnino maneret separatus extra illos; si dicatur hoc posterius, jam homo ut sic esset quaedam res singularis, condivisa a Petro et Paulo; falso ergo dicebatur universalis. Et praeterea sequitur nec Petrum, nec Paulum esse homines, quia, ut praedicatum essenziale alicui conveniat, necesse est, ut non sit separatum ab illo. Quomodo enim de illo vere dici poterit, si non sit in illo? Aut quomodo intelligi potest, essentialiter constituere eum in quo non est? Si vero est in Petro et Paulo, vel est idem omnino realiter et entitative in utroque, et ita Petrus et Paulus non erunt duo homines, sed unus; vel est distinctus secundum rem et entitatem in utroque eorum, et sic ille homo universalis et separatus, aut esset quidam tertius condistinctus a Petro et Paulo, et sic falso diceretur esse in illis, et esse universalis, quia non esset nisi quidam singularis distinctus ab aliis, aut certe, si idemmet esset in uno et in altero, oporteret esse et distinctus a seipso, et unus et plures realiter secundum essentiam eandem, prout in re existentem, quae sunt aperte repugnantia. Hac ergo ratione, necesse est ut omnis res prout a parte rei existit, singularis et individua sit*“, DM 5,1,5, s. 147.

⁴³¹ K názoru Jana Viklefa (1329-1384) na univerzálie ve srovnání s odlišnými koncepcemi viz např. De Libera, A., *Středověká filosofie*, Oikúmené, Praha, 2001, s. 437.

§20. Ontologický status individuální jednoty

Otázce ontologického statusu individuální jednoty či individuální difference (individuální difference jakožto poslednímu metafyzickému gradu metafyzické hierarchie jednotlivých podřazených přirozeností) se Suárez věnuje obšírně v druhé sekci *Zda u všech přirozeností individuální a singulární věc jako taková přidává něco společné nebo specifické přirozenosti*.⁴³²

Zatímco v první sekci DM 5 o individuální jednotě se Suárez vyrovnával s platónskou a ultra-realistickou koncepcí, druhá sekce je zaměřena proti koncepcím ostatním. Je kritická nejen vůči koncepci Jana Dunse Scota, ale i vůči doktríně tomistické a základní myšlenkové linii nominalistů. Jinými slovy, druhá sekce předkládá poměrně diferencovaný obraz Suárezova stanoviska, které pracuje s argumenty a teoriemi majícími ideově heterogenní původ. Nicméně výsledek Suárezova zpracování představuje podle našeho soudu originální doktrínu, která syntetizuje odlišné myšlenkové tradice, především však tradici scotistickou a nominalistickou. Z tohoto důvodu můžeme druhou sekci páté disputace brát jako příklad určitého suarezíánského „nominalizujícího scotismu“.⁴³³

V tomto paragrafu budeme postupovat v následujících krocích: (A) Stručně vyjasníme, v titulu poněkud matoucím způsobem uvedenou, otázku dané sekce a současně vysvětlíme základní termíny, se kterými Suárez v této sekci pracuje; (B) představíme tři mínění, totiž mínění scotistické, nominalistické a tomistické, vůči nimž se Suárez ve svém řešení vymezuje; (C) uvedeme čtyři Suárezovy teze, které vyjadřují jeho doktrínu ontologického statusu individuální difference, (D) ve stručnosti uvedeme hlavní rysy Suárezových odpovědí na jednotlivé argumenty podporující konkurenční pozice; (E) vyložíme (i) Suárezovu interpretaci Scotova řešení a (ii) naznačíme určitou obtíž Suárezovy doktríny, jejíž řešení ponecháme na následující kapitole.

(A) Suárezova otázka obsažená v titulu sekce může *prima facie* působit zavádějícím způsobem. Daná otázka a její potenciální kladná odpověď totiž, zdá se, naznačují určitý předpoklad, který je Suárezovi cizí. Tímto předpokladem je reálná existence společné přirozenosti (*natura communis*, *natura specifica*), která je tím, čemu se něco, totiž individuální difference, přidává. Právě toto je zcela běžná představa „přidávání“: Osoba *X* přidává *Z* *Y*-onu – *X* spojuje *Z* s *Y*.

⁴³² Latinsky titul sekce zní *Utrum in omnibus naturis res individua et singularis, ut talis est, addat aliquid supra communem seu specificam naturam*. Viz DM 5,2, s. 148-161.

⁴³³ Za tento trefný výraz děkuji Mgr. Lukáši Novákovi.

Tato představa však, jak správně ukazuje Gracia,⁴³⁴ je v našem případě nepatřičná. Suárez výše zmíněnou otázkou míří k tomu, co je ona individuální neboli singulární jednota. Pokud by se však o individuální jednotě hovořilo jako o něčem, co se přidává něčemu jinému a reálnému, kolidovalo by to se Suárezovým tvrzením, že vše, co existuje, je pouze individuální. Daná otázka nepochybně naznačuje určitou reálnou (nezávislou) existenci něčeho, k čemuž teprve individuální jednota *přistupuje*. To, co takto přistupuje, však nemůže být tím, co jako jediné existuje a existovat může. Musí zde již existovat něco, čemu se toto „přidané“ přidává. Danou otázku je proto třeba chápat nikoli v běžném, ale ve speciálním slova smyslu. To, co se přidává, není pouze *Z*, nýbrž celkový produkt spojení, totiž *Z-Y*: *Z-Y* přidává *Z* k *Y*-onu, podobně jako se říká, že 5 přidává 3 k 2. Právě v tomto slova smyslu, jak ukazuje Gracia, formuluje Suárez svou otázku po nejbližší ontologické fundaci individuality, tj. negaci sdílitelnosti ve věcech.

Otázka, čím je ona individuální jednota ve věcech, je tak otázkou po fundaci negace, kterou individuální jednota jsoucnu přináší. Fakt, že individuum přidává společné přirozenosti určitou negaci, která dovršuje pojem individua, Suárez předpokládá jako nepochybný (*indubitatum*) a jako dokázaný. Společná přirozenost nemůže být tím, co zakládá tuto negaci, protože sama o sobě je něčím indiferentním (*indifferens*) a jako taková nevyžaduje materiální nerozdělení.⁴³⁵ Společná přirozenost však nemůže být brána předem jako pojem nacházející se výlučně v něčí mysli. Takto by totiž nešlo o problém, jehož řešení by bylo, jak říká Suárez, u různých autorů různé.

Daná otázka obsažená v titulu sekce s sebou nese tři různé pod-otázky: (i) Je individuum něčím více než společnou přirozeností, podobně jako pět je o tři více než dva?; (ii) Je to, co se přidává, něčím reálným, nebo jen něčím pomyslným? Je to, co např. Sokrates přidává společné přirozenosti, totiž lidství jako takovému, něčím reálným, nebo jen pomyslným?; (iii) Jak se to, co individuum přidává společné přirozenosti, od této přirozenosti liší? Liší se Sokrates od lidství reálně, nebo jen pomyslně?⁴³⁶

⁴³⁴ Gracia, J. J. E., *Suárez on individuation*, The Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1982, s. 68, pozn.1.

⁴³⁵ „*Sed est difficultas de fundamento illius negationis; nam cum non videatur posse fundari in sola communi natura, illa enim de se indifferens est, et non postulat talem indivisionem in plura similia, sed in ea potius dividitur, ideo inquirimus quid sit in singulari et individua, ratione cuius ei conveniat talis negatio*“, DM 5,2,7, s. 150.

⁴³⁶ Viz Gracia, J. J. E., *op. cit.*, 1994, s. 488.

(B) První odpovědí, kterou Suárez uvádí, je odpověď scotistická. Podle ní platí, že u stvořených věcí individuum přidává společné přirozenosti reálný modus, který se od společné přirozenosti liší *ex natura rei* a který s ní tak vytváří určité individuum. Suárez uvádí tři argumenty pro tuto tezi: (i) Věda a důkazy se týkají univerzálií, nikoli jednotlivin. Pouze o univerzáliích jsou možné definice, nikoli o jednotlivinách. (ii) Člověk jako takový není esenciálně tímto člověkem. Tedy se tímto člověkem stává. Přidává se mu něco, co se nachází mimo esenci člověka. Proto je nutné, aby se individuum od člověka jako takového lišilo *ex natura rei*. Pokud by člověk byl esenciálně tímto člověkem, nemohl by se zmnožovat a nebylo by možné ho koncipovat bez individuace (není totiž možné uvažovat věc bez toho, co náleží k její esenci). Člověk jako takový se ale zmnožovat může. Tedy platí, že člověk není esenciálně tímto člověkem. (iii) Petr jako Petr se nevytváří tímtéž, čím se konstituuje Petr jako člověk. To, čím se konstituuje Petr jako člověk, je společné jak Petrovi, Pavlovi, Františkovi a jiným lidem. To, co ustavuje Petra v jeho „petrovitosti“, je však vlastní pouze jemu. Pokud by mezi člověkem jako takovým a Petrem neexistovala distinkce *ex natura rei*, nebylo by možné koncipovat člověka pod obecným pojmem.⁴³⁷

Zcela opačnou tezí je teze nominalistická. Podle ní platí, že individuum společné přirozenosti nepřidává nic, co by bylo pozitivní a reálné, ani co by se od ní lišilo pouze pomyslně. Každá věc nebo přirozenost je o sobě prvotně a bezprostředně individuální. Je možné uvést dva hlavní argumenty pro podporu tohoto tvrzení. (i) Toto mínění bere oprávnění z běžného chápání výrazu „*addere*“. Není možné, aby se nějaká věc stala singulární, respektive jednou díky něčemu, co se jí přidává. Není totiž možné uvažovat něco existujícího, tj. v našem případě to, čemu se přidává, co by již nebylo singulární. (ii) To, co se přidává, musí být buď esenciální, nebo akcidentální. Pokud by však bylo něčím esenciálním, lišila by se

⁴³⁷ „*Prima sententia generaliter affirmat saltem in rebus creatis individuum addere communi naturae modum aliquem realem ex natura rei distinctum ab ipsa natura, et componentem cum illa individuum ipsum. Haec videtur esse opinio Scoti, In 2, dist. 3, q. 1, et in Quodlib., quaest. 2, et 7 Metaph., q. 16 ... Fundamentum hujus sententiae esse potest illud fere quod (teste Aristotele) Platonem movit ad ponendas ideas universalium a singularibus abstractas, scilicet, quia scientiae et demonstrationes sunt de universalibus et non de singularibus. Item, quia definitiones essentiales et propriae dantur de universalibus, et non de singularibus*“, DM 5,2,2, s. 148. „*Secundo argumentor, quia homo, verbi gratia, non est essentialiter individuum quid; ergo cum fit individuum, aliquid ei additur extra essentiam hominis; ergo necesse est ut illud sit ex natura rei distinctum ab homine ut sic. Antecedens patet, quia si homo essentialiter esset hoc individuum, non posset in plura multiplicari; immo nec posset concipi absque aliqua individuatione et singularitate, quia non potest res concipi absque eo quod est de essentia eius; potest autem concipi homo distincte, imo et definiri essentialiter absque aliqua individuatione*“, DM 5,2,3, s. 148. „*Tertio, non eodem formaliter constituitur Petrus ut Petrus, et ut homo, tum quia id, quo constituitur homo, commune est ipsi Petro et aliis hominibus; quo autem constituitur in esse Petri, est proprium ejus; tum etiam quia alias non posset magis concipi homo sub conceptu communi, quam Petrus ... universalialia ex natura rei distingui ab inferioribus ...*“, DM 5,2,4, s. 149.

individua esenciálně. Kromě toho, pokud by se lišila esenciálně, byla by definovatelná, což je v rozporu s běžným pohledem. Pokud by však to, co se přidává, bylo akcidentální, stalo by se individuum jsoucnem *per accidens*. Akcident by tak konstituoval individuum a nebyl by vůči individuu něčím vnějším. To však není množné, protože neplatí, že akcident individuuje substancí, nýbrž substance individuuje akcident.⁴³⁸

Jako určitou „kompromisní“ tezi uvádí Suárez tezi, která je přijímána tomisty. Tato teze do diskuse vnáší distinkci mezi materiálními a nemateriálními jsoucnými. Podle ní platí, že zatímco singulární věc společné přirozenosti v případě nemateriálních jsoucných nic nepřidává, je tomu u materiálních věcí jinak. Základem tohoto mínění je tvrzení, že principem individua je kvantitou poznamenaná látka (*materia signata quantitate*). Protože však imateriální substance látku nemají a ani k ní nemají transcendentální vztah, není možné uvažovat něco, co by bylo přidáno jejich esenci. A tudíž jsou samy sebou individuální. Naproti tomu u materiálních substancí, kterým náleží kvantitativní jednota, toto „přidané“ uvažovat lze.⁴³⁹

(C) Právě tato tři mínění vytvářejí rámec Suárezova vlastního řešení, které se skládá ze čtyř tezí. První je zaměřena proti tezi nominalistické, druhá a třetí proti tezi scotistické, čtvrtá vůči tezi tomistické. Podle prvního tvrzení, se kterým souhlasí jak tomisté, tak i Scotus a scotisté, individuum *přidává* obecné přirozenosti něco reálného, díky čemuž se stává takovým a takovým individuem a díky čemuž jí náleží negace dělitelnosti na mnohá sobě druhově podobná individua. Důvodem nutnosti tohoto přidání je to, že společná přirozenost o sobě nevyžaduje negaci, která je vlastní individuím. Pokud však existuje ve věci samé, tato negace jí náleží

⁴³⁸ „*Secunda sententia extreme contraria est, individuum nihil omnino addere communi naturae, quod positivum et reale sit, aut re aut ratione distinctum ab illa, sed unamquamque rem vel naturam per se esse individuum primo et immediate. Ita sentiunt nominales ... Fundamentum est, quia nihil potest intelligi reale quod singulare non sit, ut probatum est sectione praecedenti; ergo repugnat quod res fiat singularis per additionem alicujus realis supra naturam communem. Secundo, quia nulla res fieri potest una per realem additionem alicujus positivi, ut supra ostensum est, ergo neque singularis et individua. Patet consequentia, tum quia singularitas est quaedam unitas, tum etiam quia vera ac realis unitas nulla est praeter unitatem singularem et individuum. Tertio, quia vel id, quod additur est essentialiter, vel accidentale; si essentialiter, sequitur speciem dividi posse per essentialiter differentias, contra Porphyrum., cap. de Specie; unde ulterius sequitur, individua essentialiter differre, et speciem non dicere totam essentialiter, seu quidditatem individuum, quod est contra Porphyrum. et omnes dialecticos. Denique sequitur individua posse et debere definiri propria et adaequata definitione essentiali ... Si vero id, quod additur, est accidentale, sequitur individuum esse ens per accidens; sequitur etiam accidens non advenire subjecto individuo, sed constituere illud, quod impossibile est, quia si unum ex alio individuatur, potius accidens a subjecto, quam e converso, individuationem accipit*“, DM 5,2,5, s. 149.

⁴³⁹ „*Tertia sententia potest distinctione uti inter res spirituales et materiales; nam in immaterialibus res singularis nihil addit supra naturam communem; in materialibus vero aliquid ... fundamentum hujus sententiae, scilicet, quia substantiae immateriales, cum nec materiam habeant, nec ad illam dicant habitudinem, nihil etiam in eis excogitari potest quod addant supra essentialiter; at vero in rebus compositis additur materia signata, ex qua sumi potest aliquid quod individuum addat supra speciem*“, DM 5,2,6, s. 149-150.

vnitřně. Pokud jí však náleží vnitřně, musí se jí přidat něco, díky čemu jí může náležet. Každá negace musí být založena v něčem pozitivním. Má-li však tato jednota a negace náležet věci samé, pak toto pozitivní nemůže být nějakým jsoucnem pomyslným, ale pouze jsoucnem reálným.⁴⁴⁰

Suárezův argument proti nominalismu je založen na teorii, která se týká tzv. dispozice (*aptitudo*) „být v mnohých“ (*esse in multis*), která vedle „vypovídání o mnohých“ je „esenciálním“ znakem obecných pojmů a společné přirozenosti. Suárez je přesvědčen, že tato dispozice či schopnost samotné přirozenosti být v mnohých věcech je pouhou indiferencí neboli bezrozporností (*non-repugnantia*). Tato bezrozpornost náleží o sobě přirozenosti nikoli pozitivně, díky formální jednotě (*ex vi suae unitatis formalis*) – takto by daná indiference byla neoddělitelná od přirozenosti, nýbrž pouze negativně. Není rozporné, aby přirozenost díky své formální jednotě byla v mnohých druhově identických či podobných věcech. Formální jednota sama ze sebe individuální není. Proto lze říci, a to je cílem Suárezovy argumentace proti nominalismu, že přirozenost existující ve věci má tuto bezrozpornost ve vztahu ke svému zmnožení v jednotlivých věcech díky jednotě formální, nikoli díky jednotě individuální.⁴⁴¹ Tato dvojí odlišná funkce formální a individuální jednoty pak podle Suáreze stačí k tomu, aby se považovalo za dokázané, že individuum přidává společné přirozenosti něco reálného a pozitivního, díky čemuž přirozenost ztrácí svou „negativní“ schopnost být v mnohých věcech a získává „schopnost“ být nesdílitelnou.

Druhou, anti-scotistickou, tezí je negativní tvrzení, podle kterého individuum jako takové nepřidává společné přirozenosti něco od ní *ex natura rei* odlišného. Nepřidává-li něco reálně (v širokém slova smyslu) odlišného, nedochází ani k vytvoření reálné kompozici ve věci samotné. Suárezova kritika scotistického mínění čerpá z ockhamistických a obecně nominalistických pramenů. Suárez uvádí celou řadu argumentů, které *cum grano salis* můžeme

⁴⁴⁰ „Dico primo: individuum aliquid reale addit praeter naturam communem, ratione cujus tale individuum est, et ei convenit illa negatio divisibilitatis in plura similia ... Et probatur ex his, quae proxime diximus; nam communis natura de se non postulat talem negationem, et tamen illi naturae, ut in re existit, et facta est haec, per se et intrinsece convenit talis negatio; ergo additum est ei aliquid, ratione cujus illi adjuncta est, quia omnis negatio ab intrinseco et necessario conveniens alicui rei, fundatur in aliquo positivo, quod non potest esse rationis, sed reale, quandoquidem illa unitas et negatio ipsi rei vere et ex se convenit“, DM 5,2,8, s. 150.

⁴⁴¹ K negativnímu fundamentu společné přirozenosti více následující kapitola. „Dico tertio: aptitudo naturae communis ut sit in multis solum est indifferentia quaedam seu non repugnantia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstractioni intellectus ... Duobus enim modis intelligi potest, hanc indifferentiam convenire naturae secundum se. Primo, quod ipsa non repugnantia per se conveniat naturae ex vi suae unitatis formalis. Et hic sensus est falsus ... Alio modo potest intelligi mere negative, scilicet, quod natura ex vi unitatis suae formalis, praecise sumptae non habet repugnantiam ut sit in multis. Et hic sensus est verus“, DM 6,4,10, s. 220.

nazvat jako „*plošnými* Suárezovými anti-scotistickými argumenty“, které svědčí o určité celkové Suárezově tendenci „*nominalizujícího* scotismu“. ⁴⁴²

První argument vychází z Ockhamovy anti-scotistické redukce pojmu „reality“ na dva základní typy: Reálné a pomyslné jsoucní – *tertium non datur*.⁴⁴³ Úvaha o modální distinkci jakožto typu reálné distinkce na tomto Suárezově ockhamistickém přístupu v daném případě nic nemění. Pokud by odlišnost mezi společnou přirozeností a individuální diferencí byla odlišností *ex natura rei*, pak by daná společná přirozenost a haecceita byly, když ne dvěmi věcmi (takto by se lišily reálně, a nikoli jen *ex natura rei*), tak přinejmenším věcí a modem. Každá z nich tak nutně bude mít svou entitu a jednotu. Tedy i společná přirozenost bude mít sama ze sebe jakožto precizovaná od individuální difference vlastní jednotu. Jaká bude tato jednotu? Existuje dvojí možnost: Buď bude jednotou individuální nebo univerzální. Individuální být nemůže, protože takto by již byla individuována před přistoupením individuální difference (bylo by proto zcela zbytečné tuto individuální diferencii přidávat). Tedy bude muset být jednotou univerzální. To však, jak jsme viděli v předcházejícím paragrafu, je sporný „stav věci“. ⁴⁴⁴ Scotisté však toto dilema budou považovat za dilema falešné. Budou tvrdit, že daná jednotu není ani individuální, ani univerzální, ale je jednotou třetí, totiž formální. Suárez však, jak víme, tento typ Scotovy formální distinkce jako „střední“ typ distinkce nepřijímá. Jak víme, redukuje ji na distinkci pomyslnou se základem ve věci.

Suárezův argumentační postup ukazuje, že jakákoli distinkce *ex natura rei* musí již pracovat s individuovanými extrémy. Nic jiného v realitě neexistuje a ani existovat nemůže. V dalším argumentu vychází Suárez z jím kritizovaného předpokladu individuálních diferencí

⁴⁴² Právě tyto argumenty nás činí vysoce obezřetnými vůči jakékoli redukci suáreziánské metafyziky na „scotistický dějinný moment“ v *Entwicklungsgeschichte* scotismu.

⁴⁴³ K Ockhamově kritice Scotovy formální distinkce viz např. Schönberger, R., „Realität und Differenz. Ockhams Kritik an der *distinctio formalis*“, in *Die Gegenwart Ockhams*, W. Vossenkuhl und R. Schönberger, eds. VCH Acta humaniora, Weinheim, 1990, s. 97-122.

⁴⁴⁴ „*Dico secundo: individuum, ut sic, non addit aliquid ex natura rei distinctum a natura specifica, ita ut in ipso individuo Petro, verbi gratia, humanitas, ut sic, et haec humanitas, vel potius id, quod additur humanitati, ut fiat haec (quod solet vocari haecceitas vel differentia individualis), ex natura rei distinguantur, et consequenter faciant veram compositionem in ipsa re ... si in ipsis individuis id, quod addit individuum supra naturam communem est distinctum ex natura rei ab illa, ergo et e converso ipsa natura in re ipsa praescindit a tali addito seu differentia individuali; atque adeo a parte rei natura et haecceitas sunt duo, si non ut duae res, saltem ut res et modus; ergo unaquaeque earum habet per se unitatem suam, quia non potest intelligi quod aliqua sint duo, nisi sint unum et unum: numerus enim supponit unitates; ergo illa natura ut praecisa a differentia individuali habet in re ipsa unitatem; ergo vel unitatem individualem, vel universalem. Primum dici non potest, juxta praedictam sententiam, alioqui natura esset individua ante differentiam individualem, et ita superflue talis differentia adungeretur; ergo juxta hanc sententiam necessario dicendum est naturam illam, prout in re ipsa praescindit et ex natura rei distinguitur a differentia individuali, habere unitatem universalem, quod esse impossibile intelligi potest ex dictis sectione praecedenti, et latius infra ostendemus*“, DM 5,2,9, s. 150-151.

Petra a Pavla jako určitých neúplných věcí, které se mezi sebou reálně liší. Tyto individuální difference, tj. difference téhož druhu, mají mezi sebou větší podobnost, než je jejich podobnost s individuálními diferencemi dvou specificky odlišných individuí. Tato jejich podobnost však neimplikuje nutnost reálného rozlišování dvou složek, totiž složky, v níž se individuální difference Pavla a Petra shodují, a složky, v níž se liší. Toto rozlišení by totiž mělo za důsledek nekonečný regres. Totéž však je třeba *a fortiori* říci o samotných individuích Petrovi a Pavlovi. Přestože se tato individua mezi sebou současně liší a shodují, není potřeba v nich *ex natura rei* rozlišovat složku, díky níž se shodují, a složku, díky níž se liší. Proto neexistuje žádný důvod, proč by se musela individuální difference reálně lišit od společné přirozenosti.⁴⁴⁵

Další argument, který Suárez uvádí, je argumentem obecným, který se, podobně jako určitý Suárezův singularismus, jako červená niť táhne celými *Disputacemi*. Suárez varuje před projikováním distinkcí, které pocházejí pouze z našeho mluvení a myšlení, do reality samotné. I když koncipujeme něco jako odlišné, ještě to neznamená, že dané „extrémy“ jsou absolutní Boží mocí oddělitelné, ať vzájemně, nebo nevzájemně. Není možné říci, že pojem člověka je oddělitelný od Petra, protože se nachází v Pavlovi, protože zde uvažujeme pojem člověka nikoli tak, nakolik se nachází v realitě, ale pouze natolik, nakolik se koncipuje, jako objektivní pojem, myslí. To však nestačí na distinkci *ex natura rei*, ale pouze na distinkci pomyslnou, jak Suárez vyvozuje.⁴⁴⁶

⁴⁴⁵ „Quinto, potest hoc declarari, quia illaemet differentiae individuales Petri et Pauli inter se realiter distinguuntur tamquam duae res incompletae, singulares tamen et individuae eo modo quo sunt, et nihilominus inter se habent similitudinem et convenientiam, quia revera similiores sunt inter se quam cum differentia individuali equi vel leonis, et in eis non oporteret distinguere ex natura rei aliquid, in quo sint similes, et in quo distinguantur, alioqui procederetur in infinitum, quod in rebus seu modis ex natura rei distinctis est inconueniens, ut supra in simili dictum est; ergo idem dici poterit de ipsis individuis Petro et Paulo, quod, licet inter se distinguantur et similes sint, non oportet in eis distingui ex natura rei id quo sunt similes, et id quo distinguuntur; ergo non est cur distinguatur ex natura rei differentia individualis, vel ex natura communi, tamquam ab extremo componente individuum, vel a toto individuo, tamquam ab integro composito“, DM 5,2,14, s. 152.

⁴⁴⁶ „Atque hinc sumitur sexta ratio, quia tota illa distinctio, quae fingitur esse ex natura rei inter naturam et individuum, sumpta est ex modo concipiendi et loquendi ex convenientia et distinctione, quae inter ipsamet individua reperitur; hoc autem signum nullum est ad indicandam distinctionem ex natura rei, et aliunde sunt multa, quae urgentius indicant nullam esse in re talem distinctionem ... Quae ultimo confirmatur a signo inseparabilitatis; nam ea quae, licet diverso modo concipiuntur a nobis, ita se habent in re, ut neutrum ab altero separari vel separari possit etiam de potentia absoluta, sine causa finguntur ex natura rei distincta, ut infra latius dicam in disputatione de distinctionibus; sed ita se habent in Petro ratio hominis et propria individuatío Petri, ut separari nullo modo possint nec talis modus a natura, nec natura prout est in Petro a tali modo; ergo. Neque quicquam juvat dicere rationem hominis esse separabilem a Petro, quia potest esse in Paulo, quia hoc non est considerare rationem hominis prout realiter existit, sed solum prout mente concipitur, et ideo non satis est ad distinctionem ex natura rei, quae esse debet inter ea quae a parte rei sunt, si est distinctio inter res positivas, vel inter rem et modum realem positivum. Unde illa distinctio, quae intelligitur inter rationem communem abstracte intellectam, et individuum, solum est rationis, quia illa natura ut sic nullibi est, nisi objective in mente“, DM 5,2,15, s. 153.

Právě toto je obsahem třetího Suárezova tvrzení: Individuum společné přirozenosti přidává něco, (i) co se od ní liší pouze pomyslně, (ii) co náleží ke stejné kategorii jako specifická přirozenost a (iii) co metafyzicky skládá individuum jako jeho individuální diference, která tuto přirozenost kontrahuje.

(i) První část tohoto tvrzení vyplývá ze dvou předcházejících tezí. Přidává-li se něco společné přirozenosti, musí se ono přidané od ní lišit přinejmenším pomyslně. Tato pomyslná odlišnost však neimplikuje, že to, co se přidává, je nutně pomyslným jsoucnem. Je totiž možné, že to, co se přidává je reálné, byť se liší pouze pomyslně. Jádrem Suárezova řešení je tedy to, že společná přirozenost, která je koncipována ve svém objektivním pojmu, je samotnou věcí, nakolik je tato věc poznána a koncipována. Právě tato „šíře“ objektivního pojmu je s to zajistit, že to, čemu se něco přidává, lze chápat současně jako to, co je poznané a je samotnou „věcí“. Na námitku, že toto přidání je pouze pomyslným přidáním, Suárez odpovídá rozlišením dvojího způsobu „přidání“: Podle prvního způsobu, co do *přidané věci*, Suárez toto tvrzení popírá; podle druhého, tedy co do *způsobu přidání* nebo kompozice, souhlasí. Vztah distinkce a kompozicionality je proto v tomto případě symetrický. Jako je oddělení společné přirozenosti od individuálních diferencí pouze pomyslné, tak podobně jejich složení nemůže být jiné než pouze pomyslné (byť s určitým základem ve věci).⁴⁴⁷

(ii) Druhá část tvrzení vychází pro Suáreze z důležitého požadavku „vnitřního charakteru individuace“, podle něhož substance nemůže být individuována něčím vnějším, např. akcidentem či časoprostorovým umístěním.⁴⁴⁸ Je-li individuální diference individuální diferencí substance, je neúplnou substancí, která je kladena do kategorie substance nikoli na způsob celku (*per modum totius*), ale na způsob diference (*per modum differentiae*). Individuální

⁴⁴⁷ „Dico tertio, individuum addere supra naturam communem aliquid ratione distinctum ab illa, ad idem praedicamentum pertinens, et individuum componens metaphysice, tamquam differentia individualis contrahens speciem et individuum constituens. Prima pars hujus assertionis sequitur ex duabus praecedentibus; nam dictum est in prima, individuum addere aliquid naturae communi, et in secunda negatum est illud esse distinctum ex natura rei; ergo necessarium est ut saltem ratione distinguatur, quia, si nullo modo distingueretur, nullo modo adderetur. Nec vero inde sequitur, id quod additur, esse aliquid rationis; nam, sicut est aliud distingui ratione, aliud vero esse tantum rationis, fieri enim potest ut quae realia sunt, sola ratione distinguantur, ita etiam id, quod additur, potest esse reale, sicut revera est, quamvis sola ratione distinguatur. Dices: illa additio est tantum per rationem. Respondeo: quoad rem additam nego; quoad modum additionis, seu contractionis, aut compositionis, concedo; nam, sicut separatio naturae communis a differentiis individuis est solum per rationem, ita e converso, quod differentia individualis intelligatur, ut addita naturae communi, solum est per rationem; nam in re non est illa propria additio, sed in unoquoque individuo est una entitas, utramque rationem per seipsam realiter habens“, DM 5,2,16, s. 153.

⁴⁴⁸ Právě tento požadavek bude jedním z výchozích předpokladů Suárezovy kritiky tomistického principu individuace, kterou představíme v následujícím paragrafu.

diference substance tedy může být pouze neúplnou substancí, stejně jako individuální diference akcidentu pouze neúplným akcidentem.

(iii) Tato neúplná substance však nevytváří část fyzickou či integrální, ale část metafyzickou, která metafyzicky skládá dané kompozitum. Jako metafyzická část se totiž, na rozdíl od části fyzické, může vypovídat o celku. Zatímco nelze říci „Sokrates je ruka“, je možné říci „Sokrates je sokratovitost“.⁴⁴⁹

Pokud však individuum přidává něco společné přirozenosti, i když se liší pouze pomyslně, nemá to za důsledek nekonečný regres v pomyslně odlišných objektivních pojmech? Individuum přidává specifické přirozenosti něco pomyslně odlišného. Protože se však individuum s jiným individuem ve společném druhu shoduje i se od něj (materiálně) liší, zdá se, že můžeme i v samotném objektivním pojmu individuální diference rozlišit dvě složky, totiž složku, díky níž se daná diference shoduje s jinou diferencí, a složku, díky níž se od jiné individuální diference liší. Tedy i v rámci samotné individuální diference budeme s to připustit pomyslnou distinkci mezi složkou společnou a složkou individuující. Totéž však budeme moci realizovat i v případě oné přidané složky. I zde budeme s to rozlišit složkou společnou a složku diferenční. Takto však budeme nuceni postupovat do nekonečna.

Suárez uvádí tři odpovědi na tuto námitku, přičemž zejména třetí ukazuje určitou provázanost povahy determinace jednotlivých ne-transcendentálních metafyzických gradů a determinace jsoucna na podřazené přirozenosti (tato provázanost však neznamená identitu přístupu a řešení!). Granadský rodák je přesvědčen, že škodlivý nekonečný regres zde nenastává. Náš rozum podle Suáreze často dělí to, co ve věci je zcela nedělitelné. Tudíž by nebylo zase až tak překvapivé, pokud by v těchto děleních postupoval či mohl postupovat do nekonečna. Proto můžeme říci, že tento nekonečný regres v našich pojmech není něčím tolik škodlivým a nevhodným. Kromě toho může podle Suáreze v této záležitosti někdo filosofovat stejným způsobem jako on v případě „modální“ transcendentální analýzy: I když podřazené přirozenosti něco přidávají jsoucnu, není tomu tak, že by samy byly rozložitelné na dva pojmy. Ve srovnání s pojmem jsoucna jsou jen pojmem více determinovaným a více expresivním. Mů-

⁴⁴⁹ „*Secunda pars conclusionis etiam sequitur aperte ex dictis ... substantiam individuari per seipsam ... negat posse substantiam per accidens constitui; non est ergo hoc additum extra genus ipsius rei, sed in substantiis est substantia, saltem incompleta, quia in re non est nisi substantia individua. Tertia denique pars facile patet, quia hoc additum non est pars aliqua physica substantiae, quia praedicatur de individuo, ut dicens totam essentiam ejus, quam non dicit pars physica, et ideo non praedicatur de toto. Nec est aliquid per modum totius directe positi in praedicamento substantiae; est ergo quid incompletum per modum differentiae. Item contrahit naturam communem, illamque dividit in individua, et constituit metaphysice ipsum individuum, ut per se unum in suo genere*“, DM 5,2,17, s. 153-154.

žeme proto říci, že pojem individua není složený a analyzovatelný na dva pojmy, ale je pouze výslovnějším pojmem samotné specifické přirozenosti, nakolik existuje ve věci samé. Tímto způsobem se podle Suáreze snadno vyhneme nežádoucímu nekonečnému regresu.⁴⁵⁰

Suárez však přiznává, že tato příkrá eliminace metafyzické kompozice v případě druhu a individuální difference zcela neodpovídá obecnému pojetí a běžné mluvě filosofů, kteří tuto kontrakci druhu na individua vykládají kontrakcí na způsob metafyzické *kompozice*. Důvodem tohoto obecného pojetí je odlišnost kategoriální a transcendentální determinace. Jsoucnu, na rozdíl od pojmu druhu, jako transcendentálnímu termínu nemůže být nic pomyslně přidáno, v čem by tento pojem již nebyl obsažen. V oblasti kategoriální je tomu však jinak. Kvůli různým shodám a neshodám, které se nacházejí mezi věcmi, je rozum s to vytvářet pojmy rodu a difference, z nichž jeden není zahrnut v druhém. Totéž může vytvářet i v případě druhu a individua. Pojem druhu proto, stejně jako pojem rodu, který je o sobě omezený, a nikoli transcendentální, může být kontrahován „kompozičním“ způsobem a následně i pojem individua může být „redukován“ na pojem druhu a individuální difference.

I když Suárez souhlasí s metafyzickou kompozicí v případě společné přirozenosti a individuální difference, neimplikuje toto připuštění nutně nekonečný regres. Tatáž mysl totiž, která individuum koncipuje jako složené z objektivního pojmu druhu a z individuální difference, koncipuje individuální diferencii jako zcela jednoduchou. Pojímá ji totiž nikoli na způsob druhu, ale pouze na způsob *diference*. Podobně je tomu v případě specifických nebo subalterních diferencí, jako jsou např. difference „rozumový“ (*rationale*) nebo „smyslový“ (*sensibile*), která *samy sebou (per se primo)* rozlišují. Můžeme proto uvažovat reálný pojem společný

⁴⁵⁰ „Sed contra hanc conclusionem objici potest ratio quaedam facta in praecedenti; nam, si individuum addit aliquid, saltem ratione distinctum, sequitur processus in infinitum in conceptibus objectivis ratione distinctis, quod etiam supra in simili reputavimus inconueniens; sequela patet, quia individuum dicitur addere supra speciem aliquid ratione distinctum, quia convenit cum alio individuo in ratione specifica, et differt in individuali; sed ipsa etiam differentia individualis convenit cum alia simili differentia in ratione communi, et differt numero ab illa; ergo addit etiam secundum rationem aliquid ratione distinctum supra communem rationem talis differentiae; et rursus de illo addito fiet idem argumentum, et sic in infinitum. Responderi potest primo, in his nostris conceptibus non esse magnum inconueniens admittere hujusmodi processum, quia partitur intellectus quae re ipsa omnino indivisibilia sunt, et ideo mirum non esset si intellectus in his divisionibus seu conceptibus in infinitum procedere posset. Secundo posset aliquis ita philosophari de conceptu speciei et individui, sicut nos supra de conceptu entis et inferiorum ejus ratiocinati sumus; diximus enim inferiora addere supra ens aliquid ratione distinctum, ita tamen ut conceptus inferior immediate conceptus sub conceptu entis non sit proprie resolubilis in duos conceptus, sed sit tantum conceptus simplex magis expressus et determinatus, quam conceptus entis; sic ergo in praesenti dici potest conceptum individui non esse proprie compositum et resolubilem in conceptum alterius modi, seu differentiae individualis, sed esse solum expressiorem conceptum ipsius naturae specificae prout in re existit in tali entitate, in qua nec concipi potest talis entitas neque aliquid illius entitatis, quin talem specificam rationem includat, neque ipsa ratio specifica potest, ut in re existit, distincte concipi, nisi ut in tali vel tali entitate contracta. Et hac ratione facile vitatur processus in infinitum, ut constat ex dictis in simili de ente“, DM 5,2,18, s. 154.

všem individuálním diferencím (*ratio communis et realis*), který bude kvazi-transcendentální (*veluti transcendens*) pro všechny jednotlivé individuální difference. Tento společný pojem se pak nebude determinovat na jednotlivé difference prostřednictvím nového složení, ale na způsob určité jednoduché determinace pojmu více expresivního a determinovaného.⁴⁵¹

V kontextu charakteristiky Suárezova přístupu k individualitě, který jsme nazvali „ontologizací individuality“, uvádí Suárez poslední, anti-tomistickou, tezi. Podle ní platí, že individuum přidává něco reálného, avšak pomyslně odlišného, specifické přirozenosti jak materiálních věcí a akcidentů, tak substancí nemateriálních (výjimku tvoří pouze Bůh). Teze, která toto přidání u nemateriálních substancí popírá, vychází z nesprávného předpokladu, podle něhož individualita je esenciálně vázána na *materialitu*. Numerická neboli individuální odlišnost nemůže být omezena pouze na individua materiální povahy. Individuální distinkce je širší než difference materiální. Suárez proto uvažuje predikát „materiální“ vedle významu doslovného i ve významu širším, totiž nakolik vypovídá to, co kontrahuje a determinuje dané individuum na takové a takové individuum.⁴⁵² I kdyby se však připustilo, že u materiálních

⁴⁵¹ „Sed videri potest hic respondendi modus parum consentaneus communi modo concipiendi et loquendi philosophorum, qui hanc contractionem speciei ad individua explicant per modum metaphysicae compositionis. Et non sine ratione videtur hoc communiter affirmari, quia etiam genus et differentia non distinguuntur in re in qua conjunguntur, ut infra ostendemus, et nihilominus propter varias convenientias et disconvenientias, quae inter plures res reperiuntur, intellectus diversos conceptus format generis et differentiae, quorum unus in alio non includitur; sic ergo facere etiam potest inter speciem et individua; est enim fere eadem proportio eorum inter se, et idem discrimen a conceptu entis. Nam ille est transcendens, et ideo non potest proprie contrahi per modum compositionis, neque aliquid ei secundum rationem addi, in quo ille non includatur; at vero conceptus speciei (sicut et conceptus generis) est ex se limitatus et non transcendens, et ideo non est necesse ut includatur in omni conceptu determinativo illius; poterit ergo per modum compositionis contrahi, et consequenter poterit etiam individuum resolvi in conceptum speciei et differentiae individualis; illa enim non est homo, nec Petrus, verbi gratia, sed differentia contrahens hominem et constituens Petrum“, DM 5,2,19, s. 154. „Et ideo admissio illo genere compositionis et resolutionis individui, respondetur tertio, non oportere progredi in infinitum; nam eadem mens, quae concipit individuum ut compositum ex conceptu objectivo speciei et differentia individuali, concipit differentiam individualem ut omnino simplicem et irresolubilem, quia non concipit illam sub conceptu speciei, sed differentiae tantum, de cujus ratione est ut sit simplex, et non composita ex ratione communi et alia differentia contrahente. Sicut videre licet in ipsis etiam differentiis specificis vel subalternis; sensibile enim vel rationale formaliter non componuntur ex aliis differentiis, sed hoc ipso quod sunt rationes differendi, seipsas ab aliis differunt; sic ergo concipiendae etiam sunt differentiae individuales, in quibus quoad hoc potest admitti modus ille determinandi ens ad seipsas per simplicem determinationem conceptus absque compositione. Et illa ratio differentiae individualis, quatenus ut realis et communis ratio concipi potest, erit etiam veluti transcendens ad singulas differentias individuales, quia nihil in eis concipi poterit, in quo talis ratio non includatur, et ideo illa etiam ratio communis determinabitur ad singulas differentias, non per novam compositionem sed per simplicem determinationem conceptus magis expressi et determinati, et ita cessat ulterior resolutio et processus“, DM 5,2,20, s. 154-155.

⁴⁵² „Dici aliter potest ex sola immaterialitate sumi sufficientem rationem. Quia res, quae carent materia, non possunt materialiter multiplicari, ut per se constat; ergo solum formaliter et essentialiter seu specificiter; ergo non individualiter, seu secundum numericam multiplicationem, quia haec est materialis multiplicatio. Sed haec etiam ratio, si verba *materialiter* et *formaliter* proprie sumuntur in primo antecedente, insufficientis est, et principium petit; nam conclusionem ipsam in ratione sumit, nimirum, vel distinctionem numericam sumi ex materia, vel idem esse differre numero, quod differre materialiter. Esto enim in rebus materialibus haec habeant aliquam

substancí se individuální diference bere z látky, nebylo by správné vyvozovat, že látka je adekvátním principem této diference ve všech substancích.⁴⁵³

Druhou argumentační linií je „argument z nepřipustného omezování Boží potence“. Pokud bychom podle Suáreze přijali tomistickou tezi, omezili bychom Boží potenci v tom smyslu, že by Bůh nemohl stvořit více andělů v rámci téhož druhu, respektive v tom, že pokud by Bůh chtěl anihilovat zlé anděly, nemohl by stvořit jiné jim druhově podobné. Toto zmnožení podle Suáreze sporné není, a tedy je v Boží moci. Daná přirozenost určitého anděla, např. archanděla Michaela, na rozdíl od Boží přirozenosti, je principiálně sdílitelná. Důvodem této možnosti je *konečnost* každého stvořeného nemateriálního jsoucna.⁴⁵⁴ V případě Boží přirozenosti, která je nekonečná, jsou taková abstrakce a takové zmnožení principiálně vyloučeny.

(D) Na základě výše uvedených argumentů pro jednotlivé Suárezovy teze není obtížné odhalit, jaké odpovědi na argumenty pro výše uvedené konkurenční pozice autor předkládá. My zde pouze načrtneme hlavní rysy jednotlivých odpovědí.⁴⁵⁵ Co se týče kritizovaného tomistického stanoviska, Suárezova odpověď na důvody, respektive hlavní důvod, tohoto mínění je jasná. Je dána jeho kritikou látkového principu individuace, kterou uvedeme v následujícím paragrafu. Co se týče Suárezovy odpovědi na nominalistické argumenty, i ty se zdají být

veritatem, quod postea examinabimus, tamen inde non potest sufficiens argumentum sumi ad immaterialia. Distinctio ergo individualis latius patet quam materialis differentia dicto modo sumpta; differre enim numero, solum est distingui in propriis entitatibus cum convenientia et similitudine in integra ratione essentiali; quod commune esse potest tam rebus spiritualibus quam corporalibus. Unde si materiale et formale latius sumantur, prout formale dicit rationem essentialem praecisam, materiale vero, quidquid illam contrahit et determinat ad talem entitatem, sic duo Angeli ejusdem speciei, quamvis distinguantur ut duae formae integrae, possunt dici non distingui formaliter, sed materialiter, seu entitative, sicut distinguuntur inter se duae animae rationales“, DM 5,2,28, s. 157.

⁴⁵³ „Sed quamvis daremus in materialibus substantiis hujusmodi individualem differentiam sumi a materia, non posset efficaciter inferri materiam esse adaequatum principium illius differentiae in tota latitudine entis creati; habent enim diversae substantiae diversa principia suis naturis accommodata, neque ex modo compositionis aut individuationis in rebus exterioribus invento potest sufficiens argumentum sumi ad res superioris rationis“, DM 5,2,24, s. 155-156.

⁴⁵⁴ „Denique sine causa limitatur divina potentia, ut non possit plures angelos creare similes in essentia et specie, aut, si annihilare voluisset malos Angelos, non potuisset alios similes creare, quod certe per sese incredibile est ... non repugnare de potentia absoluta hujusmodi distinctionem numericam substantiarum spiritualium ... sufficienter concluditur substantiam immaterialem non esse individua ex vi suae rationis essentialis et specificae; nam si hoc haberet, implicaret contradictionem talem substantiam individualiter multiplicari, sicut implicat, idem individuum numericè multiplicari ... Verius ergo magisque consequenter dicitur, sicut in substantiis immaterialibus dantur verae ac propriae species, ita etiam dari individuum, quod aliquid secundum rationem addat supra speciem, et consequenter posse etiam dari plura similia individua. An vero de facto dentur, et quid in hoc sit magis consentaneum Scripturis et Patribus, ad Theologicas pertinet disputationes“, DM 5,2,30, s. 157-158.

⁴⁵⁵ K Suárezovým odpovědím viz DM 5,2,31-39, s. 158-161.

z výše uvedeného zodpovězeny. Suárez souhlasí, že věc se nemůže stát individuální přidáním nějaké reálně odlišné věci, protože ta již danou individualitu předpokládá. Nesouhlasí však s tím, že by nebylo možné, aby se daná věc stala individuální něčím, co se liší pomyslně. Daná distinkce nepředpokládá aktuální entitu. Na námitku „z kategoriálního zařazení“ individuální difference Suárez odpovídá rozlišením dvojího ohledu. Co do věci samotné je individuální difference něčím esenciálním. To, co vnitřně konstituuje individuum, je individuální difference společně se specifickou přirozeností. Co do naší mentální koncepce se tato individuální difference, jako něco kvazi-materiálního, odlišuje od specifické difference, která je něčím nanejvýš formálním.⁴⁵⁶ Na základě Suárezovy argumentace pro druhou tezi je možné rekonstruovat i námitky proti argumentům scotistickým. Všechny scotistické argumenty podle Suáreze naznačují jediné: Specifická přirozenost vypovídá objektivní pojem, který je podle rozumu precizován od individuí. Tato precize, jak uvidíme dále, je fundamentálně založena v podobnosti věcí. Takto koncipované specifické přirozenosti se také týká věda a definice. Jakákoli projekce takto myslí precizované přirozenosti do reality samotné podléhá omylu víceznačnosti. Ten je dán chybným argumentačním postupem, který projikuje distinkce a „entity“ obsažené v našem chápání a v našem užití slov do věci samotných.⁴⁵⁷

(E) Na začátku třetí sekce DM 5 nazvané *Zda poznamenaná látka je principem individuace u materiálních substancí*⁴⁵⁸ Suárez poznamenává, že Scotus (a také Fonseca) považoval samotnou detekci individuální difference ve věcech již za řešení problému principu individuace. Suárez nesouhlasí. Identifikaci haecceity, jež je hlavním námětem DM 5,2, považuje Suárez nikoli za odpověď na otázku *fyzického* principu této individuální difference, tj. na otázku, z čeho ve věci vzniká individuální difference, ale za odpověď na otázku po principu *metafyzickém*.⁴⁵⁹

⁴⁵⁶ „Alii ergo simpliciter vocant hoc essenziale individuo, non speciei, quod revera ita est, si rem ipsam consideremus, nam quod omnino intrinsece constituit et componit hoc individuum, est propria ejus differentia simul cum natura communi; neque potest, non solum esse, verum nec concipi potest hoc individuum sine tali differentia. Tamen secundum rationem, et secundum modum loquendi dialecticarum et metaphysicorum accommodatum modo concipiendi nostro, non appellatur haec differentia individualis essentialis, sed intrinseca entitativa, et quasi materialis, ut distinguatur a differentia specifica, quae maxime formalis est“, DM 5,2,37, s. 160.

⁴⁵⁷ „Ad fundamentum primae sententiae respondetur, illa omnia, quae in primo argumento numeratur, solum indicare, naturam specificam dicere conceptum objectivum secundum rationem praecisum ab individuis, atque e contrario individuum aliquid ratione distinctum addere supra naturam specificam“, DM 5,2,31, s. 158. „... in hujusmodi argumentis ... facile committi aequivocationem, argumentando ex modo concipiendi nostro, et ex usu verborum, quibus significamus res ut a nobis conceptas, ad res ipsas prout in se sunt, distinctionem rerum ex distinctione secundum rationem colligendo, quod est fallax argumentum“, DM 5,2,32, s. 158.

⁴⁵⁸ *Utrum materia signata sit individuationis principium in substantiis materialibus*. Viz DM 5,3, s. 161-175.

⁴⁵⁹ „Item ostendimus, hoc, quod addit individuum supra speciem, licet sit tantum ratione distinctum, tamen reale esse et positivum, fundans negationem, seu indivisionem propriam individui, quia per sese incommunicabile est,

Odkud pramení toto Suárezovo přesvědčení, pokud se zcela běžně předpokládá, že Scotus svou haecceitou řešil fyzický princip individuace?⁴⁶⁰

Toto mínění má, podle našeho soudu, základ v Suárezově odmítnutí scotistické formální distinkce jako takové. Odmítá-li Suárez scotistickou formální distinkci jako určitý typ distinkce *ex natura rei*, odmítá tím formální distinkci mezi společnou přirozeností a individuální diferencí. Pokud se však individuální difference neliší *ex natura rei*, není možné ji označit za určitý základ nebo princip ve věci samé. Principem individuace podle Suáreze totiž musí být jen to, co se jako reálně odlišné nachází ve věci a jako reálně odlišné působí reálný účinek. Individuální difference však, která se od společné přirozenosti podle Suáreze liší pouze pomyslně, tyto náležitosti nespĺňuje. Scotova haecceita, která se liší formálně, a tedy *ex natura rei*, toto splňuje, a proto jako taková může být plnohodnotným řešením problému principu individuace.

Právě tato absence reálné odlišnosti individuální difference podle našeho soudu způsobuje určitou Suárezovu terminologickou ambivalenci termínu „individuum“ v DM 5,2. Zatímco v titulu druhé sekce se Suárez zmiňuje o „přidávání *individua* společné přirozenosti“, na celé řadě jiných míst hovoří o metafyzické kompozici, která je složením ze společné přirozenosti a *individuální difference*. Záměnné použití těchto dvou výrazů, tj. *individua* a *individuální difference*, je v rámci Suárezova projektu pochopitelné a zdůvodnitelné. Společná přirozenost před tím, než je determinována individuální diferencí, ve věci není reálně ničím. Existuje pouze jako obecná a abstrahovaná v naší mysli, byť s určitým, negativním, základem ve věci samé. Není-li ničím reálným, pak to, co se jí přidává, je vskutku celá individuální věc. Na druhou stranu, jak uvádí Rainer Specht, Suárez usiluje o zachování scotistického *façon de parler*, který souvisí s metafyzickou kompozicí ze specifické přirozenosti a individuální dife-

et distinctum ab aliis, seu incommunicabile aliis individuis, et ideo adjunctum speciei, cum illa constituit individuum per se unum sub tali specie; nihil ergo illi deest, quominus veram habet rationem differentiae. Unde nonnulli hoc putant esse assignandum principium individuationis, et nullum aliud esse quaerendum, ut videre est in Scoto ... et Fonseca ... Sed non disputatur in hoc sensu quaestio, nec de illa vere est diversitas opinionum inter eos qui de principio individuationis disputant. Sensus ergo quaestionis est, quodnam fundamentum vel principium in re ipsa habeat illa differentia individualis. Solent enim haec metaphysica praedicata sumi ex principiis realibus constituentibus rem, quomodo genus dici solet sumi a materia, et differentia a forma ... ad hunc ergo modum in praesente inquiritur quod sit principium hujus differentiae individualis“, DM 5,3,2, s. 162.

⁴⁶⁰ K problematice Scotova principu individuace a jeho řešení prostřednictvím formální distinkce viz např. Grajewski, M. J., *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1944, především s. 140-154. Viz také Gracia, J. J. E., „Individuality and the Individuating Entity in Scotus's *Ordinatio*: An Ontological Characterization“, in *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, eds., Brill, Leiden, 1996, s. 229-249

rence.⁴⁶¹ Je však třeba říci, že *de facto* se význam Suárezovy metafyzické kompozice od té Scotovy podstatně liší. Základní odlišností je inverzní ontologická priorita obou autorů: Zatímco pro Scota je ontologicky prioritní společná přirozenost, u Suáreze je prioritní individuum.

Pokud by kontrakce specifické přirozenosti individuální diferencí, jak ji Suárez představil ve druhé sekci, byla skutečnou *fyzickou* individuací, byl by podle našeho soudu Suárez vystaven následující námitce: Pokud věci jako přirozenosti mají pouze jednotu a bytí, které mají jako individua, můžeme skutečně hovořit o procesu individuace ve vlastním slova smyslu? Nepředpokládá, jak tvrdí J. Gracia, tento proces „nějaký ontologický status v přirozenosti, který je dřívější než individuace“?⁴⁶² Co by tímto ontologickým statutem mělo být? Pokud daná entita žádný ontologický status mít nebude, pak se zdá, že Suárezovo řešení, jak tvrdí Alfred Freddoso, se ocitá tváří v tvář tomuto dilematu: *Bud'* bude Suárez nucen přijmout řešení scotistické, podle něhož společná přirozenost v individuích má jednotu, která je jednotou menší než jednota numerická. Tím se Suárez stane „silnějším“ umírněným realistou typu Dunse Scota. Tato možnost však, jak jsme viděli výše, nepřipadá v úvahu. *Nebo* bude Suárez nucen přijmout určitý typ nominalismu, v němž žádné individuace není potřeba. Ani tato možnost však není pozicí, kterou by Suárez bez výhrad zastával.⁴⁶³

⁴⁶¹ Specht, R., *Francisco Suárez – Über die Individualität und das Individuationsprinzip (Fünfte metaphysische Disputation)*, II. díl: Anmerkungen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, s. 58.

⁴⁶² „... doesn't the process of individuation entailed by the derivative character of individuality according to this position (i.e., the process whereby a non-individual nature, or universal, as we have been calling them here, becomes individual) presuppose some ontological status in the nature prior to individuation?“, Gracia, J. J. E., *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1988, s. 84.

⁴⁶³ Alfred J. Freddoso je přesvědčen, že Suárezův kompromis mezi Ockhamovým a Scotovým řešením je „mystifying amalgam of these two perfectly intelligible, though contrary, positions ... At worst, this position is simply incoherent. At best, it can charitably be construed to be Ockham's position stated misleading ... Suarez and Ockham agree that the metaphysically basic entities are individuals 'by themselves'“, in „Review of Suarez“ – <http://www.nd.edu/~afreddos/papers/gracia.htm>. Tato identifikace Suárezovy koncepce s Ockhamovou neodpovídá podle našeho soudu subtilitě Suárezova řešení. Více viz především §30. „Umírněný realismus, nebo umírněný nominalismus?“

§21. Kritika principu individuace „poznámenanou látkou“

Věnuje-li Suárez druhou sekci páté disputace především vyrovnání se s nominalistickou a scotistickou koncepcí ontologického statusu individuální diference a pouze okrajově kritice koncepce tomistické, je třetí sekce nazvaná *Zda poznámenaná látka je principem individuace materiálních substancí* celá kritikou tomistického principu individuace materiálních substancí. Vzhledem k tomu, že již na konci předcházejícího paragrafu jsme uvedli charakteristiku toho, co Suárez míní fyzickým principem či kořenem individuace, budeme nyní postupovat v následujících dvou fázích: (A) Představíme obecný argument, který má dokázat, že principem individuace materiálních substancí je látka. Poté uvedeme Suárezovu kritiku. (B) Představíme tři různé Suárezovy interpretace klíčové tomistické formule „látka poznámenaná kvantitou“ (*materia signata quantitate*). V tomto paragrafu bychom rádi ukázali, že právě tato třetí sekce páté disputace aplikuje řadu systémových momentů, které jsme uvedli v předcházejících kapitolách a paragrafech.

(A) Obecný argument mající dokázat tezi, že principem individuace je spíše látka než forma, a který se odvolává na autoritu Aristotelovu, formuluje Suárez tímto způsobem: Principem individuace je to, co je principem numerické distinkce a numerického zmnožení (*multiplicatio*) v rámci téhož druhu. Principem distinkce a zmnožení individuí uvnitř téhož druhu je látka, nikoli forma, protože ta je principem druhové určitosti. Tedy látka je principem individuace.⁴⁶⁴ Tento a dva odlišné argumenty, které se týkají metafyzického významu látky pro individualitu,⁴⁶⁵ Suárez považuje za argumenty nevelkého významu (*non sunt magni momenti*).⁴⁶⁶ V odpovědi na daný argument nechává náš autor stranou tvrzení, podle kterého je „esencí“ individuality především nesdílitelnost, a nikoli odlišnost od jiného. Zaměřuje se na

⁴⁶⁴ „Fundamentum hujus sententiae, si rationem spectemus, fere nullum invenio, quod ad Aristotelis auctoritatem non revocetur, scilicet, quia materia est principium multiplicationis et distinctionis individuorum intra eandem speciem, ut Aristoteles testatur citatis locis [Suárez odkazuje na celou řadu míst Aristotelovy *Metafyziky*: šestá kapitola páté knihy, osmá a desátá kapitola sedmé a osmá kapitola dvanácté knihy; D. H.]; sed illud est principium individuationis, quod est principium numericae distinctionis; ergo“, DM 5,3,4, s. 162.

⁴⁶⁵ Jde o argument, podle něhož je látka prvním základem nesdílitelnosti individuí, a o argument, podle něhož nemožnost predikovat individuum je dána látkou jakožto prvním subjektem mezi fyzickými principy. V kritice těchto argumentů Suárez uvádí, že látka, jako to, co v ničem neinheruje, nijak s principem individuace nesouvisí (i andělské formy a Bůh jsou nesdílitelné, přestože jsou zcela aktem). Navíc i látka, stejně jako forma, je ze své povahy společná (predikát „být materiální“ lze vypovídat o různých individuích). Více viz DM 5,3,6-7, s. 163-164.

⁴⁶⁶ „Sed antequam ulterius progrediamur, hae rationes, seclusa auctoritate, non sunt magni momenti“, DM 5,3,5, s. 163.

tezi, že látka je principem numerické odlišnosti, a tuto tezi následně zavrhuje. Tím, co rozlišuje, je podle Suáreze pouze akt (*actus est, qui distinguit*).⁴⁶⁷ Každá odlišnost předpokládá určitost, která od látky, jako principu neurčitosti, pocházet nemůže. Zdá se však, že Suárez zde využívá dvojznačnosti výrazu „odlišnost“: Jednou tímto výrazem myslí distinkci pouze numerickou, po druhé využívá Tomášův argument, který pracuje, zdá se, pouze s odlišností specifickou. Je však třeba podotknout, že Suárez v daném aristotelsko-tomistickém argumentu rozšiřuje rozsah výrazu „*distinctio*“ či „*distinguit*“ i na odlišnost numerickou. Toto rozšíření dokládá řadou citací z Tomáše, ve kterých „*Doctor Angelicus*“ hovoří o prioritě formy před látkou.⁴⁶⁸ Proto považuje klasické scholastické diktum „*Actus est qui distinguit*“ za obecně platné, a nikoli za tvrzení omezené pouze na odlišnost specifickou.

(B) Samotná látka tedy principem individuace být nemůže, protože je podle svého specifického pojmu o sobě obecná.⁴⁶⁹ Tato obecnost se však netýká látky jen tehdy, bereme-li ji podle jejího specifického pojmu. Týká se zároveň i diachronní roviny, podle níž se numericky tatáž látka může postupně (*successive*) stát subjektem různých forem. Z těchto důvodů tomističtí filosofové tvrdí, že principem individuace není látka o sobě, ale látka poznamenaná kvantitou.⁴⁷⁰

⁴⁶⁷ „... *principium autem distinctionis non est materia, sed potius forma, nam ut est in communi proloquio, Actus est, qui distinguit*“, DM 5,3,5, s. 163. Jde o argument *ad hominem* vůči tomistům, který využívá tezí z Tomášovy Sumy proti pohanům. Viz Akvinský, T., „*Quod materia non est prima causa distinctionis rerum*“, Liber II. Cap. XL, in *Summae contra Gentiles*, ex Typographia Forzaniei et Socii, Romae, 1888, s. 166-167.

⁴⁶⁸ „... *et, quamvis de distinctione essentiali praecipue loqui intendat, rationes tamen ejus etiam de distinctione numerica urgere videntur, praesertim quod in secunda ratione inquit, formam non sequi dispositionem materiae, sicut primam causam, sed magis e converso materiam sic disponi, ut sequatur talis forma ... ea, quae reducuntur in materiam sicut in primam causam, esse praeter intentionem agentis, et casu fieri*“, DM 5,3,5, s. 163. „*Forma autem nobilior est materia, cum sit perfectio, et actus ejus*“, Akvinský, T., *ibidem*, s. 167.

⁴⁶⁹ „... *materia ut sic ex vi suae speciei communicabilis est multis inferioribus, quae illi possunt subjici in ordine ad praedicationem, quamvis non possint subjecta inhaesionis ... materiam ut sic esse communem ... secundum suam etiam specificam rationem communicabilis [sc. materia, D. H.] est distinctis formis, et ideo secundum suam etiam specificam rationem non est individua*“, DM 5,3,6, s. 164.

⁴⁷⁰ „*Sed videndum est, quamvis sententia haec ratione convinci non possit, an valeat convenienter defendi ac sustineri, nam hoc satis nobis erit, ut saltem propter Aristotelis et D. Thomae auctoritatem illam defendamus. Et prima ratio difficultatis circa illam esse potest, quia materia de se communis est, non solum quatenus eadem secundum rationem specificam communis est multis individuis materiae, sed etiam quia eadem numero materia subesse potest multis formis, vel specie distinctis vel solo numero diversis, saltem successive; quomodo ergo potest materia esse principium individuationis? Nam principium individuationis debet esse maxime proprium, et nullo modo commune multis individuis, nec simul nec successive. Propter hanc difficultatem additum est in illa sententia, materiam non utcumque, sed signatam quantitate, esse principium individuationis. Quid autem illa voce significetur, tam est obscurum, ut in ea re explicanda defensores hujus sententiae inter se mirum in modum dissideant. Quorum expositiones varias referre oportet et examinare, ut quanta sit probabilitas hujus sententiae, clarius appareat*“, DM 5,3,8, s. 164. Kromě toho, že Suárez zde předpokládá reifikované pojetí první látky, které je tomistickému pojetí cizí, je zároveň překvapivé, že na tomto a jiných místech této sekce Suárez operuje i s diachronní rovinou individuality, tj. s rovinou identity v čase. Ta se totiž na pozadí toho, co jsme uvedli v §19. „Intenze a extenze individuální jednoty“, zdá být jako esenciální znak z pojmu individuality jakožto nesdílitel-

Nejasnost tohoto spojení⁴⁷¹ potvrzuje variabilita tomistických výkladů. Suárezovi jsou známy tři.

(i) Podle prvního způsobu spojení *materia signata quantitate* označuje látku aktuálně afikovanou kvantitou.⁴⁷² Toto aktuální poznamenání kvantitou je nutné, protože díky kvantitě (nejdříve kontinuální, poté diskrétní) zaniká ona obecnost a indiference látky a látka se „dělí“. Zatímco tedy látka zajišťuje nesdílitelnost, kvantita zajišťuje odlišnost.⁴⁷³ Tuto interpretaci Suárez zamítá třemi základními argumenty.

První způsob je argumentem *ad hominem*. Suárez v rámci této argumentace vychází z předpokladu, s nímž sám nesouhlasí. Tímto předpokladem je tvrzení, že se kvantita nachází až v kompozitu z látky a formy, a nikoli již v první látce. Látka sama o sobě jako čirá potence není s to být materiální příčinou akcidentů, a tedy ani kvantity. Až materiální substance, která vzniká spojením první látky a substanciální formy, může být materiální příčinou kvantity.⁴⁷⁴ Podle této teze pak platí, že před „přistoupením“ kvantity musí být z látky nejdříve vyvedena, v případě rozumové duše pak do ní zavedena, numericky tato substanciální forma. Pokud se však tato substanciální forma, jako od látky reálně odlišná, v látce přijímá, musí již být *eo ipso* přijata v látce, která se od ní entitativně liší. Tedy formálně a vnitřně se nestává odlišnou díky kvantitě. Dříve, než je afikovaná kvantitou, vzniká z látky a formy substanciální individuum, které je substanciálně jedním, a to jednotou singulární a transcendentální (entitativní). Vůči tomuto argumentu však lze namítnout, že v rodu příčiny materiální je kvantita v látce přece jen dříve než substanciální forma.⁴⁷⁵ Suárez tuto námitku nepřijímá. Daná priorita co do

nosti vyloučena. Nejen tímto využitím diachronní roviny čerpá Suárezova kritika látkového pojetí individuace výrazně z kritiky Scotovy. Viz Chabada, M., „Nedostatečné riešenia problému individuácie podľa Jána Dunsca Scota“, in *Filozofia* 5, 2004, s. 356-365, především s. 364.

⁴⁷¹ „*Quod autem illa voce significetur, tam est obscurum*“, DM 5,3,8, s. 164.

⁴⁷² DM 5,3,9, s. 164. Mezi představitelé této interpretace řadí Suárez Jana Capreola, Sylvestra z Ferrary, Pavla Soncina, ale i Tomáše Akvinského.

⁴⁷³ „*Prima expositio est, materiam signatam quantitate nihil aliud esse quam materiam cum quantitate seu quantitate affectam; ex his enim duobus censent hoc principium individuationis quasi integrari, ut materia det incommunicabilitatem, quantitas distinctionem, ut supra dicebamus ... Ratio vero esse potest, quia, ut materia sit principium individuationis, aliquid necessarium est, quod distinguat hanc materiam ab illa; sed hoc non est ipsa materia, quia distinctio debet fieri per actum; neque est forma, nam potius haec forma est distincta ab illa, quia in distincta materia fit et recipitur*“, DM 5,3,9, s. 164-165.

⁴⁷⁴ „*Prima est dicentium materiam per se non habere entitatem sufficientem ad causandum materialiter aliquod accidens, sed indigere prius conjunctione ad formam substantialem, ut ex utraque resultet compositum, quod possit accidentia recipere. Haec est opinio D. Thom. ...*“, DM 14,3,6, s. 472.

⁴⁷⁵ Jde o argument tomisty Sylvestra z Ferrary. Viz Beuchot, M., „Chrysostom Javellus (b. 1472, d. 1538) and Francis Sylvester Ferrara (b. 1474, d. 1526)“, in *Individuation in Scholasticism, The Later Middle Ages and the*

materiální příčiny neznamena, že by kvantita v látce inherovala *reálně*. Pouze reálně inherující kvantita by mohla danou věc učinit odlišnou od jiných. Kvantita jako taková však inheruje nikoli v látce, ale v celém kompozitu.⁴⁷⁶

I kdybychom však předpokládali tezi opačnou, totiž tu, že první látka díky své entitě *může* být postačující materiální příčinou akcidentálních forem (prvotně a bezprostředně kvantitativní a prostřednictvím této kvantitativní i jiných akcidentů),⁴⁷⁷ stále je možné ukázat, že tvrzení, podle něhož principem individuace materiálních substancí je látka aktuálně poznamenaná kvantitou, je tezí nepravdivou. Suárez je přesvědčen, že nejen látka o sobě, ale také látka s touto kvantitou se může nacházet pod různými formami (opět pracuje s pojetím individuality jako identity diachronní). Látka s kvantitou proto nebude moci být principem individuace, podobně jako samotná látka. I kdybychom předpokládali kvantitu jako determinovanou určitými rozměry (*cum his determinatis dimensionibus*), přesto není daná teze udržitelná. I takto určená látka se může nacházet pod různými formami, jako je tomu např. v případě numericky téže větve, dříve zralé a zelené, později suché. Pokud by se však uvažovalo o látce s takovými a takovými kvalitami a dispozicemi, kterými by byla určena spíše k této než jiné formě, pak by, zdá se, *bylo* možné říci, že je danému individuu vlastní. Tato koncepce však nepracuje s látkou poznamenanou kvantitou, ale s látkou rozlehlou, afikovanou *kvalitami* (*affecta qualitibus*). Pouze takto afikovaná látka by musela být principem individuace. Takto však autoři, kteří zastávají danou tezi, nehovoří. Kromě toho, tvrdí Suárez, pokud bychom zastávali mínění, podle něhož principem individuace je takto poznamenaná látka, byli bychom nuceni při-

Couter-Reformation 1150-1650, J. J. E. Gracia, ed., State University of New York Press, Albany, 1994, s. 457-473, především s. 461.

⁴⁷⁶ „*Sed haec sententia falsa est, et gravibus rationibus impugnari potest. Duobus autem modis procedere possumus, primo, supponendo aliam sententiam, quam praedicti auctores tenent, quantitatem non esse in materia prima, sed in toto composito, et destrui corrupta substantia, et novam comparari ad generationem substantiae. Ex quo fit, simpliciter loquendo, prius hanc numero formam substantialem introduci in hanc materiam, et consequi quantitatem. Unde conficitur argumentum, quia haec forma, cum primum intelligitur recipi in hac materia, intelligitur etiam recipi in materia distincta ab aliis; ergo formaliter et intrinsece non fit distincta per quantitatem. Item ex materia et forma praecise conceptis, et ut praevenientibus quantitatem, resultat hoc individuum substantiale; ergo illud ut sic unum est, non unitate rationis, sed unitate reali et singulari ac transcendentali ... Nec refert si dicas, in genere causae materialis quantitatem esse priorem in materia. Tum quia in ea sententia id non potest commode consequenter dici, ut infra tractandum est; tum etiam quia saltem non potest id intelligi secundum veram inhaesionem quantitatis in materia, quia juxta illud principium, quantitas nunquam inhaeret materiae in duratione reali, sed composito ... quantitatem autem non facit rem divisam aut distinctam ab aliis, nisi inhaerendo et informando*“, DM 5,3,10, s. 165.

⁴⁷⁷ „*Secunda sententia est, materiam primam ex vi suae entitatis esse sufficientem causam materialem formarum accidentalium sibi proportionatarum; primo quidem et immediate quantitatis, et, ea mediante, caeterarum*“, DM 14,3,10, s. 474. O několik paragrafů níže pak o tomto mínění říká: „*Fundamenta posterioris sententiae videntur sane valde urgentia...*“, DM 14,3,35, s. 483. Později pak s daným míněním souhlasí: „*Dico ergo primo, rationibus posteriori loco factis sufficienter convinci, materiam esse posse, et de facto aliquando esse proprium subjectum, cui soli quantitas inhaeret ...*“, DM 14,3,36, s. 483.

jmout akcidentální teorii individuace, což by bylo v rozporu s výše uvedenými předpoklady o vnitřním a substanciálním charakteru individuální diference a jejím fyzickém fundamentu. Dopustili bychom se tak tzv. „kategoriální chyby“ a individualitu substanciálního kompozita bychom určovali něčím odvozeným, tj. akcidentálním.⁴⁷⁸

Třetí argument vychází z předpokladu, který je nezávislý na obou zmiňovaných tezích. Vychází ze Suárezovy analýzy vztahu dvou momentů transcendentální jednoty. Těmito momenty jsou nerozdělení o sobě a rozdělení od jiného. Argument se týká kritiky teze, podle níž je látka principem momentu „nerozdělení o sobě“ a kvantita principem „distinkce od jiného“. I když „odlišnost či oddělení od jiného“, jakožto druhá negace, není esenciálním rysem pojmu individua, přesto z momentu „nerozdělení o sobě“ nutně vyplývá. Podobně jako propriová vlastnost „být schopen smíchu“ nutně vyplývá z esence člověka. Podle toho pak platí, že to, co fyzicky zakládá jednotu vzhledem k první negaci, zakládá jí i co do negace druhé. Tedy skrze co je věc odlišena od jiné věci, skrze to je i konstituována a naopak.⁴⁷⁹ Z toho vyplývá, že principem individuace může být buď samotná látka, nebo samotná kvantita. Ani jedno, ani druhé však možné není.

Suárez nepopírá, že kvantita svým formálním účinkem působí nějakou odlišnost. Tu však nazývá distinkcí vnější či situační (*distinctio situialis*). Ta je však vzhledem k pojmu individua odlišností *per accidens*. Jako vnější a vysoce proměnlivá již předpokládá tzv. distink-

⁴⁷⁸ „Secundo, procedere possumus in alia sententia, quod quantitas inest materiae primae et manet eadem in genito et corrupto, et tunc aliunde sumitur non minus efficax argumentum, quia non solum haec materia secundum se, sed etiam ut affecta hac quantitate, potest esse sub diversis formis, et consequenter in individuis numero distinctis; ergo non magis potest esse principium individuationis quam sola materia. Dicitur fortasse, materiam cum dimensionibus interminatis esse posse sub diversis formis, et ut sic non esse principium individuationis, materiam vero cum his determinatis dimensionibus esse propriam hujus individui, et ut sic esse principium individuationis. Sed inquiri quid addant hae determinatae dimensiones supra quantitatem. Dimensiones enim possunt dici interminatae, solum quia non dicunt certum terminum longitudinis, aut latitudinis, etc., et sic quantitas terminata solum addet certos terminos dimensionum; et hoc non satis est ad praesens, quia eadem materia hoc modo existens sub eadem certa et determinata quantitate, potest subesse distinctis formis, ut patet in eadem virga prius viridi, postea sicca, et similibus. Aliter potest dici quantitas interminata illa, quae non est affecta certis dispositionibus, ut tali raritate aut densitate, vel aliis qualitatibus, quibus materia ad hanc formam potius quam ad aliam determinatur. Et hoc sensu admitti potest, materiam quantitate seu dimensionibus sic determinatis affectam, id est, sic proxime dispositam, ita esse propriam hujus individui, ut non possit esse in alio. Verumtamen neque dicti auctores loqui possunt in hoc sensu, neque in illo esset vera eorum sententia ... differentiam individualem in re ipsa non esse distinctam ex natura rei a natura substantiali, atque adeo esse ipsammet substantiam individuum; ergo principium intrinsecum ejus non potest esse accidens, sed substantia“, DM 5,3,11, s. 165-166.

⁴⁷⁹ „Unde abstrahendo ab illis sentiis, possumus tertio argumentari, quia, licet res prius natura sit in se una quam sit distincta ab aliis, tamen hoc posterius intrinsece sequitur ex primo absque additione ulla positiva, quae fiat ipsi rei, quae est una, sed solum per negationem, qua, posito alio extremo, verum est dicere hoc non esse illud. Itaque illud idem positivum, quod fundat unitatem quoad primam negationem seu indivisionem in se, fundat consequenter posteriorem negationem distinctionis ab alio, quo sensu dici solet, et verissimum est, per illud rem distingui ab aliis, per quod in se constituitur, quia distinguitur per id, quo est“, DM 5,3,12, s. 166.

ci entitativní, vnitřní každému jsoucnu. Díky této vnitřní distinkci *tato* látka není jinou látkou a *tato* substance není jinou substancí.⁴⁸⁰

Je patrné, že Suárez v tomto případě pracuje s předpokladem odlišnosti kvantitativní a individuální jednoty. Zatímco transcendentální jednota neboli jednota individuální je jednotou vnitřní a entitativní, jednota kvantitativní, která se od jednoty transcendentální liší, je pouze jednotou vnější, tj. jednotou, která je k substancí jakoby vnějšně připojená. Spojením akcidentu kvantity a substance proto předpokládá nejen entity, ze kterých se daný elementární agregát skládá, ale také jejich entitativní jednoty. Ještě před tím, než akcident kvantity afikuje substancí, musí být tato substance jedna, totiž jedna jednotou vnitřní a entitativní. Spojením „nahé“ substance a akcidentu kvantity vzniká elementární agregát, kterému lze připsat jednotu kvantitativní neboli „situační“.⁴⁸¹

Suárez shrnuje kritiku prvního výkladu výrazu *materia signata quantitate* takto: Ti, kteří považují kvantitu jakožto aktuálně informující látku za princip individuace složených materiálních substancí, se odklánějí od pravého smyslu otázky po principu individuace a ptají se pouze po vnějším znaku (rozlišitelnosti) vzhledem k nám (*quoad nos*), a nikoli po principu vnitřním.⁴⁸²

(ii) Podle druhého výkladu spojení *materia signata quantitate* platí, že se kvantita nenachází v látce aktuálně, ale pouze potenciálně (látka je daným termínem označena přímo, kvantita nepřímou).⁴⁸³ V rámci této interpretace Suárez, po vzoru tomistických výkladů, rozlišuje dvě

⁴⁸⁰ „*Distinctio ergo, quam supponit quantitas in substantia, est distinctio entitativa et substantialis: haec autem est quae per se pertinet ad unitatem individualem, de qua tractamus ... si aliquam distinctionem confert quantitas, illa erit per accidens ad rationem individui, et superveniens illi; non ergo ea ratione pertinebit quantitas ad principium individuationis, de qua agimus. Quod ex re ipsa explicatur, nam quantitas, sicut dat substantiae unitatem quantitativam, ita solum potest dare vel distinctionem quantitativam, vel situalem, quarum prior consistit in hoc, quod una substantia sit sub diversis terminis quantitatis ab alia, et ita non sit continua illi continuatione propria quantitatis; posterior autem consistit in hoc, quod una substantia sit extra situm seu locum alterius*“, DM 5,3,15, s. 167.

⁴⁸¹ Vnějšnost kvantitativní jednoty dosvědčuje možnost Božích „zámků“: Bůh může uchovat substancí bez kvantity i s kvantitou, ale bez místa, jak je patrné z transsubstanciací. Podobně je možná bilokace téže rozlehlé věci, popř. kolokace (spolu-umístění) dvou těles na jednom místě, jak je patrné z Písma, v němž se říká, že „*Osmého dne potom byli učedníci opět uvnitř a Tomáš s nimi. Ač byly dveře zavřeny, Ježíš přišel, postavil se doprostřed a řekl: „Pokoj vám*“, J (20,26). Více viz DM 5,3,16, s. 167.

⁴⁸² „... *haec opinio, materiam signatam quantitate sensibili dici principium individuationis quoad nos, quia per illud nos cognoscimus distinctionem individuorum materialium inter se*“, DM 5,3,33, s. 174.

⁴⁸³ Mezi představitele této interpretace řadí Suárez např. kardinála Kajetána a Chrysostoma Javella. Z post-suareziánských představitelů tomistické filosofie tento názor zastával např. Jan od sv. Tomáše nebo Josef Gredt. Viz Ioannis a Sancto Thoma O.P., „*Quid sit materia signata quantitate, quae est principium individuationis*“, in *Naturalis Philosophiae* III. q. IX. art. IV. 781-789. Gredt, I., „*De generatione individui seu de principio indivi-*

základní verze tohoto mínění. Podle první verze (tu zastával mladý Kajetán ve svém komentáři k Tomášově *De ente et essentia*)⁴⁸⁴ první látka nezahrnuje kvantitu vnitřně, ale pouze jako *termín* svého transcendentálního vztahu. Ještě před tím, než látka přijme substanciální formu, tedy před vznikem substance, je látka prostřednictvím jakési přípravné dispozice (*dispositio praeparans*) určitým činitelem „před-připravena“. Právě tento činitel ruší indiferenci látky a determinuje ji k přijetí spíše této než jiné kvantitě. Právě tímto způsobem poznamenaná látka, tj. látka s určitým způsobem partikularizovanou receptivní potencií, je hledaným principem individuace. Tuto verzi můžeme nazvat teorií „přijímající látky“ (*materia capax*).⁴⁸⁵ Podle druhé verze (tu zastával pozdní Kajetán ve svém komentáři k *Teologické sumě*) není principem individuace látka, která je v potenci k této kvantitě, protože taková látka, tvrdí Kajetán, by byla téhož rodu jako kvantita, a tudíž bychom dostali jako součást principu individuace opět něco akcidentálního. Proto je potřeba místo o tzv. potenciální kvantitě hovořit o látce, která tuto kvantitu předem má (*virtute seu quasi praehabens*), neboli o látce, která je kořenem (*materia radix*) této kvantitě. Látka takto předem mající danou kvantitu pak může působit numerickou distinkcí před aktuální „kvantifikací“. Jde o verzi nazývanou *materia radix*.⁴⁸⁶ Pro náš výklad je podstatné, že Suárez tyto dvě verze nepovažuje za věcně odlišná mínění. Obě tvrdí totéž, totiž to, že látka může mít kvantitu před vznikem substanciálního kompozita pouze v rodu materiální příčiny. Látka proto může být pro kvantitu pouze zcela pasivním a receptivním základem.⁴⁸⁷

duationis“, in *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Volumen I, Editio decima tertia, Sumptibus Herder, Romae, Friburgi, 1961, s. 319-326.

⁴⁸⁴ Joseph Bobik říká, že podle této Kajetánovy interpretace *materia signata* není *materia cum certis dimensionibus*, ale *materia sub certis dimensionibus*. Viz Bobik, J., „The *Materia Signata* of Cajetan“, in *The New Scholasticism* 2, 1956, s. 127-153, především s. 133.

⁴⁸⁵ „*Secunda expositio est, materiam signatam quantitate non includere quantitatem ipsam intrinsece, sed ut terminum habitudinis materiae ad ipsam. Est enim materia natura sua capax quantitatis, sed ut sic non potest esse completum principium individuationis, quia est indifferens ad quamcunque quantitatem, sicut ad quamvis formam; per actionem autem agentis praeviam ad generationem determinatur, ut sit capax hujus quantitatis, et non alterius, et illa ut sic dicitur esse individuationis principium*“, DM 5,3,18, s. 168.

⁴⁸⁶ „*According to this second opinion, it is matter considered as, prior by its very nature to quantity, its (i.e., quantity's) foundation, root, and cause*“, Bobik, J., *op. cit.*, 1956, s. 137-138. „*Ait enim non materiam ut est in potentia ad hanc quantitatem, sed ut virtute praehabens hanc quantitatem, seu ut est radix et fundamentum hujus quantitatis, esse principium individuationis*“, DM 5,3,18, s. 168.

⁴⁸⁷ „*Verumtamen non satis intelligo quid his verbis distinctum a priori significetur, quia materia (praesertim in sententia Cajetan. et aliorum Thomistarum) non praehabet quantitatem in genere causae effectivae, sed ab extrinseco agente fit, vel resultat a forma; solum ergo potest illam praehabere in genere causae materialis; hoc autem nihil aliud est quam habere illam in potentia receptiva, seu (quod idem est) habere potentiam ad illam ... Omnia ergo illa verba, materia ut fundamentum, ut radix, ut causa, eodem revolvuntur, quia materia non est fundamentum quantitatis, nisi materialis et passivum*“, DM 5,3,18, s. 168.

I tuto druhou interpretaci výrazu *materia signata quantitate* považuje Suárez za ne-
správnou. Vychází z předpokladu, který byl pro Kajetána důvodem pro odmítnutí verze „*ma-
teria capax*“ a pro přijetí verze „*materia radix*“. Tím je tvrzení, že potence a akt se nacházejí
v tomtéž rodu. Látka nemůže být v potenci k akcidentu kvantitativní, tvrdí Kajetán, protože pak by
přestala být potencií substanciální a stala by se potencií akcidentální. Substanciální individuum
by se skládalo z entit různých kategorií. Takto by přestalo být jsoincem *per se* a stalo by se
jsoincem *per accidens*. Podle Suáreze se však potence látky, která je něčím substanciálním,
dříve než ke kvantitě vztahuje k substanciální formě. Látka může být k té či oné kvantitě de-
terminována pouze prostřednictvím (*mediante*) substanciální formy. Látka má proto tuto
kvantitu pouze prostřednictvím formy. Protože přijímá substanciální formu, přijímá také
kvantitu. Látka proto nemůže mít kvantitu, aniž by předem měla formu, kterou kvantita teprve
následuje.⁴⁸⁸

Z tohoto primárního zaměření látky k substanciální formě vyplývá i druhý argument,
který Suárez uvádí. Látka o sobě je zcela indiferentní vůči této či jiné kvantitě. Tedy před
přijetím substanciální formy, v okamžiku vzniku, se nachází bez jakéhokoli akcidentu, re-
spektive bez čehokoli, co by se jí přidávalo. Vzhledem k tomu, že jakoukoli determinaci je
možné chápat pouze jako určení prostřednictvím něčeho, co se látce přidává, zůstává látka o
sobě zcela indiferentní.⁴⁸⁹ Na námitku, že tímto řešením se Suárez vyhýbá otázce disponování
látky k té či oné substanciální formě, respektive otázce po „rušení“ indifferenci látky ve vzta-
hu k té či oné substanciální formě, odpovídá Suárez prostřednictvím pojmu *negativní* dispozi-
ce (sám odmítá názor, že by se v látce před „přistoupením“ substanciální formy vyskytoval
nějaký substanciální modus, který by onu indifferenci látky odstranil).⁴⁹⁰ Jde o dispozici, která

⁴⁸⁸ „...*potentiam pertinere ad genus sui actus primarii, ad quem per se primo ordinatur, et a quo suo modo sumit
speciem; materia autem non est ita potentia ad quantitatem, ut per se primo ad illam ordinetur, sed ad formam
substantialem, et ideo necesse non est ut ad praedicamentum quantitatis pertineat*“, DM 5,3,20, s. 169. „*Tamen
ex eadem responsione sumitur argumentum efficax contra hanc ipsam opinionem; nam si potentia materiae
prius respicit substantialem formam, quam quantitatem, ergo prius etiam determinatur ejus potentia ad hanc
formam substantialem, quam ad hanc quantitatem ... si ergo potentia ipsa substantialis est, et non respicit actum
accidentalem, nisi medio substantiali ... in re ipsa materia non recipit hanc quantitatem, nisi mediante hac for-
ma, et quia recipit hanc formam, ideo recipit hanc quantitatem ... materia non praehabet quantitatem, nisi in
quantum praehabet formam ad quam sequitur quantitas*“, DM 5,3,21, s. 169.

⁴⁸⁹ „*Unde argumentor secundo principaliter contra totam hanc dispositionem, quia materia de se est indifferens
ad hanc quantitatem, et has dispositiones, et ad alia; sed in instanti generationis (juxta hanc sententiam) prius
natura, quam recipit formam substantialem, relinquatur nuda omni accidente, et sine ulla entitae illi superaddi-
ta; ergo manet aequae indifferens, ac de se existit; ergo potentia ejus non est determinata ad hanc quantitatem,
quia intelligi non potest quod potentia de se indifferens determinetur sine additione ulla, vel mutatione in ipsa
facta; ergo per talem potentiam sic indeterminata non sigillatur*“, DM 5,3,22, s. 170.

⁴⁹⁰ K odmítnutí substanciálního determinujícího modu viz DM 5,3,22-26, s. 170-171.

vzniká určitou alterací předcházející vznik substanciálního kompozita, jejíž podstata spočívá v odstranění všech překážek a protivných dispozic či forem, které by mohly bránit kauzálnímu působení agenta. Tato alterace činí látku v momentu substanciálního vzniku „bezrozpornou“ pro přijetí činnosti daného agenta.⁴⁹¹ Jako taková však látka zůstává zcela indiferentní. Právě tato indiference látky je základním argumentem proti druhé interpretaci tomistické principu individuace *materia signata quantitate*.

(iii) Tato vnitřní indiference látky však neznamená, že by zvnějšku (*extrinsece*) a podle přirozené následnosti (*naturali quadam consecutione*) látka nemohla být přirozeně určována k přijetí této spíše než jiné formy. Tento vnější charakter ale znamená, že jde spíše o determinaci činitele než látky. Proto můžeme nanejvýš říci, že *materia signata* je za určitých okolností a s jistými dispozicemi pouze příležitostí (*occasio*), proč se podle přirozeného řádu (*ex naturali ordine*) vytváří od přirozeného činitele *tato, a ne jiná* forma,⁴⁹² nikoli to, že by byla vnitřním principem individuace. Vytváří-li např. určitý oheň na určitém místě a v určitém čase určitou formu, není tomu pouze a jenom díky samotnému agentu ani díky samotné vzdálené látce, protože ta je o sobě indiferentní, ale také díky dispozicím, pokud zůstávají v látce, nebo díky přirozenému řádu konání zde a nyní společně s danými okolnostmi.⁴⁹³

Jinou verzí ne-ontologické interpretace spojení *materia signata quantitate* je tvrzení, že látka je principem zmnožení individuálních materiálních substancí.⁴⁹⁴ Původem každého vzniku a zániku je látka a právě jejím prostřednictvím dochází ke zmnožení individuí (aby se

⁴⁹¹ „*Tertia responsio ad principalem rationem, et probabilior, est in materia nullam per se requiri dispositionem praevidiam, sed solum per accidens ad expellendam formam, et dispositiones contrarias. Unde tota alteratio, quae antecedit instans generationis, solum ad hoc ordinatur, ut in instante generationis materia maneat sine ulla repugnantia ad recipendam actionem agentis perfectam*“, DM 14,3,32, s. 482.

⁴⁹² „... *aliud est hanc rem esse tale individuum, aliud vero produci nunc hoc individuum potius quam aliud, et ideo haec possunt provenire ex diversis radicibus; tum etiam quia juxta hanc explicationem materia signata non tam est principium individuationis, quam occasio inducendi hanc formam in subjecto potius quam aliam ... solum ergo potest materia signata dicto modo esse occasio cur a naturali agente producat haec forma ex naturali ordine, quo virtus agentis naturalis determinata est ad talem effectum efficiendum potius quam alium in tali subjecto talibus circumstantiis applicato et affecto*“, DM 5,3,32, s. 173-174.

⁴⁹³ „*Nam ignis, verbi gratia, de se potens est ad producendas plures formas sibi similes in specie, et numero distinctas, et tamen hic et nunc in hac materia introducit hanc numero formam potius quam alias, quae determinatio non potest provenire ab ipso igne, cum sit naturale agens, et de se aequè potens ad quamlibet formam introducendam; nec potest ab ipsa forma reducenda provenire, quia ipsa notandum est, neque habet unde determinet virtutem agentis; neque provenit ex materia remota, quia illa etiam de se aequè indifferens; ergo provenit vel ex dispositionibus, si illae manent in materia, vel ex naturali ordine agendi hic et nunc cum his circumstantiis ... Hoc igitur modo materia signata, et his circumstantiis affecta, est principium seu occasio talis individuationis, quia nec materia sufficit sine materia; nam si haec sit diversa, effectus etiam diversus erit*“, DM 5,3,31, s. 173.

⁴⁹⁴ „*Secundo ait haec opinio, materiam esse principum et radicem multiplicationis individuorum in substantiis materialibus*“, DM 5,3,29, s. 172.

biologicky udržel druh, je třeba látkového zmnožování). Jde však o látku, která je afikována kvantitou, protože látka bez kvantity není schopna podstoupit fyzickou alteraci co do různých dispozic, ze kterých pochází různost a zmnožení individuí. Nejde však o látku s určitou formou nebo kvantitou, ale o kvantitu, která je determinovatelná mnohými formami.⁴⁹⁵

Poslední, „epistemologickou“, verzi, kterou Suárez přijímá, a kterou jsme již zmínili výše, je interpretace, podle které látka poznamenaná fyzickou kvantitou je principem individuace *vzhledem k nám* (*quoad nos*), protože právě díky ní rozpoznáváme odlišnost materiálních substancí mezi sebou. Díky této látce poznamenané kvantitou poznáváme i numerickou odlišnost samotných kvalit. Jsou-li si totiž dva obrazy zcela podobné, jejich numerickou odlišnost rozlišíme především tím, že si uvědomíme, že se nacházejí ve dvou odlišných subjektech, např. na dvou odlišných promítacích plátnech.⁴⁹⁶ Právě různost místa (místo a poloha jako sekundární formální účinek kvantity, který je dle Suáreze modálně od kvantity odlišný)⁴⁹⁷ je tím, díky čemu prvotně považujeme jeden předmět za odlišný od jiného. I když, jak je třeba poznamenat, o sobě (*secundum se*) platí opak, totiž to, že dané předměty se nacházejí na odlišných místech, protože jsou v sobě (*in se*) odlišné.⁴⁹⁸

Máme-li shrnout Suárezovu kritiku principu individuace tomistické doktríny, musíme říci, že tato kritika je ukázkou ontologického přístupu k otázce individuální jednoty. V rámci tohoto přístupu Suárez odmítá jakoukoli redukci ontologické roviny principu individuace na rovinu

⁴⁹⁵ „*Probatum, quia [sc. materia, D. H.] est origo generationum et corruptionum, per quas fit individuorum multiplicatio. Item, quia compositum ex tali materia ratione illius est corruptibile, et inde habet ut non possit perpetuo conservari; et ideo, ut species conservetur, requiritur individuorum multiplicatio; hujus ergo multiplicationis radix est materia. Et addi etiam potest, hanc radicem esse materiam affectam quantitate, quia materia absque quantitate non esset capax alterationis physicae, et mutationis per varias et contrarias dispositiones, ex qua nascitur haec individuorum varietas et multiplicatio. Hoc autem munus non convenit materiae ut signatae et determinatae ad certam formam vel quantitatem, sed absolute secundum se, quia hactenus non agimus de radice hujus individui in particulari, sed absolute de radice multiplicationis individuorum in eadem specie; materia autem non est radix hujus multiplicationis absolute quatenus determinata ad unam formam vel quantitatem, sed potius quatenus est determinabilis ad plures*“, DM 5,3,29, s. 172.

⁴⁹⁶ „...*materiam signatam quantitate sensibili dici principium individuationis quoad nos, quia per illud nos cognoscimus distinctionem individuorum materialium inter se ... etiam ipsarum qualitatum numeralis distinctio maxime nobis nota est ex quantitate; nam, si duae imagines sint inter valde simile, non aliter distinguimus illas, quam in diversis subjectis quantis eas numerando*“, DM 5,3,33, s. 174.

⁴⁹⁷ „... *situm seu positionem esse aliquem intrinsecum modum corporis situati ...*“, DM 52,1,7, s. 1008; „... *in quolibet corpore proprium quemdam modum intrinsecum, ex natura rei distinctum a substantia, quantitate, et aliis accidentibus corporis, a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse praesens localiter alicubi, seu ibi, ubi esse dicitur*“, DM 51,1,14, s. 976.

⁴⁹⁸ „*Et in eodem sensu videtur intelligendum, quantitates ipsas distingui numero ex sitibus; est enim verum quoad nos; ideo enim illas sensibilibus distinguimus et numeramus, quia eas in diversis sitibus conspicimus; non tamen est verum secundum se; nam potius occupant quantitates diversos situs, quia in se distinctae sunt*“, DM 5,3,33, s. 174.

epistemologickou, v níž rozhodující je identifikace, reidentifikace a rozlišování jednotlivých individuí. V pozadí Suárezovy kritiky stojí jeho rozlišení na vnitřní (entitativní) a vnější (kvantitativní) jednotu. S tím souvisí odmítnutí čehokoli akcidentálního a vnějšího (a tedy i akcidentu kvantity) jakožto součásti individuačního principu materiálních substancí.⁴⁹⁹

§22. Kritika dalších koncepcí principu individuace

Kritiku principu individuace jako látky poznamenané kvantitou následuje Suárezova kritika dalších mínění. Jde o tato mínění: Principem individuace je substanciální forma, existence, subsistence a dvojí negace.⁵⁰⁰ Při prezentaci Suárezových argumentací vůči jednotlivým míněním budeme postupovat v tomto pořadí: (i) Představíme Suárezovu diferencovanou kritiku a evaluaci mínění, podle něhož principem individuace je substanciální forma. Naznačíme, v jakém slova smyslu Suárez toto mínění přijímá. (ii) Předložíme Suárezovu kritiku názoru, který bývá některými existenciálně orientovanými interprety považován za *skutečný* názor Tomáše Akvinského, podle něhož je principem individuace existence či akt bytí. Ukážeme Suárezův dvojí postup vůči tomuto mínění: Jednou založený na předpokladu reálné identity mezi esencí a existencí tvorů, po druhé na předpokladu reálné distinkce mezi esencí a existencí. (iii) V krátkosti uvedeme Suárezovu kritiku názoru, podle něhož principem individuace materiálních substancí je subsistence. Ukážeme, že Suárezova kritika tohoto mínění vychází do značné míry z jeho kritiky „existenčního pojetí“ individuace. (iv) V závěru zmíníme Suárezovu kritiku názoru Jindřicha z Gentu, podle něhož principem individuace je dvojí negace.

(i) Pro tezi, že principem individuace materiálních substancí je substanciální forma, existují podle Suáreze dva hlavní argumenty. Principem individuace musí být to, co vnitřně konstituuje tuto substanci a co je jí nanejvýš vlastní, což musí být něco substanciálního. Látka tímto principem být nemůže, protože, jak jsme viděli výše, není pro dané individuum tím nejvlastnějším. Principem individuace tudíž musí být druhý substanciální princip, totiž substanciální

⁴⁹⁹ Není náhodou, že v učebnicích a manuálech třetí scholastiky, které na Suáreze navazují, se otázka principu individuace probírá nikoli jako v učebnicích tomistických v rámci kurzu o přírodní filosofii, ale téměř výlučně v rámci kurzu o ontologii. Viz např. Donat, J., „De principio individuationis“, in *Ontologia*, Editio nona recognita, Sumptibus Feliciani Rauch Oeniponte, Innsbruck, 1940, s. 90-98.

⁵⁰⁰ Kritikou těchto mínění se Suárez zabývá v sekci *An forma substantialis sit principium individuationis substantiarum materialium* (DM 5,4, s. 175-177) a v sekci *Utrum principium individuationis sit existentia rei singularis* (DM 5,5, s. 177-180).

forma.⁵⁰¹ Druhý argument vychází z předpokladu, podle něhož to, co je principem jednoty, je též principem entity. Každá věc, cituje Suárez Tomáše, má bytí i individuaci z téhož principu.⁵⁰² Avšak každá věc má bytí od formy (bytí je forma formy), tedy platí, že od formy má i svou individuaci.⁵⁰³

Suárez souhlasí s tvrzením, že substanciální forma je součástí individuačního principu. Tvrdí, že je dokonce principem hlavním. Odmítá však tvrzení, že je principem jediným, respektive adekvátním. K tomuto tvrzení se dopracovává kritikou dvou tezí, které jsou implicitními předpoklady kritizovaného mínění. Substanciální forma dává bytí nejen kompozitu, ale i látce.⁵⁰⁴ Tvrzení, podle něhož forma je jediným principem individuace, tak Suárez odmítá společně s názorem, podle něhož forma dává jak bytí, tak individuaci nejen kompozitu, ale i látce samé. Látka neexistuje až prostřednictvím formy, protože látka jako (stvořená) receptivní potence zůstává jako numericky identická či společná jak v tom, co zaniklo, tak v tom, co vzniklo. Pokud by takto jako numericky identická nezůstávala, nebylo by možné uvažovat společný subjekt přirozené změny, totiž vzniku a zániku. Takto by se substanciální změna stala změnou metafyzickou, tj. stvořením nebo anihilací, která tento numericky identický subjekt nepředpokládá.⁵⁰⁵

Tezi, podle níž forma je hlavním principem individuace (*praecipuam causam*) spíše než látka, dokládá Suárez výše zmíněným tvrzením, podle něhož akt je tím, co rozlišuje. To, čím se něco odlišuje, tím se také konstituuje. Zdá se však, že běžně říkáme, že individuum je tímtéž, má-li stejnou duši. Pokud bychom např. duši Petra sjednotili s tělem, které by se lišilo

⁵⁰¹ „... nam principium individuationis esse debet id, quod intrinsece constituit hanc substantiam, et est maxime proprium illius; ergo ratione primae proprietatis esse debet aliquid substantiale; nam accidentia, ut saepe dictum est, nec constituunt substantiam, neque hanc substantiam; nam haec substantia, etiam ut est haec, est ens per se et substantiale. Ratione autem alterius proprietatis, hoc principium non potest esse materia, sed forma, quia haec materia non est maxime propria hujus individui, cum sub aliis formis esse possit; ergo forma est principium individuationis“, DM 5,4,1, s. 175.

⁵⁰² Viz Aertsen, J., *op. cit.*, 1996, s. 236-237.

⁵⁰³ „Unde argumentor secundo, quia idem est principium unitatis quod entitatis, propter quod dixit D. Thomas, quaest. unica, de Anima, art. 1, ad 2, unumquodque secundum idem habere esse et individuationem. Sed unaquaeque res proprie habet esse a forma; ergo et unitatem individualem. Major constat, quia unitas est passio consequens entitatem, et non addit illi nisi negationem; ergo non potest habere aliud principium positivum et reale, nisi quod est principium ipsius entitatis“, DM 5,4,2, s. 175.

⁵⁰⁴ Podle Suáreze substanciální forma není vnitřní příčinou dávající bytí látce, ale je spíše jednoduchou a neúplnou substancí, která, jako akt látky, s látkou skládá esenci materiální substance. Viz Francis Suarez S.J., *On the Formal Cause. Metaphysical Disputation XV*, J. Kronen, J. Reedy, transl., Marquette University Press, Milwaukee, 2000, s. 11.

⁵⁰⁵ „... formam non tantum habere vim individuaudi compositum, sed etiam materiam ipsam, quia forma non tantum dat esse composito, sed etiam materiae ... Sed haec sententia Durandi falsa est ... Una enim et eadem numero materia, quae fuit in corrupto, manet in genito, alioqui non esset idem numero subjectum, ex quo fit generatio“, DM 5,4,3, s. 175.

od těla, jež Petr před novým sjednocením „obýval“, pak bychom museli říci, že dané individuum, i když není stejným kompozitem, je tímtež individuem, tedy Petrem. Tato totožnost by byla dána podle Suáreze totožností duší. To je podle Suáreze známkou, že substanciální forma je hlavním principem individuace.⁵⁰⁶

Proti tvrzení o prioritě formy je možné formulovat následující námitku: Forma sama o sobě je něčím specifickým. Jako taková dává specifické, nikoli individuální bytí. Individuální se stává díky látce. Tedy *spíše látka* než forma je principem individuace. Proč se forma stává individuální až díky látce? Hlavním důvodem je tvrzení, že forma, která vytváří materiální kompozitum, má celé své bytí „nasměrováno“ k látce.⁵⁰⁷ Suárezova odpověď na tuto námitku spočívá v předpokladu určité *ekvivalence* látky a formy. Vše, co lze takto dokázat o formě, lze dokázat i o látce. Suárez souhlasí s tím, že forma není principem individuace co do svého specifického rázu, ale pouze natolik, nakolik je individuální. Totéž platí i o látce. I látka se, určitou metafyzickou kompozicí, skládá ze specifického a společného rázu a individuální diference. Proto ani látka podle svého specifického pojmu nemůže být principem individuace. Odkud se látka stává „touto látkou“? Suárez považuje za pravděpodobné tvrzení, podle něhož je látka právě „touto látkou“, protože Bůh ji jako takovou chtěl stvořit. Toto tvrzení však považuje pro náš problém za irelevantní, protože pracuje s předpokladem *vnějšího* principu individuace.

⁵⁰⁶ „Respondetur ergo aliter, verum quidem esse adaequatam causam intrinsecam individualis unitatis substantiae materialis esse formam et materiam, ut argumentum concludit; tamen, si haec duo inter se comparentur, praecipuum causam hujus unitatis esse formam, et hoc sensu illi specialiter attribui quod sit individuationis principium ... nihilominus absolute dicitur ratio specifica sumi a forma, quia illa dat ultimum complementum, solumque praesupponit materiam ut quid potenziale et indifferens; eadem ergo ratione illa dicitur principium individuationis, quia illa dat ultimum substantiale complementum individuo, quamvis praesupponat materiam ut potentialem de se et indifferentem ... Et quoniam, ut supra dicebamus, per idem distinguitur res per quod constituitur, eadem forma, quae constituit hoc aliquid, distinguit illud ab aliis, quoniam actus est, qui distinguit ... ergo forma est quae complet rationem individui. Et hoc confirmat communis concipiendi et loquendi modus; nam, si animae Petri, verbi gratia, uniatur corpus constans ex materia distincta a corpore quod prius habuit, quamvis compositum illud non sit omni ex parte idem quod antea fuit, tamen, simpliciter loquendo, illud individuum dicitur idem ratione ejusdem animae; at vero, e contrario, si corpori ex eadem materia constanti uniatur anima numero distincta, simpliciter non censetur idem individuum, sed distinctum; ergo signum est individuationem sumi praecipue a forma“, DM 5,4,4, s. 176. Tezi o ontologické prioritě duše rozpracovává Suárez v šesté sekci, kde se zabývá prezentací vlastního stanoviska. Viz následující paragraf.

⁵⁰⁷ „Sed adhuc objicitur contra hanc sententiam et rationem factam, quia, licet forma ut sic det esse specificum, tamen non dat esse individuale et numericum, nisi ut est haec; ergo non forma ut sic, sed id unde ipsa forma habet ut sit haec, est individuationis principium; sed est haec ratione materiae; ergo materia potius est prima radix individuationis. Probatur minor ... quia forma habet totum suum esse in ordine ad materiam; ergo et individuationem suam; ergo materia est principium individuationis formae, et consequenter totius compositi“, DM 5,4,5, s. 176.

Stejně rozhodně odmítá tvrzení, že se látka stává individuální něčím vnějším, např. kvantitou.⁵⁰⁸

Odpověď na otázku, zda substanciální forma je principem individuace, tedy podle Suáreze zní „Ano, ale ...“.⁵⁰⁹ Spíše než kritikou je tato sekce na straně jedné obhajobou daného mínění, na straně druhé pak pokračováním kritiky „látkového“ a akcidentálního principu individuace.

(ii) K tvrzení, že principem individuace je existence,⁵¹⁰ Suárez přistupuje dvojím způsobem. Jednou na základě předpokladu reálné identity esence a existence (tedy předpokladu, který přijímá), po druhé na základě jejich reálné odlišnosti. Předpokládáme-li tezi o reálné identitě, pak můžeme říci, že teze o „existenčním“ principu individuace je totožná s tezí, že každá věc je individuována sama sebou, svou entitou. Právě toto mínění, jak uvidíme v následujícím paragrafu, je Suárezovým vlastním stanoviskem. Pokud však předpokládáme reálnou odlišnost, pak je dané mínění nepravděpodobné. Esence by takto musela být individuována od reálně odlišné věci nebo od reálně odlišného modu, tj. od existence. Proti „existenčnímu“ stanovisku předpokládajícímu reálnou odlišnost Suárez uvádí tři argumenty. Především první a třetí argument nese „pečet“ argumentace Jana Dunse Scota.⁵¹¹

⁵⁰⁸ „*Hae objectiones ... possunt enim fere omnes retorqueri, et fieri de ipsa materia. Concedo itaque formam non esse principium individuationis compositi secundum specificam rationem suam, ut est per se notum, sed in quantum est haec; sed hoc ipsum dicendum est de materia, quia etiam materia habet specificam et communem rationem, secundum quam non est sufficiens ad constituendum individuum; ergo, si constituit, id facit in quantum est haec. Quaeram ergo rursus unde habet quod sit haec? Respondent aliqui, quia Deus voluit hanc potius creare quam aliam; sed hoc extra rem est, non enim hic inquirimus extrinsecum principium individuationis, sed intrinsecum; alioqui etiam dicere quis posset, hanc animam esse hanc, quia Deus voluit potius illam infundere quam aliam; vel hanc formam esse hanc, quia Deus determinavit ad illam suum concursum, ut est valde probabile, sicut dicemus sectione sequenti. Alii respondent hanc materiam esse hanc ratione hujus quantitatis. Sed hoc et est falsum, et non evacuat difficultatem. Primum patet ex supra dictis, quia, cum haec materia simpliciter supponatur huic quantitati, non potest per illam individuari. Item, quia rationes supra factae universaliter probant nihil substantiale posse individuari per accidens superadditum; nam etiam haec materia est aliquid per se unum constitutum sub specifica ratione materiae, per se illam contrahens*“, DM 5,4,6, s. 176-177.

⁵⁰⁹ „*Est ergo haec sententia, prout a nobis exposita est, satis probabilis, proximeque ad veritatem accedit. Simpliciter vero dicendum est formam solam non esse plenum et adaequatum individuationis principium rerum materialium, si de tota earum entitate loquamur, quamvis sit praecipuum, ideoque juxta formalem modum loquendi interdum censeatur sufficiens ad denominationem ejusdem individui. Quae omnia declaranda et probanda sunt late, sect. 6.*“, DM 5,4,7, s. 177.

⁵¹⁰ Podle některých interpretů filosofie Tomáše Akvinského, jakým je např. J. Owens, akt bytí je skutečným principem individuace, nikoli poznamenaná látka: „*In the real order existence was for Aquinas the foremost and all pervading cause of individuality*“, Owens, J., „*Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274)*“, in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, s. 173-194, především s. 188.

⁵¹¹ „*Opinio igitur de existentia ab omnibus rejicitur, ut omnino falsa et improbabilis; dupliciter autem in ea procedi potest, primo, supponendo existentiam esse ex natura rei distinctam ab essentia individui; secundo, juxta opinionem asserentem, existentiam nihil aliud esse quam actualem entitatem uniuscujusque rei. Hoc posteriori modo haec sententia in re coincidit cum opinione asserente unamquamque rem individuari se ipsa, nulloque alio*

Podle prvního argumentu platí, že esence se stává individuální esencí určitou determinací specifické přirozenosti *uvnitř* esenciálního řádu. Specifická esence není vymezena prostřednictvím něčeho od sebe reálně odlišného. Proto není možné, aby byla na individuální esenci kontrahována prostřednictvím aktuální existence. Petr i Pavel jako možná jsoucna vnitřně zahrnují individualitu, jíž se vzájemně liší. Tvrzení „Petr je tímto člověkem“ nebo „Pavel je oním člověkem“ je podobně esenciální predikací jako tvrzení, že „Petr je člověk“ nebo „Pavel je člověk“. Podobně jako Petrovi a Pavlovi náleží esenciální predikáty druhové, náleží jim i jejich individuální diference.⁵¹² Je proto třeba říci, že daná kontrakce nebo determinace neprobíhá až díky aktuální existenci, která by nahodile přistupovala k esenci, protože ta je již plně konstituována a individuována.⁵¹³

Ve svém druhém argumentu Suárez operuje s tvrzením, podle něhož každý singulární akt předpokládá singulární potenci. Platnost tohoto axiomu je omezena pro případ reálně odlišných principů či částí (netýká se pomyslně odlišných „extrémů“).⁵¹⁴ Platí-li tento axiom, pak tvrzení, podle něhož esence má svou jednotu vnitřně od svého aktu, nemůže být pravdivé. Tedy esence má podobným způsobem svou entitu, která je odlišná od existence, jako má svou

principio individuationis indigere, praeter entitatem suam ... Si autem procedatur in priori sententia, formaliter quidem verum erit, quod unaquaeque res in ratione existentis habet aliquam rationem individualem ab ipsa existentia, sicut hoc album, quantum ad formalem rationem albi constituitur per albedinem, quamvis simpliciter hoc album, quia pro subjecto accipitur, non constituitur per albedinem. Unde etiam in proposito, materialiter (ut sic dicam) loquendo de re existente, seu de hac numero essentia, improbabile est dicere individuari per existentiam qua existit, si haec est res ab ipsa distincta, vel modus ex natura rei diversus“, DM 5,5,2, s. 177. K argumentům Dunse Scota viz Chabada, M., „Nedostatečné riešenia problému individuácie podľa Jána Dunsca Scota“, in *Filozofia* 5, 2004, s. 356-365, především s. 357-360.

⁵¹² Je třeba podotknout, že tato a jiné Suárezovy zmínky o možných jsoucnech podle našeho soudu nutně neimplikují to, že možná jsoucna vytvářejí společně se jsoucnými aktuálními bezprostřední a adekvátní předmět metafyziky. Stále je možné podržet to, co jsme tvrdili výše v §10, že možná jsoucna fungují v Suárezově metafyzice především jako určité metodologické vodítko, které slouží zejména k nezbytné abstrakci od aktuální existence.

⁵¹³ „*Primo quidem, quia essentia intra latitudinem essentiae manens, fit individua, et in ea contrahitur et determinatur essentia specifica; sed essentia specifica non contrahitur per aliquid ex natura rei distinctum a se, ut supra probatum est; ergo non contrahitur ad individua essentiam per existentiam. Major per se evidens est, tum quia homo, verbi gratia, de se communis est multis individuis, sive illa existant, sive non existant; tum etiam, quia Petrus et Paulus, ut abstrahunt ab actuali existentia, seu ut possibles, intrinsece includunt suas rationes individuas, quibus distinguuntur; tum denique quia differentiae specificae seu essentialia conveniunt speciebus necessaria connexionem, secundum quam propositiones in quibus praedicata essentialia praedicantur, dicuntur esse perpetuae veritatis; ita individuo convenit sua differentia individualis. Unde tam necessario Petrus est hic homo, sicut est homo, et tam necessario Petrus collocatur sub homine, sicut homo sub animali; haec ergo contractio et subordinatio non fit per existentiam actualem, quae contingenter advenit essentiae plene constitutae et individuatae“*, DM 5,5,3, s. 178.

⁵¹⁴ K Suárezově identifikaci pojmů principu a části viz Knight, D., M., S.J., „Suarez’s Approach to Substantial Form“, in *The Modern Schoolman* 39, March 1962, s. 219-232.

jednotu a individuaci. Pokud by tomu tak nebylo, museli bychom hovořit o tom, že existence je aktem specifické a univerzální přirozenosti, což Suárez považuje za absurdní.⁵¹⁵

Navíc u samotné existence můžeme rozlišit společný ráz (*communis ratio*) lidské existence a ráz existence Petra, Pavla atd.⁵¹⁶ Čím je tento společný ráz existence individuován? Nemůže být individuován žádným akcidentem. Pokud se však řekne, že je individuován sám sebou, je třeba se ptát, zda toto spíše neplatí o esenci, která je podle Suáreze co do řádu přirozenosti (*ordine naturae*) dřívější. Existence je podle Suáreze určitou existencí díky tomu, že aktualizuje konkrétní esenci, nikoli naopak. Existence člověka a lva se liší tím, že jde o odlišné esence. Tento důraz na esenciální řád má v tomto případě za důsledek určitou ontologickou „posterioritu“ existence.⁵¹⁷

(iii) Z předpokladu reálné distinkce v širokém slova smyslu mezi esencí a existencí u konečných jsoucenc přechází Suárez plynule ke kritice mínění, u něhož neudává žádné představitele. Jde o mínění, podle něhož principem individuace materiálních substancí je *subsistence*. Suárez je přesvědčen, že na základě výše uvedeného názoru, podle něhož principem individuace je existence, je již snadné zhodnotit mínění, podle kterého principem individuace je *subsistence*. Proč by to však mělo být snadné? Jak Suárez chápe *subsistence*? Anž bychom se zabývali

⁵¹⁵ „Secundo hic habet locum argumentum supra relatam ex Caiet., quod actus singularis supponit potentiam singularem, quod principium diximus esse verum in actu et potentia ex natura rei distinctis, quia tunc potentia realiter supponitur actui ordine naturae, et est quid unum distinctum a suo actu, et unum non cogitatione, sed re ipsa, et ideo fieri non potest ut formaliter et intrinsece habeat unitatem ab actu suo. Sed ita comparantur essentia et existentia juxta praedictam opinionem; ergo essentia, eo modo quo per se habet entitatem essentiae distinctam ab existentia et aptam actuari per illam, ita etiam habet suam unitatem et individuationem. Alioqui oporteret intelligere existentiam esse actum naturae specificae et universalis, quod est satis absurdum“, DM 5,5,4, s. 178.

⁵¹⁶ Podobný argument má i Scotus: „Sicut probatur in solutione primae solutionis, quod illa natura non sit de se haec - ita potest quaeri per quid existentia sit haec (quia non est de se haec), et ita non sufficit dare existentiam qua natura sit haec“, *Ordinatio* II. d.3, q.3, n.64, in *Doctor subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia, Studio et Cura commissionis scotisticae ad fidem codicum edita, praeside P.C. Balic, Opera Omnia I-VII, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950, Vat VII 420.*

⁵¹⁷ „Tertio, quia in ipsamet existentia potest considerari communis ratio existentiae humanae, verbi gratia, et ratio hujus existentiae Petri vel Pauli; ergo de ipsa existentia, per quid fiat haec; non enim ab essentia, cum non supponat illam individuum juxta hanc sententiam, sed communem; neque ab alio accidente, ut per se notum est, satisque in superioribus probatum; a quo ergo? Si dicas seipsa fieri hanc, cur non id potiori ratione dices de essentia cum et ordine naturae sit prior, et perfectione etiam, et cum quodammodo sit magis absoluta? Nam existentia est actus hujus essentiae; unde haec existentia potius erit haec, quia hanc essentiam actuat; sicut in communi etiam existentia hominis et leonis differunt, quia vel consequuntur, vel respiciunt diversas essentias, supposita praedicta distinctione“, DM 5,5,5, s. 178. Je však třeba stále mít na mysli, že zde Suárez argumentuje z pozice, která mu *není* vlastní, totiž z předpokladu distinkce *ex natura rei* mezi esencí a existencí. Pokud by se toto nebralo v potaz, mohla by se na základě formulovaných argumentů Suárezova pozice **přiliš snadno** označit za pozici *esencialistickou*. Právě na určité zpochybnění tohoto názoru jsme se zaměřili v předcházejících kapitolách.

detaily Suárezova rozsáhlého výkladu o subsistenci, musíme uvést jeho tři teze, které jsou důležité pro pochopení onoho „snadného přechodu“.

Suárez se domnívá, že subsistence vyjadřující určitou esenciální charakteristiku první substance⁵¹⁸ se musí od individuální přirozenosti, kterou je např. Kristovo lidství, odlišovat reálně (v širokém slova smyslu). Uznává, že k této reálné distinkci dospíváme především vírou, tj. zejména na základě mystéria Inkarnace (jednotlivé Kristovo lidství, nikoli lidské supozitum, bylo sjednoceno s Božím slovem – z toho důvodu mezi Kristovo lidství a jeho lidské supozitum musí vstoupit reálná distinkce).⁵¹⁹ Své vlastní mínění Suárez formuluje ve třech tezích. Podle první teze platí, že osoba či supozitum přirozenosti něco přidává proto, aby jí byl dán poslední, nutný, „doplňk“ (*complementum*), který existenci dané přirozenosti „završuje“ v její subsistenci. Existence sama o sobě tímto posledním „doplňkem“ být nemůže, protože sama je indiferentní vůči způsobům existence *in alio* a *per se*.⁵²⁰ Podle druhé teze Suárez tvrdí, že supozitum přidává přirozenosti něco od přirozenosti věcně odlišného. To, co přidává, však není věc, která by byla přidávána nějaké jiné věci, ale spíše modus. Liší se proto distinkcí modální. Jako jeden z důkazů této teze uvádí Suárez tvrzení o „analogickém“ modu, totiž modu inherenčním, který se jako aktuální inherence modálně liší od existujícího akcidentu. Akcident může a nemusí inherovat v daném subjektu. Inheruje-li, pak inheruje díky svému akcidentálnímu inherenčnímu modu. I existující přirozenost se modálně liší od subsistence, tj.

⁵¹⁸ „... *primam substantiam solum dici de substantia singulari, individua, ac per se subsistente ... prima substantia primo, praecipue ac maxime substantia dicitur; sed solum id quod subsistit, maxime ac propriissime substantia dicitur; ergo. Denique prima substantia est quae maxime substat, tum physice ac realiter, tum etiam logice; sed hoc etiam proprie convenit rei singulari per se subsistenti; ergo sola prima substantia per se subsistens potest proprie dici prima substantia*“, DM 34,1,7, s. 350.

⁵¹⁹ „*Sed haec sententia [mínění, podle něhož se přirozenost a supozitum liší pouze pomyslně, D. H.], quamvis fortasse sola ratione naturali non possit convinci falsitatis, tamen, supposito Incarnationis mysterio, defendi nullo modo potest, quia, secundum fidem, in re ipsa humanitas singularis fuit assumpta, et unita hypostatice Verbo divino; non fuit autem assumptum suppositum creatum et humanum; ergo necesse est ut in re aliqua intercedat distinctio inter hanc humanitatem et proprium suppositum ejus, quandoquidem illa manet in Christo, hoc autem minime; eadem autem est ratio de illa humanitate, et de omnibus creatis naturis, praesertim materialibus*“, DM 34,2,5, s. 354.

⁵²⁰ „*Dico ergo primo, personalitatem ad hoc dari naturae, ut illi det ultimum complementum in ratione existendi, vel (ut ita dicam) ut existentiam ejus compleat in ratione subsistentiae, ita ut personalitas non sit proprie terminus aut modus naturae secundum esse essentiae, sed secundum esse existentiae ipsius naturae ... existere ex se solum dicit habere entitatem extra causas seu in rerum natura; unde de se indifferens est ad modum existendi innitendo alteri ut sustentanti, et ad modum existendi per se sine dependentia ab aliquo sustentante; at vero subsistere dicit determinatum modum existendi per se et sine dependentia a sustentante; unde illi opponitur inexistere vel inesse, dicitque determinatum modum existendi in alio ... Ideoque merito dicitur esse terminus, aut modus naturae secundum esse existentiae, quia secundum esse essentiae, jam natura est omnino completa, neque indiget alia determinatione, praesertim cum jam supponatur contracta usque ad individuationem et singularitatem*“, DM 34,4,23, s. 374.

modu bytí, který je vlastní substancí.⁵²¹ Podle poslední teze stvořená osoba vytváří nikoli pomyslnou kompozici se stvořenou přirozeností, ale kompozici *reálnou*. Modus a věc tak svým spojením vytvářejí něco třetího.⁵²² Tolik ve stručnosti ke třem Suárezovým tezím, které se týkají subsistence a jejího vztahu k individuální přirozenosti.

Právě podobnost v *reálném* složení mezi kompozity z přirozenosti a subsistence a esence a existence umožňuje Suárezovi snadno přejít k posouzení a kritice mínění (*facile intelligitur quid censendum sit de illa opinione*), podle něhož principem individuace je subsistence. Ve své kritice rozlišuje trojí typ možné individuace subsistencí, podle toho, čeho se tento princip týká: (a) Individuace supozita; (b) individuace individua, které se nachází pod takovým a takovým druhem substance; (c) individuace přirozenosti abstraktně brané (*in abstracto*). (a) V prvním případě je pravda, že subsistence supozitum individuuje. Je totiž tím, co ho formálně konstituuje. Osoba Krista, byť má dvě přirozenosti, je numericky jedna, protože je numericky jedním supozitem.⁵²³ (b) Pokud však uvažujeme o individuaci individua s určitou specifickou přirozeností, pak toto individuum, řečeno *per se* (*per se loquendo*), získává svou individuaci nikoli od subsistence, ale od přirozenosti. Pokud by tři osoby Boží trojice přijaly jedno lidství, staly by se jedním člověkem. Podobně jako když teologové hovoří o numericky jednom Bohu kvůli jedné Božské přirozenosti.⁵²⁴ (c) Pokud hovoříme o substanciální přirozenosti abstraktně, pak neplatí, že by se tato přirozenost individuovala subsistencí. Důvod je zřejmý z toho, co bylo výše řečeno o existenci. Subsistence jako něco, co se od přirozenosti liší reálně, nemůže danou přirozenost individuovat. Individuální přirozenost totiž

⁵²¹ Předpoklad tohoto modu inherence bude důležitý pro prezentaci Suárezova názoru týkajícího se principu individuace akcidentů, jímž se budeme zabývat v §24. „Entitativní princip individuace akcidentů“. „*Dico secundo: id, quod suppositum creatum addit supra naturam distinguitur quidem in re ab ipsa natura, non tamen omnino realiter, tamquam res a re, sed modaliter, ut modus rei a re*“, DM 34,4,32, s. 377. „*Secundo declarari hoc potest proportionali exemplo supra adducto de accidente, in quo actualis inhaerentia ex natura rei est distincta ab existentia accidentis, non ut res distincta, sed ut modus rei; sic igitur, e converso, actu per se esse, et independenter ab alio sustentante, erit aliquid distinctum a substantiali natura ejusque existentia, non tamen ut res, sed ut modus ejus; sicut sedere et stare distinguuntur a quantitate*“, DM 34,4,33, s. 377.

⁵²² „*Dico tertio: personalitas creata veram facit compositionem cum creata natura, tamquam modus cum re modificata, seu tamquam terminus cum re terminabili ... compositio realis nihil aliud est quam conjunctio eorum quae in re distinguuntur, ad componendum unum tertium*“, DM 34,4,38, s. 379.

⁵²³ „*Primo modo verum est suppositum individuari per hanc subsistentiam, quia formaliter per illam constituitur ... persona autem Christi est una numero, et unum numero suppositum, quamvis habeat duplicem naturam, quia solum habet unam numero subsistentiam; suppositum ergo ut sic per subsistentiam individuatur*“, DM 5,5,6, s. 178.

⁵²⁴ „*Quin potius, loquendo etiam tertio modo in concreto ac formaliter de individuo naturae specificae, dicendum est, illud per se loquendo, non sumere individuationem suam a subsistentia, sed a natura. Sic enim dicunt Theologi, si tres personae assumerent unam humanitatem, fore unum numero hominem, sicut nunc sunt unus numero Deus propter unam naturam divinam; haberet ergo ille homo unitatem numericam ab individua natura ... Ratio vera est, quia individuum formaliter constituitur sub specie ratione naturae, et non ratione subsistentiae*“, DM 5,5,9, s. 179.

může být zachována bez své subsistence, jak je patrné na osobě Krista. Tedy není možné, aby tato individuální přirozenost byla individuována subsistencí. Spíše je tomu naopak, že subsistence, jako pouhý modus, je individuována přirozeností, která jako *res*, nikoli jako *modus*, je dřívější a dokonalejší.⁵²⁵

(iv) Na základě výše uvedených tří tezí o vztahu subsistence a individuální přirozenosti se ozřejmuje i Suárezův názor na tezi Jindřicha z Gentu, podle něhož subsistence přidává specifické přirozenosti dvojí negaci, totiž negaci rozdělení o sobě a negaci identity s jiným (*indivisibilitatis in se, et divisionis a quolibet alio*). Touto dvojí negací se pak specifická přirozenost formálně stává individuální, aniž by se jí přidávalo cokoli pozitivního. Důvody Suárezova odmítnutí této teze jsou již nyní zřejmé. Supozitum nepřidává přirozenosti žádnou negaci, ale pozitivní modus.⁵²⁶ I když by to snad bylo možné v případě přidání individuální přirozenosti, je to podle Suáreze zcela nepravděpodobné v případě přidání přirozenosti specifické. Dále pokud by se tato substanciální přirozenost stávala individuální prostřednictvím negace, nebyla by jsoucnem reálným, nýbrž by nebyla ničím jiným než specifickou přirozeností s negacemi (*natura specifica cum negationibus*), což nelze ani dost dobře uvažovat. Kromě toho každá negace předpokládá nějaký pozitivní fundament, který však nemůže být pouhou specifickou přirozeností. Subsistence jako dvojí negace tedy nemůže nijak přirozenost individuovat.⁵²⁷

⁵²⁵ „Secundo modo, id est, loquendo de substantiali natura integra in abstracto, verbi gratia, humanitate, falsum est et improbabile individuari per subsistentiam, ut a fortiori patet omnibus argumentis factis de existentia. Certum est enim subsistentiam esse aliquid ex natura rei distinctum a substantiali natura, etiam individue sumpta. Certum est etiam hujusmodi naturam posse conservari individuum sine sua connaturali subsistentia, ut in Christo Domino conservata est; ergo non potest per illam intrinsece individuari. Quod si quis forte dicat individuari saltem per ordinem ad illam, gratis et sine fundamento hoc dicit, quia, si unum individuandum est per ordinem ad aliud, potius subsistentia est haec per ordinem ad hanc naturam, quam e converso, quia natura est prior et perfectior, subsistentia vero solum est quidam modus et terminus naturae“, DM 5,5,7, s. 179.

⁵²⁶ K Suárezově kritice mínění (jde o mínění Scotovo), podle něhož subsistence přidává individuální přirozenosti pouze aktuální negaci dispoziční závislosti na nějakém supozitu, viz DM 34,2,8-19, s. 355-359.

⁵²⁷ „Quocirca in hoc plane videtur errasse Henric., nam de ipsamet natura sentit fieri hanc et individuum ratione suppositi. De quo aliud etiam docet omnino falsum et improbabile, scilicet, suppositum solum addere supra naturam specificam duplicem negationem, indivisibilitas in se, et divisionis a quolibet alio, et per hanc duplicem negationem fieri naturam formaliter individuum absque aliquo alio positivo naturae specificae superaddito, in quo tria falsa continentur. Primum est, suppositum solum addere supra naturam, negationem, de quo postea suo loco videbimus; nam, loquendo respectu naturae individualis, est id minus improbabile, quamvis non verum; tamen respectu naturae specificae omnino est improbabile. Secundo, falsum est naturam individualem supra specificam solum addere negationem, ut patet evidenter ex dictis sectione secunda, quia alias substantialis natura individua, ut sic, non esset ens reale, sed esset solum natura specifica cum negationibus, quod nec mente concipi potest. Item quia illa negatio requirit fundamentum positivum, quod non potest esse sola natura specifica, ut ibi satis ostensum est. Tertium vero magis falsum est, per illasmet negationes, quibus (secundum Henric.) constituitur suppositum; fieri naturam individuum“, DM 5,5,8, s. 179. Krátká Suárezova kritika „dvojí negace“ čerpá ze Scotova *Ordinatio*, kde Scotus uvádí čtyři argumenty pro koncepci dvojí negace. Společným jmenovatelem těchto argumentů je předpoklad neslučitelnosti negace jakožto něčeho pomyslného a reálné existence

§23. *Princip individuace substance „celou entitou“*

V předcházejícím paragrafu jsme viděli, že Suárez podrobil kritice názory, podle něhož je principem individuace substance existence nebo subsistence. Tyto názory však měly důležitý předpoklad, kterým byla reálná odlišnost mezi přirozeností a existencí, respektive subsistencí. V tomto paragrafu představíme Suárezovo vlastní stanovisko, podle něhož principem individuace stvořené substance je její *celá* vnitřní entita. Výraz „entita“ zde nechápeme ve smyslu vágnějšího označení „věci“ či „individua“, ale ve významu genitivním, tj. „entita *něčeho*“.⁵²⁸ Toto mínění je identické s tvrzením, podle něhož jednotným principem individuace, společným nejen materiálním a imateriálním substancím, ale i akcidentům, je existence. To vše ale za předpokladu pouhé pomyslné distinkce mezi esencí a existencí.

V rámci tohoto paragrafu bychom rádi dosáhli dvojího: (A) Představíme Suárezovy teze týkající se principu individuace jednotlivých esenciálních částí materiální substance, tj. látky, formy a jejich substanciálního modu sjednocení. (B) Zaměříme se kromě shrnujícího srovnání Suárezovy koncepce s individuační koncepcí tomistickou, scotistickou a (non)-individuační koncepcí nominalistickou, na jednu námitku vůči Suárezovu řešení. Jde o námitku, podle níž Suárezova „sebe-individuace“ jednotlivých neúplných substancí anticipuje či implikuje karteziánský dualismus se všemi jeho neblahými dualistickými důsledky.⁵²⁹

V případě (A) budeme postupovat následujícím způsobem: (i) V rámci diskuse o jednotlivých esenciálních „částech“ materiální substance ukážeme, že tyto esenciální části se individuují samy sebou a že tudíž není možné uvažovat jednu část fyzické entity, která by odpovídala za individuaci jiné části; (ii) krátce ukážeme, jak Suárez chápe princip individuace celého materiálního kompozita a zároveň jak pojímá princip individuace nemateriální substance (vzhledem k nesloženosti nemateriální substance je věc poměrně jasná); (iii) v základních rysech porovnáme Suárezovu koncepci s koncepcí Ockhamovou – toto srovnání by se tak mělo stát určitým mezi-stupněm našeho sondování vztahu Suárezovy metafyziky

substance. Svou argumentaci Scotus končí těmito slovy: „*Non potest dici, nisi inveniatur unde „negatio“ sit haec negatio, et hoc non potest esse nisi per aliquid positivum*“, *Ordinatio* II, d.3, q.2, n.53-56. Ed. Vat VII 415-416, in Scotus, J. D., *Doctor subtilis et Marianus Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia, Studio et Cura commissionis scotisticae ad fidem coditum edita, praeside P.C. Balic*, Vatican, Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

⁵²⁸ K terminologickému vyjasnění pojmu entita viz Angelelli, I. „The Scholastic Background of Modern Philosophy: *Entitas* and Individuation in Leibniz“, in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation. 1150-1650*, State University of New York Press, Albany NY, 1994, s. 535-542.

⁵²⁹ Viz López, L. P., „Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità“, in *Alpha Omega* 1, 2006, s. 3-38.

k nominalismu a realismu. Definitivní odpověď však podáme až na konci příští kapitoly, v níž se budeme věnovat problematice univerzální a formální jednoty.

(A) (i) Co se týče první látky, platí, že je již sama o sobě individuální. I když je možné v ní nalézt a koncipovat složení metafyzické, je třeba říci, že na rovině fyzického principu individuace, který Suáreze zajímá, jde o entitu, která je individuována sama sebou. Argumentů, kterými Suárez tuto svou první tezi dokládá, jsme se dotkli výše. Všechny souvisí s faktem, který jsme nazvali „reifikací první látky“. Suárez vylučuje, že by první látka byla individuována nějakou od sebe odlišnou entitou, a to ať substanciální formou nebo kvantitou. Využívá argument z „diachronní identity“ a tvrdí, že první látka zůstává při změně substanciálních forem numericky tatáž. Přestože je tato látka aktuálně sjednocena s tou či onou formou, o sobě a ze sebe je společná jakékoli substanciální formě, kterou může přijmout. Základem její individuální jednoty nemůže být ani kvantita, protože látka přijímá či ztrácí kvantitu až podle toho, jak se mění samotné substanciální formy. Kromě těchto dvou argumentů Suárez využívá výše zmíněný kajetánovský axiom, podle něhož první látka jakožto reálně odlišná od substanciální formy a kvantit je s to být subjektem činnosti nějakého agenta pouze tehdy, pokud již sama je individuální.

Pokud by někdo zastával koncepci „současnosti látky a kvantit“ (*quantitatem esse materiae coevam*), pak lze tento argument připustit, tvrdí Suárez, přinejmenším na rovině absolutní Boží moci. Pokud však je možné, že absolutní Boží moc uchovává první látku bez kvantit jako individuální, pak není možné, aby kvantita byla fundamentem jednoty této látky. Není to možné i vzhledem k tomu, že by se tím narušil Suárezem zastávaný axiom, podle něhož substance nebo cokoli parciálně substanciálního nemůže být individuováno něčím vnějším. Kromě toho, individuální diference, která, jak jsme viděli výše, se pomyslně liší od specifické přirozenosti jako takové, nemůže být fyzicky založena jen v nějaké částečné entitě dané věci, protože takto by se nutně musela předpokládat jiná částečná entita, která by byla ještě fyzicky neindividuovaná. Podle toho, co jsme řekli výše v paragrafu o ontologickém statusu individuální jednoty, žádnou takovou fyzicky neindividuovanou substanciální část Suárez nepředpokládá ani neuvažuje.⁵³⁰

⁵³⁰ „Primo igitur a materia prima incipiendo, dicendum est illam esse in re individuum, et fundamentum talis unitatis esse entitatem ejus per seipsam, prout est in re absque ullo extrinseco superaddito. Probatur, quia materia, quae est sub hac forma ligni, est numero diversa ab illa quae est sub forma aquae, vel hominis; est ergo in se individua et singularis. Fundamentum autem talis unitatis in ea non est forma substantialis, neque ordo ad

Druhá Suárezova teze se týká substanciální formy: Substanciální forma je numericky „touto“ vnitřním způsobem, tj. svou vlastní entitou. Nejen v případě první látky, ale i v případě substanciální formy můžeme u Suáreze hovořit o určité „reifikaci“. V souladu se svou celkovou koncepcí zcela popírá, že by substanciální forma jako neúplná substance, která reduktivně patří do kategorie substance, mohla být individuována nějakými akcidenty. Není-li substanciální forma příčinou entity první látky, tím spíše je třeba říci, že první látka není příčinou entity substanciální formy. Právě z nezávislosti entit jednotlivých neúplných substancí vychází Suárezova argumentace pro nezávislou „sebe-individuaci“ jak první látky, tak substanciální formy.

Látka není vnitřním principem entity substanciální formy. Materiální kauzalita se ve svém účinku omezuje pouze na celé kompozitum, nikoli na entitativní konstituci „druhé části“ daného kompozita, tj. na substanciální formu. Je-li takto materiální kauzalita v určitém slova smyslu vnější vůči substanciální formě, pak nemůže být jejím vnitřním principem individuace.⁵³¹ Nemůže být však substanciální forma individuována látkou alespoň jako *terminem*

hanc vel illam formam, ut probatum supra est contra Durandum, quia variata quacumque forma substantiali, semper manet eadem numero materia, quae, licet actu sit unita huic vel illi formae, tamen ex se communem et indifferentem habitudinem dicit ad quaecumque formam, quam potest recipere. Rursus, neque etiam quantitas potest esse fundamentum hujus individuae unitatis materiae, ut idem probat argumentum, si verum est, materiam amittere et acquirere quantitates varias prout formae substantiales variantur. Item quia juxta eamdem opinionem materia prius natura, quam recipiat quantitatem, subest actioni agentis inducentis formam vel quantitatem; non autem subest, nisi ut individua et singularis, quia actiones sunt circa singularia. Si autem teneamus eamdem quantitatem esse materiae coevam, potest idem argumentum accommodari, saltem in ordine ad potentiam Dei; potest enim Deus ab hac materia hanc quantitatem auferre et aliam tribuere, vel omnino sine quantitate servare; esset ergo eadem materia numero sine eadem numero quantitate; ergo non est quantitas fundamentum talis unitatis ipsi materiae, alias nullo modo posset sine illa suam unitatem reservare. Et praeterea sunt omnia argumenta communia supra facta, quod substantia non individuetur per accidens, nec per ordinem ad accidens; materia enim substantia est, licet partialis. Item, quod individua substantia est ens per se. Item, quod accidens supponit subjectum suum prout est in re, et consequenter singulare. Item, quod differentia individualis non est in re distincta ab entitate quam constituit; unde nec potest fundari in entitate distincta“, DM 5,6,2, s. 180-181.

⁵³¹ „Secundo dicendum est, formam substantialem esse hanc intrinsece per suammet entitatem, a qua secundum ultimum gradum seu realitatem sumitur differentia individualis ejus. Haec conclusio probari potest eisdem rationibus proportionalibus quibus praecedens, et ex superioribus, praesertim ex his quae in prima et secunda opinione dicta sunt, facile confirmari potest. Nam imprimis nulla accidentia possunt esse intrinseca principia individuante formam substantialem, quia etiam talis forma, ut est haec, est ens per se, licet incompletum, et pertinet ad praedicamentum substantiae, et sub specifica ratione talis formae collocatur, quamvis reductive. Item haec forma vel est simpliciter, et omni ratione prior accidentibus, et origo illorum vel, si aliqua supponit in genere causae materialis, non dicit per se habitudinem ad illa, sed ad summum requirit illa ut conditiones vel dispositiones necessarias ad praeparandum subjectum; ergo nullo modo potest ab accidentibus individuari. Deinde materia non potest per seipsam esse intrinsecum principium individuandi ullam formam, quia non est intrinsecum principium entitatis ejus; idem autem est principium unitatis, quod est principium entitatis, ut saepe dictum est, quia unitas nullam rem addit entitati, sed negationem intrinsece comitantem illam. Antecedens autem patet, quia materia est principium compositi intrinsecum, quia per suam entitatem componit illud; non sic autem componit entitatem formae; non est ergo intrinsecum principium ejus. Respectu vero illarum formarum, quae a materia pendent in fieri et in esse, materia est causa per se in suo genere formae, non ut intrinsece componens illam, sed ut sustentans illam, quod est genus quoddam causalitatis veluti extrinsecum; et hoc modo materia dici potest

transcendentálního vztahu? Mezi látkou a formou přece existuje rozdíl. Zatímco první látka je indiferentní vůči každé substanciální formě (může být subjektem různých forem), tak substanciální forma je nějak determinována k aktualizaci této, a ne jiné látky. Proto může být touto látkou jako svým termínem také individuována. Suárez odmítá i tento typ individuace. Substanciální forma, např. rozumová duše, aktualizuje současně různé části látky, např. jednotlivé části těla, takovým způsobem, že se v nich nachází celá. Tedy není možné, aby substanciální forma byla individuována prostřednictvím určitého přizpůsobení se (*coaptatio*) celému tělu a jednotlivým jeho částem. Substanciální forma dále je s to postupně informovat různé látky, podobně jako když při metabolismu dochází k tomu, že substanciální forma neboli duše informuje postupně různé látky.⁵³² Jiný příklad, kterým Suárez dokládá tuto indiferenci substanciální formy, je věroučný fakt zmrtvýchvstání těla.⁵³³

Jak je tomu však v případě materiálních forem, které nejsou stvořeny a zvnějšku zaváděny do látky, nýbrž jsou vyváděny ze samotné potence látky? Zdá se, že tyto formy informují látku natolik „těsným“ způsobem, že v žádném slova smyslu nemohou být od látky separovány. Pro tyto tzv. „materiální“ formy, na rozdíl od formy rozumové duše, zdá se, platí, že je pro ně nutná a „esenciální“ aktuální inherence, respektive závislost na numericky určité látce.⁵³⁴ Suárez předpokládající věroučný fakt transsubstanciace však tvrdí, že Bůh, který je s to uchovat akcident nezávisle na substanci, je s to uchovat materiální formu bez látky, protože platí, že větší ontologická závislost existuje mezi akcidentem a substancí než mezi substanci-

causa et principium individuationis talium formarum in suo genere, ex principio posito, quod causa entitatis est causa unitatis, et quia materia non causat formam, nisi singularem et individuum; ergo causando entitatem causat individuationem eius“, DM 5,6,5, s. 182. Zdá se, že můžeme u Suáreze hovořit o jakési „externalizaci“ vnitřních příčin.

⁵³² *Sed difficultas est an individuetur saltem forma per materiam tamquam per terminum, ad quem dicit habitudinem. In hoc enim videtur esse differentia inter materiam et formam, quod materia, quia eadem numero substatur pluribus formis, non potest habere individuum terminationem ex forma quam respicit; at vero forma non habet eam indifferentiam, sed determinatur ad hanc materiam actuandam, et ideo individuari potest ex hac materia, tamquam ex termino, ad quem dicit habitudinem, ut talis forma est ... Sed imprimis ratio facta non habet locum in anima rationali, quae eadem numero manens potest diversas materias actuare. Primum enim simul ita actuatur diversas partes materiae componentes idem corpus, ut tota sit in singulis partibus; ergo non potest per coaptationem ad totum corpus et ad singulas partes ejus individuari. Sed magis urget quod successive potest informare diversas materias integras, ut quando per nutritionem continuam paulatim amittitur tota materia, in quam primum fuit introducta forma, et alia nova acquiritur, et eadem forma informatur*“, DM 5,6,6, s. 182.

⁵³³ *„Adde quod, licet contingeret, totam materiam fieri per separationem integram unius corporis, et conjunctionem alterius materiae, nihilominus anima utrumque naturaliter informaret. Sicut probabile est in resurrectione interdum eventurum*“, DM 5,6,8, s. 183.

⁵³⁴ *„Sed, an sit eadem ratio de omnibus aliis formis substantialibus, quae a materia pendent in esse, non videtur posse argumento nuper facto dijudicari, quia hae formae ita informant hanc materiam numero ut omnino sint determinatae ad illam informandam, nec possint naturaliter aliam numero distinctam materiam informare, cum non possint ab hac separari, neque simul neque paulatim*“, DM 5,6,9, s. 183.

ální formou a látkou.⁵³⁵ Je přesvědčen, že přestože neexistuje žádná (přirozená) možnost, jak uvažovat o transmigraci určité materiální formy z jedné látky v látku jinou, přesto, pokud se uvažuje entita této formy, není její vnitřní dispozice determinována pouze k této a žádné jiné látce. I když by daný způsob migrace byl sám o sobě něčím nadpřirozeným, byl by vytvořený termín přesto něčím přirozeným.⁵³⁶

Třetí teze se týká individuace tzv. substanciálního unifikačního modu. Podle Suáreze i tento substanciální modus, který je něčím jednoduchým a nedělitelným, má svou individuaci ze sebe, a nikoli od něčeho, co by se od něj *ex natura rei* odlišovalo. Vedle modu supozicionálního, který je termínem substanciální přirozenosti, jsme v souvislosti s modální distinkcí hovořili o modu unifikačním a modu inherentním. První modus jsme označili za substanciální, protože je určitým konstitutivním prvkem samotné substance. Naopak inherentní modus je něčím akcidentálním, protože předpokládá již plně ustavenou substanci. „Sjednocení“ je pro Suáreze označením pro vnitřní vzájemnou kauzalitu látky a substanciální formy v substanciálním kompozitu.⁵³⁷ Látka a forma jako neúplné substance jsou o sobě „vztaženy“ ke konstituci úplné substance.⁵³⁸

Je-li tento sjednocující substanciální modus modálně odlišný jak od látky, tak od formy, musí mít svou vlastní individuální diferencí. Touto diferencí se pak daný modus, kterým je např. unikátní sjednocení mé duše a mého těla, neliší reálně jen od látky a formy, ale liší se numericky (nikoli specificky) i od jiného unifikačního modu, který sjednocuje jinou duši a jiné tělo. Je-li unifikační modus takovouto entitou, musí být individuován nikoli něčím od sebe odlišným, ale sám sebou. Kromě tohoto, mimo uvažovanou „samoindividuaci“, jedinými

⁵³⁵ „*Catholici autem, qui credimus Deum conservare accidens sine subjecto, dubitare non possumus (licent moderni quidam dubitent) quin possent etiam Deus substantialem formam materialem sine materia conservare, quia major est dependentia accidentis a subjecto, quatenus accidens minus habet entitatis et actualitatis quam forma substantialis*“, DM 15,9,1, s. 532.

⁵³⁶ „... licet haec forma semel facta in hac et ex hac materia non possit esse in alia propter dependentiam quam habet ab illa, quae dependentia talis est, ut nec forma illa possit naturaliter conservari sine illo genere causalitatis materialis, neque etiam sit aliqua via aut modus naturalis, quo possit haec forma in aliam materiam transferri, ut ab illa conservetur, nihilominus tamen, si entitas talis formae secundum se consideretur, non videtur ejus aptitudo intrinseca determinata ad hanc numero materiam informandam, ita ut intrinsece sit inepta ad informandam naturaliter quamcunque aliam materiam numero distinctam“, DM 5,6,11, s. 184. „... licet illa actio seu transmigratio hujus formae a materia in materia esset supernaturalis quoad modum, tamen terminus productus naturalis esset“, DM 5,6,12, s. 184.

⁵³⁷ „... Verneinung“ („unio“) ist der Name für eine innere Wechselkausalität einer Materie und einer substantiellen Form in einem substantiellen Zusammengesetzten“, Specht, R., *Francisco Suárez. Über die Individualität und das Individuationsprinzip.*, 2 sv., Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976, s. 263.

s. 263. K materiální kauzalitě látky viz především DM 13,9, 9-16, s. 431-434.

⁵³⁸ „... nam unio materiae cum forma substantiali, vel formae cum materia, per se ordinatur ad constitutionem substantiae completae“, DM 32,1,15, s. 316.

možnými principy individuace daného modu jsou tato látka nebo tato forma. Daný modus však touto formou ani touto látkou individuován být nemůže. Tedy musí být individuován sám sebou. I když modus vytváří určitou, jak říká Suárez, „speciální identitu“ (*identita specialis*) s touto formou, a tak nemůže být modem jiné formy a nemůže být ani uchováván v numericky odlišné látce, přesto můžou být tato duše a toto tělo sjednoceny numericky odlišným sjednocením. To může nastat v případě, když Bůh danou duši od tohoto těla oddělí a znovu je sjednotí, tentokrát však odlišným sjednocením. Je proto možné, aby se daná sjednocení v případě téže formy a vzhledem k téže látce numericky lišila. Tedy postačujícím principem individuace unifikačního modu nemůže být tato forma nebo tato látka. Tedy je třeba, aby jeho principem individuace byla jeho vnitřní entita.⁵³⁹

(ii) V rámci čtvrté, celkové, teze platí, že adekvátním fyzickým principem individuace složené substance je tato látka a tato forma, jež jsou mezi sebou spojeny. Přičemž však platí, že principem je především forma.⁵⁴⁰ Je-li individuace každé části celkové entity materiální substance individuována sama sebou, nemůže se individuace její celkové entity bez všech těchto parciálních entit obejít. Změní-li se jedna entita, jako např. dané sjednocení, změní se entita celé

⁵³⁹ „Dico tertio: modus substantialis, qui simplex est, et suo modo indivisibilis, habet etiam suam individuationem, ex se, et non ex aliquo principio ex natura rei a se distincto. Declaratur exemplis in unione, verbi gratia, formae ad materiam, vel materiae ad formam, quam suppono ex infra dicendis esse modum substantialem. Item in subsistentia simplici, et idem esset de existentia, si esset modus realis essentiae ex natura rei distinctus ab illa. Itaque constat unionem quam nunc habet anima mea ad meum corpus esse unam numero, et individuum, tum quia est quid reale et a parte rei existens, et distinctum ex natura rei ab anima; tum etiam quia differt numero et non specie a modo unionis alterius animae ad corpus suum; habet ergo suam individualement differentiam; ergo et intrinsecum aliquod principium seu fundamentum ejus; hoc ergo principium dicimus nihil aliud esse posse nisi entitatem ipsius modi, qualiscunque illa entitas sit. Hoc autem probari potest primo rationibus generalibus factis, quod ita unaquaeque res est una sicut est, et quod negatio quam addit unitas immediate fundatur in entitate rei secundum quod in se est; ac denique quia unaquaeque entitas simplex seipsa intrinsece talis est seu constituitur nostro modo intelligendi in suo esse, et consequenter etiam seipsa distinguitur ab aliis. Secundo probatur excludendo alia principia hujus individuationis, nam, si quae essent, maxime esset haec anima, vel haec materia, respectu hujus unionis (ut inchoatum exemplum prosequamur, omitto autem accidentia, quia illa jam satis exclusae sunt rationibus factis de materia et forma); sed hic modus non individuatur proprie ex hac materia et ex hac forma; quia licet hic modus unionis in individuo, non possit esse in alia forma, propter specialem identitatem realem, quam habet cum hac forma, neque etiam possit fieri, nec conservari in alia materia numero distincta, quia respicit hanc non secundum aptitudinem, sed secundum actualement quamdam rationem, quae adaequate terminatur ad hanc materiam, nihilominus tamen possent haec anima et haec materia uniri alia unione numero distincta ... Possunt ergo illae uniones numero distingui in eadem forma respectu ejusdem materiae; ergo principium individuationis ejus non sumitur sufficienter ex hac forma, vel hac materia; ergo oportet, ut ex se habeat talis modus intrinsecum fundamentum suae individuationis, quamvis secundum illud respiciat hanc formam et hanc materiam habitudine transcendentali; quia haec est natura talis modi“, DM 5,6,14, s. 185-186.

⁵⁴⁰ „Quarto dicendum est in substantia composita, ut tale compositum est, adaequatum individuationis principium esse hanc materiam et hanc formam inter se unitas, inter quae praecipuum principium est forma, quae sola sufficit, ut hoc compositum, quatenus est individuum talis speciei, idem numero censeatur“, DM 5,6,15, s. 186.

materiální substance. Co do individuálního významu však forma převyšuje látku – principem je především forma. Forma není jen principem specifické přirozenosti, ale je také tím nejnvnitřnějším ve vztahu k individualitě dané věci. Suárez dokonce říká, že *in rigore* se individuální diference bere z formy. Toto privilegium formy je dáno především Suárezovým opakujícím se argumentem, podle něhož numerická odlišnost Petra a Pavla je ve vlastním slova smyslu dána především odlišností jejich duší. Pokud však hovoříme o kompozitu, které je dokonale jedním, pak je pravdivější říci, že se individuální diference bere z celé jeho entity.⁵⁴¹ Co se týče principu individuace substancí imateriálních, u kterých se individuální diference vyskytuje také, je jím rovněž celá entita věci. Tato entita však nepřipouští žádnou diferenciaci jako u materiálních substancí, protože jejich jednota je jednoduchá.⁵⁴²

(iii) Podle Suáreze se od tohoto řešení neodchylují nejen všichni nominalisté, ale překvapivě ani Scotus. I Scotus lze podle Suáreze zařadit mezi zastánce tohoto mínění.⁵⁴³ To, že Tomáš a tomisté v rámci Suárezova „velkorysého“ závěru uvedeni nejsou, nepřekvapuje. Celková povaha adekvátního principu individuace se od té tomistické podstatně liší v následujících rysech: (1) Zatímco pro tomisty je principem individuace pouze *částečná* entita, je jím pro Suáreze entita *celá*; (2) zatímco tomisté rozlišují jeden princip individuace pro substance materiální a jiný pro substance imateriální, Suárez formuluje *jeden* princip, který je společný nejen všem stvořeným substancím, ale, jak uvidíme níže, i akcidentům; (3) i když Suárez přece jen ontologicky „privileguje“ formu jako princip individuace, v žádném případě takto nepřivileguje látku; (4) důraz na vnitřní povahu principu „apriori“ z možného principu individuace vylučuje jakoukoli akcidentalitu v podobě kvantity a jiných dispozic.⁵⁴⁴

⁵⁴¹ „... quod praecipuum est, et magis proprium ac ultimum constitutivum ipsius rei; hujus autem est forma, ut ostensum est ... differentiam individualement hujus hominis formaliter sumpti ut individuum est speciei humanae, sumi ex hac anima. At vero, si loquamur de hoc composito, ut perfecte et omni ex parte unum est, verius dicitur, differentiam individualement ejus sumi ex tota entitate ejus, atque adeo ex adaequato principio physica, quod materiam et formam includit, ut hoc modo etiam de toto illo composito verificetur, per seipsum, seu per suam entitatem individuari“, DM 5,6,17, s. 187.

⁵⁴² „Ultimo ex dictis satis constat, quid dicendum sit de substantiis immaterialibus, in quibus differentiae etiam individuales inveniuntur, ut ostendimus; unde, cum in eis non sit, nisi simplex substantialis entitas completa, constat in eis non posse esse aliud principium individuationis praeter ipsam uniuscuiusque rei entitatem, quae ex se talis est, et per se ab aliis distinguitur“, DM 5,6,18, s. 187-188.

⁵⁴³ „Haec conclusio sequitur ex praecedentibus et ex dictis sect. 4, et est consentanea opinioni Durandi et Toleti supra tractatis, et in re non dissentiunt Scotus et Henricus, nec nominales omnes“, DM 5,6,15, s. 186.

⁵⁴⁴ Ke srovnání tomistického a suarezského principu individuace viz Rosenberg, J. R., *The Principle of Individuation. A Comparative Study of St. Thomas, Scotus, and Suarez*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C., především s. 121-140.

Uvádí-li Suárez mezi reprezentanty tohoto mínění „všechny nominalisty“ (*omnes nominales*), znamená to, že jeho koncepce je nominalistická? Přestože definitivní odpověď na tuto otázku, která souvisí se Suárezovým pojetím univerzálií, podáme až v následující kapitole, již nyní můžeme říci, že přes nepochybnou shodu v celé řadě aspektů s koncepcí nominalistů existují mezi Suárezem a nominalisty, reprezentovanými Vilémem z Ockhamu, podstatné rozdíly. Podle našeho soudu jde o tyto následující odlišnosti: (1) Zatímco Ockham se domnívá, že každá věc je esenciálně a o sobě zcela individuální, Suárez tuto „esenciální“ individualitu připisuje pouze Bohu z důvodu Jeho nekonečnosti; (2) vzhledem k tomu, že každá věc je individuální esenciálně, považuje Ockham problém principu individuace, na rozdíl od Suáreze, za pseudoprobém;⁵⁴⁵ (3) o individualitě jednotlivých složených substancí Ockham hovoří bez ohledu na individualitu jejich individuálních esenciálních částí;⁵⁴⁶ (4) Ockhamova koncepce univerzálií se podstatně liší od doktríny Suárezovy (viz následující kapitola).⁵⁴⁷

Jak si můžeme vyložit zmínku Dunse Scota v závěrečném „defilé“ autorů, kteří reprezentují názor, že principem individuace je celá entita? Jak je možné, že v rámci fyzického principu individuace se Suárez na Scota odvolává? Podle našeho soudu možnou odpovědí je to, že Scotovu koncepci Suárez v posledku přece jen považuje také za koncepci *fyzického* principu individuace, a to z toho důvodu, že stejně jako se nachází reálná distinkce mezi individuální substanciální formou a individuální látkou, tak se vyskytuje i mezi specifickou přirozeností a haecceitou. Tato podobnost co do typu distinkce, tj. reálné, však na druhé straně nemá podle našeho soudu za důsledek to, že by Scotova a Suárezova koncepce byly věcně stejné. Zatímco Scotovo řešení „probíhá“ na rovině metafyzické, Suárezovo na rovině fyzické. Navzdory určité analogii daných koncepcí se domníváme, že je nelze věcně identifikovat.

(B) Kromě těchto stručných komparací se v rámci analýzy Suárezova principu individuace v sekundární literatuře objevuje námitka, kterou můžeme, anachronicky, označit za námitku „ze Suárezova kartezianismu“. Podle této námítky platí, že pokud Suárez tvrdí, že se jednotlivé esenciální části materiální substance individuují samy sebou a mohou existovat odděleně

⁵⁴⁵ Maurer, A. A., „William of Ockham (b. ca. 1285; d. 1347)“, in *Individuation in Scholasticism, the Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150-1650*, J. J. Gracia, ed., State University of New York Press, Albany, 1994, s. 373-396, především s. 388-389.

⁵⁴⁶ Viz Gracia, J. J. E., „Francis Suárez“, in *Individuation in Scholasticism*, 1994, s. 475-510, především s. 500.

⁵⁴⁷ K srovnání Suárezova principu individuace a Ockhamova metafyzického systému viz např. Ssekasozi, E., *A Comparative and Critical Analysis of the Metaphysical Theories of William Ockham and Francis Suarez as regards the Principle of Individuation*, Dissertation, University of Kansas, 1976.

jedna bez druhé, je třeba Suárezovu koncepci označit za koncepci dualistickou nebo přinejmenším za koncepci, která podstatně připravila cestu Descartovu dualismu. Tuto námitku formulují většinou tomisticky orientovaní autoři, podle kterých Suárez určitou „reifikací“ a následnou samoindividuací jednotlivých esenciálních částí materiální substance zásadně narušil tolik ceněnou substanciální *jednotu* a esenciální *integritu* každého jsoucna. Kompozice věcí, které mohou existovat samostatně a odděleně, nikdy nemůže složit skutečné *unum per se*. Jedině složením *principiů* ve vlastním slova smyslu lze této jednoty *per se* dosáhnout.⁵⁴⁸

Domníváme se, že tato námitka není dostatečně práva tomu, co Suárez v *Metafyzických disputacích*, zejména v kontextu úvah o formě a látce, tvrdí. I když určité náznaky dualistického vidění látky a formy jsou u Suáreze nepochybné, a v rámci těchto náznaků můžeme hovořit o Suárezovu „modernismu“, je třeba na druhé straně připustit, že Suárezovým cílem a úsilím je vykázaní esenciální integrity či substanciální jednoty materiálních kompozit. Tuto Suárezovu snahu jsme mohli sledovat v souvislosti s jeho analýzou povahy distinkce mezi esencí a existencí. Jedním z hlavních důvodů proti reálné distinkci byla obava z narušení jednoty stvořeného kompozita.

Mezi argumenty pro substanciální jednotu, které Suárez uvádí, se nacházejí především argumenty, které spojují jednotu *per se* materiální substance s potřebou existence jedné substanciální formy.⁵⁴⁹ Člověk, stejně jako všechna ostatní materiální jsoucna, se skládá ze substanciální formy jako své vnitřní příčiny. To, že rozumová duše je formou těla, je zřejmé nejen na základě učení víry, ale i přirozeným světlem rozumu (*lumine naturali*). Není možné, aby nějaká substance vůči tělu vnější (*substantia assistens*) tímto tělem pohybovala nebo ho

⁵⁴⁸ „Ora, se si prende in considerazione rigorosamente la nuova forma di articolazione di materia e forma proposta da Suárez, ossia la compositione accidentale di questi due principi (ploché, infanti, da due cose in ato, come sono la materia e la forma suareziane, non potrà mai scire una cosa veramente una in atto), ne segue che dietro tale accidentalità dell'unione di questi principi si insinua una estrinsecità (o anche estraneità) di ambedue i principi e, pertanto, una tendenza al dualismo, soprattutto al dualismo antropologico. E logico allora che, se la sostanza materiale smette di essere una e si ripartisce in due, potremmo chiamarne una la “sostanza puramente materiale” e l'altra la “sostanza puramente formale”; e nel caso dell' uomo, a fortiori, l'unione di materia e forma (e questa è l'anima spirituale) propenderà ad essere trattata come unione extrinseca o accidentale di due sostanze le cui nature vengono contrassegnate da opposti attributi. Quindi, Suárez – noc la sua carente spiegazione ilemorfica della sostanza materiale – ha aperto la strada ad una nuova prospettiva del dualismo antropologico che quasi contemporaneamente sarà accolta e portata ad un livello più esplicito di consapevolezza da Cartesio“. López, L. P., „Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità“, in Alpha Omega 1, 2006, s. 3-38, především s. 15-16. K této kritice viz také např. Knight, D. M., „Suárez's Approach to Substantial Form“, in The Modern Schoolman 34, 1957, s. 147-191.

⁵⁴⁹ Viz Kronen, J. D., „The importance of the concept of Substantial Unity in Suárez's Argument for Hylemorphism“, in The American Catholic Philosophical Quarterly 3, Summer 1991, s. 335-361, především s. 343-352. Kronen nachází tyto argumenty především v první sekci *An dentur in rebus materialibus substantiales formae* DM 15 *De Causa formali substantiali*.

jakkoli „oživovala“ (*vivificaret*). Není možné, aby všechny životní projevy závisely na pouhém spojení s duší. Pokud by duše byla samostatnou substancí, nebylo by ani možné říci, že je to (celý) člověk sám, kdo poznává, nýbrž jakási jiná, jemu pomáhající substance. Je tedy zřejmé, že člověk se skládá z těla jako látky a z duše jako substanciální formy. Tato duše je tedy substanciální formou, která je určitou parciální substancí, jež se může sjednotit s látkou takovým způsobem, že s ní vytváří integrální substancí, která je Jedním *per se*.⁵⁵⁰

Jiným argumentem pro bytostnou jednotu *per se* složené úplné substance, který je možné proti „námitce z dualismu“ uvést, je argument, kterým Suárez dokazuje, že první látka není nějakým tělesem neboli nějakou úplnou substancí, která by byla integrální ve své esenci a ve svém druhu substance.⁵⁵¹ Suárez je přesvědčen, že pokud by forma přistoupila ke jsoucnu, které je již konstituováno *in actu*, pak by nikdy nevytvořila jedno *per se*, ale pouze jedno *per accidens*. Jako taková by nemohla být formou substanciální, nýbrž pouze formou akcidentální. Substanciální forma jako taková totiž dává esenciální bytí, a tudíž nemůže předpokládat nějakou věc, která by již byla ustavena v bytí naprosto a v úplné esenci. Akcidentální forma však na druhé straně dává pouze bytí po určité stránce, které se připojuje k esenci, která je již úplná. Tedy není možné, aby subjekt, který je materiální příčinou vznikajících a zanikajících materiálních věcí, byl úplnou substancí, která by byla ustavena svou vlastní formou a svým vlastním druhem. Primární subjekt tedy vzhledem k formálnímu aktu, který „poskytuje“ druh, musí být čistou potencií.⁵⁵²

⁵⁵⁰ „... homo constat forma substantiali, ut intrinseca causa; ergo et res omnes naturales. Antecedens probatur, nam anima rationalis substantia est, et non accidens, ut patet, quia per se manet separata a corpore, cum sit immortalis; est ergo per se subsistens, et independens a subjecto; non est ergo accidens, sed substantia. Rursus illa anima est vera forma corporis, ut docet fides, et est etiam evidens lumine naturali; non enim potest esse substantia assistens, aut extrinsece movens corpus, alias non vivificaret illud, neque ex praesentia et conjunctione ejus essentialiter penderent opera vitae; nec denique esset ipse homo qui intelligeret, sed quaedam alia substantia illi assistens. Constat ergo homo corpore ut materia, et anima rationali ut forma; est ergo haec anima substantialis forma; nam, ut infra declarabimus, nomine substantialis formae nihil aliud significatur, quam substantia quaedam partialis, quae ita potest uniri materiae, ut cum illa componat substantiam integram ac per se unam, qualis est homo“, DM 15,1,6, s. 499.

⁵⁵¹ Toto je obsah Suárezovy druhé teze třetí sekce *Utrum prima et unica causa materialis generabilium substantiarum sit aliquod corpus simplex, vel substantia integra* DM 13 *De materiali causa substantiae*. „Dico secundo: materia prima non est aliquod corpus, seu substantia completa et integra in essentia et specie substantiae“, DM 13,3,9, s. 404.

⁵⁵² Tento argument je inverzní vůči Suárezovu argumentu pro jedinstvo substanciální formy. DM 13,3,11, s. 405: „Et huc etiam spectat illa communis ratio, quod forma adveniens enti jam in actu constituto non facit unum per se, sed per accidens ... et ideo non potest esse forma substantialis, sed accidentalis, quia forma substantialis constituit per se unum, non per accidens. Et ratio est, quia forma substantialis dat esse simpliciter et essentialiter, et ideo non potest supponere rem constitutam in esse simpliciter, et in essentia completa et consummata. Forma vero accidentalis dat esse secundum quid, quod per accidens adjungitur essentiae consummatae. Igitur impossibile est, subjectum, quod est causa materialis rerum generalium, et generationis substantialis, esse substantiam completam, et per formam propriam ac specificam, constitutam“. Tato čirá potence však není čistou potencií *en*

I když na jedné straně entitativní akt první látky a substanciálních forem (nejen rozumové duše) je v otázce hylemorfismu, ve srovnání např. s tradicí tomistickou, „modernistickým posunem“, nelze na druhé straně u Suáreze nevidět celou řadu argumentů, které zcela jasně ukazují, jaký fundamentální význam má pro Suárezovu metafyziku myšlenka jednoty a Jednoho. Nejde však jen o argumenty obsažené v diskusi o individuální jednotě, popř. v disputaci o povaze distinkce mezi esencí a existencí, ale vůbec o celkový Suárezův důraz na jednotu a její transcendentální charakter.

§24. *Entitativní princip individuace akcidentů*

Jak jsme již výše naznačili, Suárez pracuje s jediným a univerzálním řešením problému principu individuace, který je společný nejen materiálním a nemateriálním substancím, ale také akcidentům. Suárezovo řešení otázky principu individuace akcidentů⁵⁵³ věčně navazuje na úvahy týkající se ontologického statusu individuality a na úvahy spojené s fyzickým principem individuace substancí. Tato návaznost spočívá především v Suárezově tvrzení, že vše, co platí o metafyzické kompozici individuálních diferencí a specifických přirozeností v případě forem substanciálních, platí *mutatis mutandis* i v případě forem akcidentálních. I u akcidentů existuje metafyzická kompozice ze společné přirozenosti a individuální difference. Tyto složky, stejně jako u substancí, se liší nikoli reálně (*ex natura rei*), ale pouze pomyslně (*ratione*). Podobně i zde individuální difference toho či onoho akcidentu kontrahuje společnou přirozenost na ten či onen individuální akcident. Zbývá jen určit, co je fyzickým principem či kořenem této individuální difference akcidentů.⁵⁵⁴

bloc, tj. i vůči aktu metafyzickému neboli entitativnímu. Je čirou potencí pouze ve vztahu k aktu informujícímu, fyzickému, respektive druh „dávajícímu“ aktu, který Suárez nazývá aktem absolutně a zcela, nikoli vzhledem k aktu „po určité stránce“, který Suárez nazývá aktem entitativním (*actus entitativus*). Více viz DM 13,5,9-11, s. 416-417. „... *materia dicitur esse pura potentia respectu actus informantis seu actuantis, et respectu actus absolute et simpliciter dicti*“, DM 13,5,11, s. 417. Více viz Kronen, J. D., *op. cit.*, 1991, s. 352-354; a Heider, D., „F. Suárez a J. Senftleben: Reifikace první látky“, Slánské Rozhovory: Španělsko, Slaný, 2004, s. 37-42.

⁵⁵³ Latinsky *Utrum principium individuationis accidentium sit ex subjecto sumendum*. Viz DM 5,7, s. 188-189.

⁵⁵⁴ „*In hac dubitatione iidem fere dicendi modi esse possunt, qui in praecedenti sectione relati sunt; tamen, quia eadem doctrina, quae de formis substantialibus data est, ad accidentales est proportionaliter applicanda, ideo brevissime potest haec res expediri, addendo pauca, quae sunt propria accidentium. Supponimus ergo, ex dictis in sect. 2, in formis accidentalibus necessarias esse differentias individuales, quas individuae formae addant rationibus specificis, a quibus saltem ratione distinguantur; nam doctrina ibi data generalis est, et rationes factae de omnibus speciebus et individuis procedunt. Unde fit, loquendo de principiis metaphysicis constituentibus et distinguentibus res, nullam relinqui quaestionem circa principium individuationis accidentis; est enim in eis differentia individualis, quae in unoquoque propria est, et contrahit speciem ad esse talis individui. Solum*

V tomto paragrafu budeme postupovat ve třech krocích: (i) Představíme dvě základní koncepce principu individuace akcidentů, totiž koncepci substanční a entitativní, a uvedeme základní Suárezovy argumenty proti koncepci substanční; (ii) v souvislosti s kritikou substanční teorie se zaměříme na otázku *Zda je vzhledem k principu individuace akcidentů spor- né, aby dva pouze numericky odlišné akcidenty se současně nacházely v tomtéž subjektu.*⁵⁵⁵ Uvedeme Suárezovu kritiku čtyř mínění, která poskytují různá kritéria, podle nichž některé akcidenty mohou a jiné nemohou takto koexistovat; (iii) představíme Suárezovo řešení dia- chronní varianty této otázky.

(i) Na rozdíl od celé škály různých řešení otázky principu individuace substance existuje v případě problému principu individuace akcidentů poměrně jasně a pevně konstituovaná po- zice dvou vzájemně se vylučujících konkurenčních stanovisek. Podle prvního stanoviska jsou akcidenty individuovány prostřednictvím svého nejbližšího subjektu.⁵⁵⁶ J. Gracia tento princip nazývá „substanční teorií individuace akcidentů“.⁵⁵⁷ Základem tohoto principu jsou dvě tvr- zení. Podle prvního má akcident celé své bytí pouze ve vztahu k subjektu, tj. existuje pouze jako inherující v subjektu. A jelikož každá věc má svou individuaci od principu svého bytí, musí být individuována od svého subjektu. Druhý argument je určitým argumentem formy *reductio ad absurdum*: Pokud by akcidenty nebyly individuovány svým subjektem, mohly by numericky odlišné akcidenty současně existovat v jednom subjektu. Je však patrné, že např. dvě pouze numericky odlišné bělosti či teploty nemohou v tomtéž subjektu koexistovat. Po- kud bychom nezastávali substanční teorii individuace akcidentů, nebylo by možné uvést žád- ný argument pro tuto nemožnost. Je proto třeba substanční individuaci akcidentů považovat za teorii správnou.⁵⁵⁸

ergo restat quaerendum quodnam sit physicum fundamentum et principium hujus differentiae, et hoc sensu in- vestigamus hic principium individuationis accidentium, sicut de substantiis diximus“, DM 5,7,1, s. 188.

⁵⁵⁵ Jde současně o název poslední, deváté, sekce DM 5, která se jmenuje *An repugnet individuationis accidenti- um ut plura solo numero differentia successive sint in eodem subjecto*. Viz DM 5,9, s. 197-201.

⁵⁵⁶ Jde o tezi, kterou Suárez dokládá celou řadou pasáží z Tomášova korpusu. K nejčastěji citovaným pasážím patří pasáž z *Teologické sumy* 1,29,1: „*Substantia enim individuatur per se ipsam, sed accidentia individuuntur per subjectum, quod est substantia. Dicitur enim haec albedo, inquantum est in hoc subjecto*“, in Akvinský, T., *Summa Theologica*, Tomus Primus, Editio V. Taurinensis, Augustae Taurinorum, Typographia Pontifica et Archiepiscopalis, 1893, s. 204.

⁵⁵⁷ Viz Gracia, J. J. E., *op. cit.*, 1988, s. 163.

⁵⁵⁸ „*Duae igitur opiniones tantum hic referri possunt. Prior est accidentia individuari per subjectum ... Funda- menta hujus sententiae sunt eadem quae superius allata sunt, ad probandum formam substantialem individuari a materia signata. Et confirmatur primo, nam accidens habet totum suum esse in ordine ad subjectum; ergo indi- vidualionem habere debet a subjecto, nam unaquaeque res individuari debet ex eisdem principiis a quibus habet esse. Secundo, quia si accidentia non individuarentur a subjecto, possent plura accidentia solo numero diversa*

Mezi představitele opačného názoru, podle něhož je principem individuace akcidentů akcidentální forma sama, uvádí Suárez Duranda ze St. Pourçain. Akcidenty jako jsoucna mají o sobě (nikoli ve spojení se substancí) jednotu *per se*, mají i jednu esenci. Takto mají i svou vlastní absolutní a pozitivní entitu. Tím, čím je věc jsoucí, tím je také numericky jedna. Protože však akcident svou vlastní entitou existuje, je díky této entitě i numericky jedním. Subjekt nemůže být za jeho reálnou esenci a entitu „zodpovědný“, protože je vůči akcidentům *vnější* (jiná situace je v případě elementárního agregátu ze subjektu a akcidentu). Podobně látka je vnější vůči substanciální formě a jako taková ji nemůže o sobě a vnitřně konstituovat. Subjekt tedy nemůže být principem individuace akcidentů. Nemůže jím být nazván ani jako termín transcendentálního vztahu akcidentu v tom slova smyslu, že by určitý akcident byl s to inherovat pouze v tomto a žádném jiném subjektu. Toto tvrzení dokládá Suárez čtyřmi způsoby, jímž je společné tvrzení, podle něhož dva numericky odlišné akcidenty mohou informovat tentýž subjekt. Pokud je tomu takto, pak se tyto různé schopnosti informovat nemohou lišit díky subjektu, ale musí se lišit samy sebou. Suárezovým úkolem tak je ukázat, že koexistence

in eodem subjecto recipi, quia, non obstante identitate subiecti, habere possent inter se distinctionem, unde nulla posset ratio hujus repugnantiae assignari; videmus autem non posse idem subjectum duas albedines vel duos calores recipere; tota ergo ratio hujus est, quia a subjecto individuatur; et ideo, hoc ipso quod in eodem subjecto recipiuntur sunt unum, et non duo“, DM 5,7,2, s. 188. Takto obecně formulovaná substanční teorie individuace akcidentů však není zcela práva některým Tomášovým a tomistickým formulacím. Tomáš v Sth. III,77,2, kde se zabývá otázkou *Utrum in hoc sacramento quantitas dimensiva panis vel vini sit aliorum accidentium subjectum*, ukazuje, že jeden akcident, totiž akcident kvantity, není individuován subjektem, ale sám sebou, a proto ho Bůh může uchovávat bez subjektu: „*Respondeo dicendum quod necesse est dicere accidentia alia quae remanent in hoc sacramento, esse sicut in subjecto in quantitate dimensiva panis vel vini remanente ... Tertio quia, cum subjectum sit principium individuationis accidentium subjectum, esse aliquo modo individuationis principium. Quantitas autem dimensiva est quoddam individuationis principium*“, Akvinský, T., Sth. III,77,2, *Summa Theologica*, tomus quintus, editio V. Taurinensis, Augustae Taurinorum, eq. Petri Marietti, 1893, s. 140. Jinde pak říká, že kvantita je individuována díky svému formálnímu účinku, kterým je místo: „... *unde dimensiones ex se ipsis, habent quamdam rationem individuationis secundum determinatum situm, prout situs est differentia quantitatis ...*“ Viz Akvinský, T., *Opuscula omnia. Expositio Super Boetium de Trinitate*, R. P. Petri Mandonnet, Tomus tertius, Opuscula Genuina Theologica, Parisiis, Sumptibus P. Lethielleux, 1927, s. 85. Druho-scholastický Tomášův interpret Jan od sv. Tomáše pak tuto individuaci „z místa“ ještě upřesňuje: „... *quod quantitas consideratur dupliciter. Uno modo quantum ad effectum dividendi partes materiae, et quantum ad hunc effectum a se individuatur, id est partes propriae quantitatis non ab alia quantitate dividuntur, sed per ipsam, reliquae vero formae et substantiae per quantitatem. Et ita in hoc habet aliquid speciale inter cetera accidentia. Alio modo consideratur quantum ad effectum formalem, quem praebet informando sicut alia accidentia; extendit enim partes substantiae et terminat. Et sic consideratur ut quantitas terminata, et sub hac consideratione quantitas individuatur a subjecto sicut alia accidentia, et non seipsa tantum; participat enim esse a subjecto sicut alia accidentia*“, viz Jan od sv. Tomáše O.P., *Naturalis Philosophiae*, III pars: *De ente mobili corruptibili, De Subjecto Accidentium et Principio Individuationis*, Nova editio a P. Beato Reiser O.S.B, Taurini, Marietti, 1933, s. 792-793. Je však třeba podotknout, že toto zdůraznění „sebeindividuace“ kvantity není „sebeindividuaci“ tak, jak ji chápe Suárez. Suárez se nyní nezabývá kvantitativní jednotou elementárního agregátu substance a akcidentu kvantity, popř. jiných akcidentů, ale individuální diferencí samotného akcidentu, o němž, stejně jako o materiálním kompozitu a o jednoduché úplné substanci, Suárez říká, že vytváří *unum per se*. Tohoto esenciálního celku se pak týká nikoli kvantitativně-numerická jednota, ale jednota transcendentálně-individuální.

dvou a více numericky odlišných akcidentů není, metafyzicky řečeno, sporným „stavem věci“.⁵⁵⁹

(ii) Cílem Suárezovy argumentace proti substanční teorii individuace akcidentů je ukázat, že tvrzení, které popírá možnost simultánní koexistence dvou numericky odlišných akcidentů v totožném subjektu, není založeno na faktorech metafyzických (souvisejících s individuálním principem), ale na faktorech mimo-metafyzických. Představuje pět různých mínění, přičemž první se týká nemožnosti koexistence akcidentů, které se liší specificky, v jednom subjektu. Toto mínění, jak sám Suárez říká, není založeno na individuaci akcidentů, a tudíž je pro naši otázku irelevantní.⁵⁶⁰ Z tohoto důvodu se podíváme pouze na poslední čtyři Suárezem kritizovaná mínění.

Podle prvního z nich platí, že *vůbec žádné* akcidenty se nemohou jako pouze numericky odlišné vyskytovat v jednom subjektu.⁵⁶¹ Podle tohoto mínění se nemožnost koexistence dvou numericky odlišných akcidentů týká nejen tzv. absolutních akcidentů - např. dvě pouze numericky různá tepla nemohou koexistovat v jednom kusu dřeva, protože tím, že se v něm nacházejí, strávají se *eo ipso* částečnými příčinami, které společně ustavují příčinu celkovou - ale i akcidentů relativních. Není možné, aby se v otci nacházelo více numericky odlišných vztahů *otcovství* k jeho synům nebo v synovi více relací *synovství* ve vztahu k otci a matce. Důvod tohoto tvrzení pochází z individuace. Můžeme hovořit pouze o dvojném rozlišení: Buď

⁵⁵⁹ „*Et summa [sc. ratio, D. H.] est, quia unaquaeque res per illud idem formaliter et intrinsece est una numero (quoad fundamentum unitatis seu negationis, quam dicit unum), per quod est ens actu in rerum natura, vel aptum ut sit hujusmodi; quia omne tale ens est singulare, ut supra ostensum est; sed omnis res per suam entitatem est intrinsece et formaliter hujusmodi ens actu; ergo per eandem est singulare quid et individuum; ergo et accidentia hoc habent. Et confirmatur, quia subjectum non potest esse principium individuans accidentia; ergo tantum esse potest hujusmodi principium intrinseca entitatis ipsorum accidentium ... Rursus nec subjectum potest dici principium individuans accidens, tanquam terminus habitudinis, seu aptitudo talis accidentis ad informandum tale subjectum; primo, quia respectu ejusdem subjecti numero possunt duo accidentia solo numero distincta habere aptitudinem ad informandum illud; ergo illae aptitudines non possunt distingui numero ex subjecto; ergo ex seipsis*“, DM 5,7,3, s. 189.

⁵⁶⁰ „*In qua est prima opinio, quae non solum de accidentibus ejusdem speciei, sed etiam diversarum specierum, si sub eodem genere proximo contineantur, negat posse simul esse in eodem subjecto*“, DM 5,8,2, s. 190. „*Haec enim opinio, quae hactenus tractata est, non fundatur in individuatione accidentium, et ita non referebat ad praesentem quaestionem*“, DM 5,8,4, s. 190.

⁵⁶¹ Suárez v souvislosti s tímto, jak říká, extrémním, míněním cituje Tomáše, který se v tomto názoru opírá o samotného Aristotela. V komentáři k 10. kapitole páté knihy Aristotelovy *Metafyziky* Tomáš říká: „*Quintus modus est, quando aliqua accidentia sunt in eodem subjecto, et tamen differunt ad invicem, eo quod impossibile est plura accidentia unius speciei in eodem subjecto esse*“, Akvinský, T., *In 5 Metaphysicam Aristotelis*, cap. 10, lectio 12, P. Fr. M.-R. Cathala, Taurini, Marietti, 1926, s. 297. Josef Gredt pak formuluje toto tvrzení: „*Ex eo, quod accidentia individuuntur a subiecto suo, deducitur duo accidentia solo numero distincta non posse esse in eodem subjecto seu in eadem subjecti parte*“, Gredt, I., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Editio tertia recognita et aucta ab Euchario Zenzen O.S.B., Volumen I, Sumptibus Herder, Baricone, Friburgi, 1961, s. 326.

o odlišnosti formální, která je odlišností specifickou, nebo o odlišnosti numerické, která má svůj „kořen“ v subjektu.⁵⁶² Subjekt, nikoli termín, je tím, co individuuje danou relaci.⁵⁶³

Podle Suáreze je obtížné přijmout toto mínění v celé jeho obecnosti a bez jakékoli výjimky.⁵⁶⁴ Suárez nesouhlasí s výkladem, podle kterého tím, co individuuje danou relaci, je subjekt či příčina daného vztahu. Oproti individuaci subjektem klade individuaci termínem. Proto může tvrdit, že v tomtéž synovi koexistuje dvojí synovství, tj. vzhledem k matce a vzhledem k otci. V jednom otci může existovat více relací otcovství, má-li více synů či dcer.⁵⁶⁵

Sám Tomáš si podle Suáreze byl vědom určitého omezení takto příliš obecně formulované teze. Toto omezení je dáno protipříkladem, podle něhož se mohou vyskytovat v jedné mysli dva numericky odlišné intencionální obrazy (*species*). Z tohoto důvodu, zdá se, Tomáš původní tezi zeslabil: Jako numericky odlišné nemohou koexistovat v jednom subjektu (např. v rozumu nebo ve fantazii) pouze a jenom akcidenty v aktu úplném (*in actu completo*), nikoli však akcidenty v aktu neúplném (*in actu incompleto*).⁵⁶⁶ Suárez neuvádí, co Tomáš tímto roz-

⁵⁶² Tomáš v kristologickém článku *Utrum in Christo sint duae filiationes* v *Sumě teologické* říká toto: „*Unitas enim relationis vel ejus pluralitas non attenditur secundum terminos, sed secundum causam vel subjectum. Si enim secundum terminos attenderetur, oporteret quod quilibet homo in se duas filiationes haberet, unam qua referretur ad patrem, et aliam qua referretur ad matrem. Sed recte consideranti apparet, eadem relatione referri unumquemque ad suum patrem et matrem, propter unitatem causae; eadem enim nativitate homo nascitur ex patre et matre, unde eadem relatione ad utrumque refertur*“, Akvinský, T., *Sth.* III, 35, 5, *Summa theologica*, tomus quartum, Editio V. Taurinensis, Augustae Taurinorum, eq. Petri Marietti, 1893, s. 612-613.

⁵⁶³ „... *opinio etiam extrema est, nulla omnino accidentia ejusdem speciei posse simul esse in eodem subjecto ... generalem rationem reddit illius assertionis, quia impossibile est plura accidentia ejusdem speciei in eodem subjecto esse ... plures relationes solo numero diversas non admittit in eodem patre respectu plurium filiorum, neque in eodem filio respectu patris et matris ... Sed praecipua sumitur ex individuatione; nam distinctio in formis solum est, aut formalis, quae est specifica, aut materialis ex subjecto, quae est numerica ... ergo ubi neutra istarum intercedit, non potest esse distinctio; ergo, ubi est unitas specifica accidentis in eodem subjecto, non potest esse pluralitas numerica. Confirmatur, quia alias, qua ratione possent duo accidentia solo numero diversa in eodem subjecto simul inesse, possent etiam in infinitum multiplicari, quia non est major ratio de una multitudine quam de alia; unde infertur esse in eodem subjecto infinitas relationes, et alia similia incommoda*“, DM 5,8,5, s. 191.

⁵⁶⁴ „*Sed difficile etiam est sententiam hanc in tota hac generalitate absque ulla exceptione sustinere, propter varia exempla in quibus plane videtur deficere, quae statim afferemus*“, DM 5,8,6, s. 191.

⁵⁶⁵ To, že kategoriální relace mohou být numericky zmnoženy v tomtéž subjektu, viz DM 5,8,14, s. 193: „... *si relativa sumantur in rigore pro relativis secundum esse, et praedicamentalibus, verum quidem est posse haec aliquando multiplicari numero in eodem subjecto, ut agentes de relationibus dicemus; sed non est hoc in universum verum; relatio enim creaturae non potest in eodem subjecto multiplicari*“; dále viz DM 5,8,17, s. 195: „... *relationes ad patrem et matrem esse plures, et solo numero diversas, tamen relatio ad patrem non potest in eodem filio multiplicari*.“

⁵⁶⁶ „*Tertia ergo opinio est Thomistarum, distinguunt de accidentibus in actu completo vel incompleto; nam priori modo negant posse simul esse in uno subjecto accidentia solo numero differentia, propter rationes factas et auctoritatem Aristotelis et D. Thomae, quos sic exponunt. Posteriori autem modo id admittunt ... Qui [Kajetán, Capreolus a Javellus, D. H.] videntur hoc sumpsisse ex D. Thom., q. 8 de Verit., art. 14, et praecipue videntur ducti argumento specierum intentionalium; quia negare non possunt quin plures solo numero differentes*

lišením přesně myslí. V *Disputovaných otázkách o pravdě* Tomáš uvádí tento příklad: Akcidenty v neúplném aktu jsou akcidenty, které se nacházejí jakoby mezi potenci a úplným, tj. druhým, aktem. Tomáš uvádí příklad s akcidentem barvy. Akcident bělosti se nachází v daném subjektu v neúplném aktu tehdy, pokud je v tzv. stávání se (*in fieri*), tj. např. jako když někdo tento akcident „nanáší“ na nějaký černý povrch, který tímto natíráním ztrácí svou černou barvu. Právě v okamžiku „nanášení“ bílé a „ustupování“ černé se černá a bílá nacházejí v neúplném aktu a mohou se současně nacházet v jednom subjektu. Analogicky pak je tomu s inteligibilními obrazy. Všechny inteligibilní formy se vztahují k téže poznávací potenci. Právě v této potenci se proto mohou nacházet současně. A nejen v této potenci. Mohou se současně vyskytovat i v neúplném aktu, kterým je např. intencionální obraz, který se nachází v tzv. habituální dispozici.⁵⁶⁷ Habituálně lze mít inteligibilní obraz Petra i Pavla.

Ani takto formulované kritérium však Suárez nepovažuje za výstižné. Vedle intencionálních *species* jsou to relace, které, byť se nacházejí v aktu úplném, jsou v tomtéž subjektu numericky množitelné. Kromě toho, co to znamená být neúplně v subjektu? Pro Suáreze existuje dvojí možnost: Nepůsobit nebo plně neinformovat. Druhá možnost v daném případě nenastává, protože intencionální akcidenty co do svého celého bytí inherují v subjektu, a tedy daný subjekt informují. První možnost považuje Suárez za irelevantní. Úplné bytí akcidentu nespočívá v působení (*in efficiendo*), ale v informování (*in informando*). Pokud tedy platí, že vzhledem k individuaci nemohou akcidenty koexistovat v jednom subjektu, bude tomu tak bez ohledu na to, zda se nacházejí v druhém aktu, nebo nikoli. Předtím totiž, než jsou převedeny do druhého aktu, mají individuaci již ze samotného subjektu. Proto, uzavírá Suárez, je

possint esse in eodem subjecto, scilicet, in eodem intellectu, vel in eadem phantasia, vel in eodem medio secundum eandem partem“, DM 5,8,7, s. 191.

⁵⁶⁷ Sám Suárez zmiňuje 14. článek *Utrum angeli simul multa cognoscant* 8. otázky *De cognitione angelorum* z *Quaestiones disputatae de Veritate*. I když v následujícím textu jde především o různost specificky odlišných intencionálních obrazů v rámci jednoho rodu, ilustruje tento text dostatečným způsobem rozlišení mezi úplným a neúplným aktem. Suárez tuto pasáž zmiňuje v rámci diskuse o tezi, kterou v našem textu neuvádíme a která se týká nemožnosti koexistence specificky odlišných akcidentů. V daném článku Tomáš říká: „*Hae igitur formae in subjecto tripliciter esse dicuntur. Uno modo in potentia tantum ... Alio modo secundum quod sunt in actu imperfecto, ut cum sunt in fieri; et sic etiam simul esse possunt, ut patet cum aliquis dealbatur; tunc enim toto dealbationis tempore albedo inest ut in fieri, nigredo vero ut corrumpi. Tertio modo ut in actu perfecto, ut cum iam albedo est in termino dealbationis; et sic est impossibile est duas formas unius generis esse simul in eodem subjecto ... omnes [sc. formae intelligibiles, D. H.] enim eandem potentiam intellectivam respiciunt; et ideo in potentia omnes simul esse possunt in intellectu, et similiter in actu incompleto, qui est medius inter potentiam et actum perfectum; et hoc est species esse in habitu, qui est medius inter potentiam et operationem; sed in actu perfecto plurimum specierum intellectus simul esse non potest*“, Akvinský, T., *Quaestiones Disputatae de Veritate*, Tomus tertius, De veritate quaest. VIII., art. XIV., In Librariis Consociationis Sancti Pauli, Parisiis, 1883, s. 312.

třeba považovat ono rozlišení akcidentů na akcidenty v úplném a neúplném aktu pro naši otázku za *irrelevantní*.⁵⁶⁸

Jiným kritériem rozlišujícím pouze numericky odlišnou koexistenci dvou a více akcidentů v jednom subjektu je kritérium pocházejícím od pařížského averroisty Jana z Jandunu (1280/9-1328). Podle Jana je vzhledem k možnosti koexistence numericky odlišných akcidentů v tomtéž subjektu směrodatné rozlišení na tzv. propriové akcidenty (*accidentia propria*), které přirozeně vychází či „emanují“ z esence substance, a tzv. akcidenty společné (*accidentia communia*). Zatímco podle Jana propriové akcidenty daným způsobem koexistovat nemohou, společné akcidenty ano. První část teze Suárez odůvodňuje fyzikální maximou, podle níž se příroda děsí zbytečností (*natura abhorret superfluitatem*): Pokud daný akcident je vnitřní součástí esence, pak pro její „výkon“ postačuje jeden. Akcident však, který k substanci přistupuje zvnějšku, který ji pouze takřkajíc „zkrášluje“, však takto numericky zmnožen být může. Příkladem tohoto druhého typu akcidentů je zmnožený výskyt ohřevů (*calefactiones*) v jednom kusu dřeva, způsobený různými ohni.⁵⁶⁹

Zatímco s první částí Janovy teze Suárez souhlasí, druhou popírá. Podle Suáreze obecně neplatí, že se v jednom subjektu současně mohou vyskytovat různé teploty nebo různé bělosti. Tím, že dva ohně zahřívají tentýž kus dřeva, vytvářejí jednu teplotu a jedno zahřívání, které je způsobováno jedním z ohňů jako částečnou příčinou, oběma pak jako příčinou celkovou. Odmítnutí této druhé části Suárez zakládá především na známém scholastickém diktu, podle něhož platí, že si každý vnější činitel připodobňuje to, na co působí (*agens extrinsecum intendit assimilare sibi passum*). Pokud daný agens v daném subjektu nalézá to, co je mu podobné, nemá „důvod“ dále na něj působit. Pokud by tento „důvod“ měl, mohl by na daný subjekt působit *in infinitum*. Tímto by došlo k naprosto zbytečnému zmnožování akcidentálních

⁵⁶⁸ „Sed imprimis haec distinctio non est sufficiens: nam ostendemus inferius, non solum haec accidentia intentionalia, sed etiam plura alia secundum totum suum esse completum, posse simul esse in eodem subjecto. Deinde de his accidentibus intentionalibus redit argumentum supra factum, qua, scilicet, ratione dicantur esse incompleto in subjecto, an quia non efficiunt, vel quia non plene informant; hoc posterius est falsum, quia secundum totum suum esse insunt; ergo informant; primum autem videtur impertinens, quia completum esse accidentis non consistit in efficiendo, sed informando. Accedit tandem quod, si haec accidentia non possunt esse in eodem subjecto propter individuationem, ergo idem erit, sive sint in actuali operatione, sive non; quia priusquam operentur, habent suam individuationem ex subjecto; ergo, vel illa ratio congrua non est, vel aequae probat haec accidentia non posse distingui numero in eodem subjecto, etiam dum non operantur“, DM 5,8,8, s. 191.

⁵⁶⁹ „... accidentia propria, seu quae intrinsece manant a subjecto, non posse plura solo numero differentia esse in eodem; ea vero, quae sunt accidentia communia, posse simul esse ... Ratio prioris partis est, quia natura abhorret superfluitatem; unde, cum accidens proprium sit intrinsecum naturae, et unum sufficiat ad naturae functionem et finem, non multiplicatur. Et hinc sumitur ratio alterius partis; nam, cum accidens commune ab extrinseco et per accidens saepe provenit, non repugnet multiplicari in eodem subjecto, et ita contingit plures calefactiones fieri simul in eodem ligno a diversis ignibus“, DM 5,8,9, s. 191-192.

forem. Tímto „důvodem“ musí být privace podobné formy. Tam, kde tato privace chybí, agens nepůsobí.⁵⁷⁰

Jako poslední mínění Suárez uvádí názor Fonsecův. Podle Fonsecy je směrodatné rozlišení na akcidenty, které vznikají vlastním pohybem, a ty, které vznikají bez tohoto pohybu. Zatímco o prvních platí, že nemohou koexistovat jakožto pouze numericky odlišné v jednom subjektu (pohyb probíhá z protivy v protivu), o druhých to platí.⁵⁷¹ Suárez přiznává, že takto formulované mínění má celou řadu konkrétních podob podle toho, jakým autorem bylo zastáváno. Hovoří o verzi Jana Dunse Scota, verzi jeho žáka Antonia Andrea (zemřel okolo r. 1320), verzi Gabriela Biela (1425-1495) a verzi Durandově. Ve svém pojednání o tomto mínění se nejvíce věnuje verzi Antonia Andrea. Co se týče relativních akcidentů obecně, Andreus souhlasí s tezí simultánní koexistence numericky odlišných akcidentů. Vzhledem k akcidentům absolutním pak rozlišuje akcidenty, které vznikají tzv. vyvedením (edukací), a ty, které takto nevznikají. Podle Andrea mohou v jednom subjektu jako pouze numericky odlišné koexistovat jen akcidenty, které touto edukací z potence subjektu nevznikají (ty také nevznikají vlastním pohybem). Jako příklad uvádí dvě světla, která mohou jakožto vytvářená dvěma světelnými zdroji existovat v téže části subjektu. Tato světla vrhají dva stíny. Odstranili se jeden světelný zdroj, ruší se tím jedno světlo, nikoli druhé.⁵⁷²

Ani s tímto míněním Suárez nesouhlasí. Odmítá tvrzení, podle něhož některé akcidenty nevznikají edukací formy. Je přesvědčen, že i světlo je takto edukováno z potence subjektu. Kromě toho sama zkušenost nás učí, že na totéž místo subjektu působí s větší intenzitou dva

⁵⁷⁰ „Sed haec sententia, licet quoad priorem partem vera sit, tamen quoad posteriorem non est in universum vera, quia nec plures albedines nec plures calores possunt simul esse in eodem subjecto, cum tamen haec sint accidentia communia. Neque id, quod dicitur de pluribus calefactionibus, verum est, nam quando duo ignes idem lignum secundum eamdem partem calefaciunt, sicut efficiunt unum calorem, ita et unam calefactionem, quae a singulis est partialiter, et ab utroque simul ut a causa totali ... Denique obstat ratio generalis, quia etiam in extraneis et accidentalibus mutationibus agens extrinsecum intendit assimilare sibi passum; unde, si invenit simile, non iterum agit in illud; alias, postquam illud semel sibi assimilaret, iterum atque iterum ageret in illud, et sic in infinitum procederet actio, saltem quoad multiplicationem formarum accidentalium ... etiam in his mutationibus accidentalibus, principium earum ex parte subjecti esse privationem similis formae“, DM 5,8,10, s. 192.

⁵⁷¹ „... opinio distinguit de accidentibus quae fiunt per proprium motum, vel quae sine motu fiunt, et de prioribus negat posse simul esse in eodem subjecto, propter rationem adductam, quod motus fit ex contrario in contrarium; de posterioribus autem affirmat posse simul esse in eodem subjecto accidentia solo numero diversa“, DM 5,8,11, s. 192.

⁵⁷² „Hanc opinionem refert Fonseca ... soletque tribui Scoto, Gab., Durand. et aliis ... Quam etiam insinuat Ant. Andr. ... Dicit enim relativa accidentia solo numero differentia posse esse in eodem; de absolutis vero subdistinguit, nam quaedam educuntur de potentia subjecti, et haec non multiplicantur numero in eodem subjecto; alia vero non educuntur, et haec possunt multiplicari. Et hujusmodi putat esse lumen, de quo perspectivi contendunt a duobus luminosis duo lumina produci in eadem parte subjecti, quia duas umbras efficiunt, et quia ablato uno luminoso aliquod lumen in aere corrumpitur, et aliquod manet“, DM 5,8,11, s. 192.

světelné zdroje než pouze jeden. Účinkem tohoto většího působení pak není numerické zmnožení světla, ale větší intenzita numericky téhož světla. Právě skutečnost oné větší intenzity je důvodem toho, proč, pokud se jedno světlo odstraní, je účinek, totiž osvětlení, menší. Tento menší účinek není důsledkem zrušení jednoho světla a zachování světla jiného, nýbrž důsledkem zeslabení numericky téhož světla.⁵⁷³

Kromě této odpovědi na Andreův příklad uvádí Suárez i protipříklady vůči mínění, podle něhož akcidenty, které vznikají vlastním pohybem, se numericky množovat nemohou. Smyslové inteligibilní obrazy vznikají vlastním pohybem, a přesto se numericky v tomtéž subjektu množují. Zkušenost nás učí, že slyšíme souzvuk více hlasů v tomtéž čase a skrze totéž médium. To je však možné pouze proto, že zvuky jsou rozličné.⁵⁷⁴ Suárez nesouhlasí ani s obecně formulovanou tezí, že relativní akcidenty obecně mohou být numericky množeny v jednom subjektu. Podle něj toto platí pouze o kategoriálních relacích, nikoli o relaci transcendentální tvorů k jejich Stvořiteli. Zatímco relace syna k otci a k matce numericky množeny být mohou, relace tvora k termínu, který může být pouze jeden, nikoli.⁵⁷⁵

Na rozdíl od Andrea se Fonseca (další z reprezentantů tohoto mínění) domnívá, že ono rozlišení na dvě skupiny akcidentů se týká rozlišené na akcidenty, které lze v intenzitě zesilovat a zeslabovat, a na ty, které takto „modifikovatelné“ nejsou. Akcidenty, které takto „modifikovatelné“ nejsou, numericky v jedné subjektu množeny být mohou. Akcidenty, které intenzifikovatelné jsou, množeny být nemohou, a to dokonce ani absolutní Boží mocí. Ani takto formulované mínění a rozlišení však nepovažuje Suárez za správné a soudí, že absolutní

⁵⁷³ „Sed haec partim falsa sunt, partim non satisfaciunt. Et, ut ab hoc ultimo incipiamus, falsum est aliqua esse accidentia in subjecto, quae eo modo quo in eo fiunt, de ejus potentia non educantur, quia omnia pendent a subjecto in fieri et in esse, et specialiter de lumine constat educi ex potentia subjecti ... Falsum est etiam, lumina multiplicari numero in eodem subjecto; neque est ulla experientia qua id probari possit; nam solum docet experientia caeteris paribus, plus agere duo luminosa in eadem parte, quam alterum tantum; sed id non est propter multiplicationem luminum, sed propter majorem intensionem ejusdem luminis, ex quo fit ut, ablato uno agente, vel in ea parte, ad quam pervenit unius actio, et non alterius, minor appareat effectus, non quia unum lumen corrumpatur et maneat aliud, sed quia idem remissius fiat et conservetur“, DM 5,8,12, s. 192-193.

⁵⁷⁴ „... nam species sensibiles fiunt per propriam actionem, et tamen multiplicantur numero in eadem parte medii; sonus etiam videtur per se fieri propria actione, et tamen multiplicatur numero in eodem subjecto, ut experientia probare videtur; audimus enim concentum plurium vocum in eodem tempore et per idem medium, quod fieri non posset nisi soni essent diversi“, DM 5,8,13, s. 193.

⁵⁷⁵ „Praeterea, distinctio de absolutis et relativis, non satisfacit omni ex parte; nam, si relativa sumantur in rigore pro relativis secundum esse, et praedicamentibus, verum quidem est posse haec aliquando multiplicari numero in eodem subjecto, ut agentes de relationibus dicemus; sed non est hoc in universum verum; relatio enim creaturae non potest in eodem subjecto multiplicari“, DM 5,8,14, s. 193. „... unde fit ut respectu ejusdem nunquam possint multiplicari; et ideo non potest multiplicari relatio creaturae, quia terminus illius tantum potest esse unus, et respectu ejusdem termini non possunt relationes multiplicari“, DM 5,8,17, s. 195.

Boží mocí je možné v jednom subjektu numericky zmnožit i takové akcidenty, které lze co do intenzity zesilovat a zeslabovat⁵⁷⁶

Suárez je přesvědčen, že značná variabilita jednotlivých mínění svědčí o jediném: O obtížném určení *přesného kritéria* toho, které akcidenty mohou a které akcidenty nemohou být pouze numericky zmnoženy v jednom subjektu. Na základě své diferencované kritiky proto Suárez vyvozuje pouze tři obecnější, a můžeme říci opatrnější, závěry, které však potvrzují jeho celkovou koncepci individuace akcidentů: (1) Obecně formulované tvrzení, podle něhož se pouze numericky odlišné akcidenty nemohou vyskytovat v tomtéž subjektu, není tvrzením přijatelným. (2) Neplatí, že by k pouhému numerickému (simultánnímu) zmnožení akcidentů v jednom subjektu docházelo přirozeným způsobem u jakéhokoli akcidentu. (3) Numericky odlišné absolutní akcidenty, které se ve svých „*funkcích*“ a *cílech* neshodují, se v tomtéž subjektu vyskytovat mohou, ty, které se shodují, nikoli.⁵⁷⁷ Zatímco dva vizuální obrazy Petra jsou příkladem druhé typu akcidentů, dva vizuální obrazy Petra a Pavla jsou případem akcidentů prvního druhu.

Numericky odlišné akcidenty, které se „funkcionálně“ podobají, v tomtéž subjektu koexistovat nemohou. Tato nemožnost však není nemožností metafyzickou, tj. není dána tím, že by daná koexistence byla *sporná*. Je dána spíše, anachronicky řečeno, nutností „nomologickou“, která spočívá v účelnosti přírody a nemá nic společného s individuální otázkou.⁵⁷⁸

⁵⁷⁶ „Unde videtur [sc. Fonseca, D. H.] priorem sententiam limitare ad ea accidentia quae intenduntur et remittuntur; et ita prior sententia non est omnino generalis, ut in quarta conclusione significat. Sed neque cum illa limitatione videtur in universum vera haec sententia ... in ordine ad potentiam Dei absolutam non posse in eodem subiecto esse plura accidentia numero distincta, quando talia sunt ut natura sua in unum numero intensius coalescant, difficile creditur est, ut statim latius declarabo“, DM 5,8,14, s. 194.

⁵⁷⁷ „In tanta ergo sententiarum varietate, difficile est certam aliquam regulam in hac re praescribere, ejusque veram rationem assignare. Duo tamen mihi in hac materia certa videntur. Unum est, universalem hanc negativam propositionem, non posse plura accidentia ejusdem speciei esse in eodem subiecto, non posse absolute et simpliciter, seu sine aliqua limitatione verificari, DM 5,8,15, s. 194. „Secundo, est certum, non in quacumque specie accidentium posse naturaliter contingere ut plura, quae solo numero differunt, simul sint in eodem subiecto“, DM 5,8,16, s. 194. „Quaedam accidentia ita differunt solo numero, ut praeter distinctionem entitatum in reliquis omnibus habeant quamdam similitudinem et convenientiam, scilicet in munere vel officiis, ad quod destinatur, et in quacunque habitudine quam dicunt, ut sunt duo calores, duae albedines, et similia. Alia vero sunt, quae, licet in specifica ratione convenient, et sub ea tantum numero differant, tamen non habent inter se tantam similitudinem, sed differunt vel in munere, vel in habitudine. Ut verbi gratia, duae species visibiles Petri differunt numero priori modo. Duae autem species visibiles Petri et Pauli differunt numero hoc posteriori modo“, DM 5,8,16, s. 194-195. „Dico ergo tertio, accidentia prioris generis [numericky odlišné akcidenty, které se shodují ve své „funkci“, D. H.] non posse multiplicari numero in eodem subiecto, quae vero sunt posterioris generis [numericky odlišné akcidenty, které se „funkcionálně“ liší, D. H.] posse multiplicari“, DM 5,8,17, s. 195.

⁵⁷⁸ Mezi tyto „nomologické“ faktory řadí Suárez tři: Účelnost přírody, která se „hrozí“ zbytečnosti; omezená kapacita subjektu, která je postačujícím způsobem aktualizována již jednou formou, ať substanciální nebo akcidentální; nedokonalost činitele, která je dána tím, že nemůže působit na subjekt, který již má formu, kterou mu činitel „dává“. K těmto třem faktorům viz DM 5,8,17-19, s. 195.

Vzhledem k absolutní Boží moci však není nemožné, aby více „funkcionálně“ podobných akcidentů existovalo v tomtéž subjektu. Suárez je přesvědčen, že individuační faktor nemůže být tomuto typu zmnožení ontologickou překážkou. Bůh podle Suáreze totiž může působit a působí *za* a *mimo* kapacitu daného subjektu. Může se nechat oslavit tím, že bude působit „proti“ účelnosti přírody.⁵⁷⁹ Tuto možnost Božího oslavení však někteří autoři omezují pouze na ty akcidenty, které nemohou být intenzifikovány. V případě akcidentů, které toto zesilování a zeslabování co do intenzity připouštějí, numerické zmnožení možné není. Důvodem této nemožnosti je nevyhnutelné skládání, a tedy intenzifikování původní kvality. Božím „dosazením numericky odlišné kvality“, a tedy již její samotnou inherencí v subjektu, dochází *ipso facto* k intenzifikaci dané původní kvality.⁵⁸⁰

Suárez ve svém deo-voluntaristickém postoji s tímto omezováním Boží potence nesushlasí. Je přesvědčen, že toto mínění omezující absolutní potenci Boha není správné, protože spočívá na třech nepravdivých principech týkajících se zesilování a zeslabování kvalit.⁵⁸¹ Podle prvního principu platí, že daná intenzifikace probíhá prostřednictvím přidání neboli

⁵⁷⁹ „Unde ulterius infero, de potentia absoluta non repugnare plura accidentia solo numero differentia, etiam si sint omnino similia, simul poni in eodem subjecto; quia ex individuatione et distinctione eorum non repugnat, et Deus potest operari in subjectum ultra naturalem capacitatem ejus; et si Deus id vellet facere ad ostensionem potentiae suae, non esset omnino superfluum“, DM 5,8,21, s. 196.

⁵⁸⁰ „Hoc autem limitant aliqui ad ea accidentia, quae non intenduntur, nec remittuntur; nam de his quae intentionem recipiunt, impossibile putant etiam de potentia absoluta poni plura solo numero differentia in eodem subjecto, quin unam intensam qualitatem componant, nisi quod in eodem subjecto sint“, DM 5,8,21, s. 196.

⁵⁸¹ Tyto principy Suárez připisuje františkánským autorům, jako např. Bonaventurovi, Scotovi, Ockhamovi a Andreovi. Ti se domnívají, že intenzifikovatelná kvalita se skládá z určité „šíře“ (*latitudo*), v níž, podle toho či onoho stupně intenzity, dochází k přidávání či spojování jednotlivých částí. Touto otázkou se Suárez zabývá v sekci *Utrum qualitas intensibilis et remissibilis sit in se indivisibilis, vel composita ex gradibus entitatis* DM 46 *De intensione qualitatum*. Viz DM 46,1, s. 753-766. Františkánské stanovisko charakterizuje takto: „... ideo est secunda principalis sententia, quae affirmat qualitatem intensibile esse divisibile et compositam ex diversis partibus ipsius formae, quae eadem partem subjecti, vel idem indivisibilem subjectum informant. Et in hac compositione existimant sic opinantes consistere latitudinem intensivam formae. Addunt deinde, has partes formae, omnino esse ejusdem rationis, nec magis differe inter se quoad suas partiales entitates, quam duas partes ejusdem formae existentes in duabus partibus subjecti ... Haec sententia sic explicata, est multorum Theologorum ... Bonavent., ... Scoti ... Ockham ... Anton. Andr. ...“, DM 46,1,30, s. 762. Vedle tohoto františkánského stanoviska uvádí Suárez i názor tomistický, podle něhož kvality jsou ve své entitě něčím zcela jednoduchým. Jejich intenzifikace probíhá prostřednictvím většího a menšího „zakořeňování“ v subjektu: „... qualitatem intensibile et remissibile in se esse indivisibilem in sua entitate, absque ulla partialium qualitatum compositione intensiva in ordine ad idem indivisibile subjectum; ejusque intensionem et remissionem solum in hoc consistere, quod eadem indivisibilis forma perfectius, vel minus perfecte afficit idem subjectum. Haec opinio est communis inter discipulos D. Thomae ...“, DM 46,1,3, s. 754. I toto mínění Suárez zamítá, viz DM 46,1,5-12, s. 754-756. Svou tezi, kterou se vymezuje vůči tomistické koncepci, formuluje takto: „Primum enim dicendum est, qualitatem intensibilem non esse in entitate sua indivisibilem, sed habere aliquam latitudinem partium, ratione cujus potest interdum secundum se totam inesse subjecto, interdum secundum partem majorem vel minorem; et quia talis qualitas naturaliter non est in rerum natura, nisi etiam insit, ideo talis est etiam illa entitas, ut aliquando possit tota esse in rerum natura, aliquando vero secundum partem, et inde provenit ut possit esse intensio et remissio, et ut possit magis et minus afficere subjectum“, DM 46,1,35, s. 764. K obhajobě tomistické teorie intenzifikace a remise kvalit viz Green, M., G., F., *The intensification and remission of corporeal qualities in Duns Scotus, St. Bonaventure, Suarez and St. Thomas*, Pontifica Universitas Gregoriana, Romae, 1950.

spojení více stupňů téže kvality. Tyto stupně jsou si zcela podobné. Podle druhého principu platí, že tyto stupně mezi sebou nemají žádné esenciální sjednocení, a to ani prostřednictvím nějakého společného pozitivního termínu, ani na způsob potence a aktu. Jejich sjednocení spočívá pouze a jenom v tom, že se nacházejí v tomtéž subjektu. Třetím principem je teze, že se všechny tyto stupně bezprostředně vztahují k subjektu tímtož způsobem. Jsou uspořádány pouze co do „chronologie“ svého vzniku. Pokud dané stupně vznikají současně, jsou všechny stejně první.⁵⁸² Pouze za předpokladu těchto tří principů, zdůrazňuje Suárez, platí výše zmíněná teze, že Bůh nemůže numericky zmnožit např. stupně teploty inherující v tomtéž subjektu, aniž by vytvořil nějakou intenzivnější kvalitu. *Již tím*, že umístí dvě numericky odlišné teploty (např. dvě teploty, z nichž každá má osm stupňů) do téhož subjektu, dochází k intenzifikaci v jednu dokonalejší (vyšší) teplotu. Podobně jako když spojením dvou rozlehlých částí vzniká nová, tj. rozlehlejší kvantita.

Tyto tři předpoklady Suárez nepřijímá. Pokud by platily, pak by entitativní širše intenzifikovatelných kvalit byla pouhou „nakupeninou“ či agregátem zcela si podobných stupňů téže kvality. Toto „nakupení“ by mělo za důsledek pouhou jednotu *per accidens*, a nikoli jednotu *per se*. Z toho důvodu, zdůrazňuje Suárez, přirozenosti jednotlivých částí či stupňů musí mít mezi sebou určitý vztah, díky kterému se jeden stupeň nazývá prvním, jiný druhým, třetí třetím atd. Tyto stupně se pak neliší pouze „extenzivním“ způsobem, podobně jako se liší dvě rozlehlé „sousedící“ části nějakého rozlehlého předmětu, ale liší se svou samotnou přirozeností.⁵⁸³ Koncepce, která pracuje bez esenciálního uspořádání jednotlivých stupňů, implikuje tyto nevídané důsledky (*incommoda*): Pokud by neexistoval určitý řád mezi jednotlivými stupni, nebylo by jasné, proč by např. nějaká kvalita téže nebo dokonce menší intenzity než jiná kvalita nemohla tuto jinou kvalitu zesílit tím, že by jí poskytla tolik stupňů, kolik aktuálně má. Pokud by platila „extenzionalistická“ či „atomistická“ verze intenzifikace, neexistoval

⁵⁸² „*Haec tamen sententia falsa principia circa intensionem qualitatum supponere videtur. Primum, intensionem fieri per additionem seu congregationem plurium graduum ejusdem qualitatis omnino similium inter se. Secundum, illos gradus nullam unionem inter se habere, neque in aliquo communi ac reali termino positivo, neque alio genere unionis per modum actus et potentiae; sed solum uniri in subjecto, et in eadem parte subjecti, si partes habeat. Tertium, illos gradus non respicere subjectum aliquo ordine, sed omnes aequae immediate, ita ut non sit inter eos ordo primi, secundi et tertii gradus, nisi fortasse ordine generationis et productionis; si tamen simul fiant, omnes aequae primos*“, DM 5,8,22, s. 196.

⁵⁸³ „*Secundo dicendum est, latitudinem entitativam qualitatis intensibilis non esse meram coacervationem plurium graduum ejusdem qualitatis omnino similium, sed esse quamdam compositionem per se talium partium seu graduum, quorum unus natura sua supponit alium, ratione cujus subordinationis unus dicitur primus, et alius secundum, tertius, etc., ita ut primus et secundus non solum distinguantur sicut duo primi gradus existentes in diversis partibus subjecti, sed etiam quia sunt natura sua primus et secundus, et sic de caeteris*“, DM 46,1,39, s. 765.

by důvod, proč by nebylo možné v intenzifikaci kvalit postupovat do nekonečna. Tato intenzifikace *in infinitum* však není v souladu s naší zkušeností o přirozenosti fyzických kvalit.⁵⁸⁴

Pokud podle Suáreze přijmeme zmíněnou koncepci esenciálního uspořádání částí, bude možné tvrdit, že Bůh může „umístit“ do téhož subjektu kvality, které se liší pouze numericky, aniž by tím musel nutně vytvářet jednu intenzivnější kvalitu. Bude je totiž moci do jednoho subjektu „vložit“ způsobem, kterým nedochází ke sjednocení *per se*, ale pouze ke sjednocení *per accidens*. Tento způsob sjednocení je dán pouhou přítomností v samotném subjektu, podobně jako třída žáků je akcidentálním Jednem, protože se vyskytuje na jednom místě, totiž ve třídě. Tato přítomnost v jednom subjektu, jak jsme viděli, však podle Suáreze k intenzifikaci nestačí.⁵⁸⁵

Tuto část o tezi simultánní koexistence pouze numericky odlišných akcidentů v jednom subjektu můžeme uzavřít konstatováním, že pro Suáreze není sporným stavem věcí, aby v jednom subjektu existovaly intenzifikovatelné kvality, které se liší pouze numericky. Této koexistence nelze dosáhnout přirozeným způsobem, pouze absolutní Boží mocí. Numerické zmnožení akcidentů může podle Suáreze sloužit k oslavě Boží velikosti.

(iii) Jako v případě otázky týkající se možnosti současné koexistence dvou numericky odlišných akcidentů v tomtéž subjektu, tak i v otázce po možnosti následné či sukcesivní koexistence rozlišuje náš autor dvě pozice. Podle první, která se drží individuace akcidentů prostřednictvím subjektu,⁵⁸⁶ neplatí, že by se v jednom subjektu mohly „diachronně“ vyskytovat numericky odlišné akcidenty. V dané substancii se reprodukuje pouze numericky tentýž akcident daného druhu. Když se díváme určitý čas nepřetržitě na určitou věc, např. zed', vytváří se

⁵⁸⁴ „... sequuntur ex illa sententia multa absurda, scilicet, quod qualitas remissa possit aliam aequalem, vel etiam intensiorem intendere, efficiendo tot gradus quot in se habet ... Sequitur etiam nullam posse reddi naturalem rationem, ob quam, cum forma remittitur, unus gradus potius abjiciatur quam alius, et alia similia, quae longum esset persequi...“, DM 5,8,23, s. 197. „... sequitur hujusmodi augmentum posse procedere in infinitum, aequae ac augmentum extensivum; consequens autem est praeter naturam rerum, quantum ex physicarum qualitatum experientia colligi potest“, DM 46,1,32, s. 762.

⁵⁸⁵ „Ex his autem contrariis principiis de intensione, plane sequitur posse Deum ponere in eodem subjecto plures qualitates intensibiles solo numero differentes, quae non efficiant unam intensiorem, ut, verbi gratia, duos calores ut octo, quia potest illos ponere subjecto inhaerentes, et inter se non habentes aliquam unionem per se, sed solum per accidens ratione subjecti, quae non satis est ad intensionem“, DM 5,8,24, s. 197.

⁵⁸⁶ Ačkoli Suárez v úvodu k této otázce tento názor neoznačuje jako tomistický, činí tak ve svém komentáři k této páté disputaci R. Specht: „Einige Autoren sind so überzeugt von der thomistischen Meinung, nach welcher Akzidentien durch ihr Subjekt individuiert werden, dass die nicht nur die simultane, sondern sogar die sukzessive Inhäsion nur numerisch verschiedener Akzidentien in demselben Subjekt für unmöglich halten“, Specht, R., *Francisco Suárez. Über die Individualität und das Individuationsprinzip* (Fünfte metaphysische Disputation), Anmerkungen, Felix Meiner, Hamburg, 1976, s. 357.

a zachovává numericky jeden akt vidění. To, že v průběhu této doby pomalu oči zavíráme a zase otevíráme, nijak nebrání tomu, aby potence v průběhu celé hodiny dívání vytvářela a přijímala numericky tentýž akt.⁵⁸⁷ Podle druhé teze pak platí, že se v tomtéž subjektu numericky odlišné akcidenty vyskytovat mohou, a to dokonce nutně (i ve vztahu k absolutní Boží moci). Tato teze, kterou Suárez připisuje Durandovi, předpokládá nereprodukovatelnost něčeho sukcesivního (tzv. sukcesivní jsoucna, jako např. čas, nemohou být reprodukována). Není-li tatáž činnost, není tentýž ani její účinek, a proto i termín této činnosti bude odlišný.⁵⁸⁸

Podobně jako v otázce povahy intenzifikovatelných kvalit i zde Suárez přijímá za vlastní určitou „střední cestu“. Jeho řešení vyplývá z toho, co jsme uvedli v předcházející části tohoto paragrafu. Není-li ve vztahu k Boží potenci sporné, aby se numericky odlišné akcidenty současně nacházely v jednom subjektu, pak to *a fortiori* platí o sukcesivní koexistenci. Již to samo o sobě svědčí o tom, že akcidenty téhož druhu nejsou individuovány subjektem nebo vztahem k danému subjektu. To stačí pro potvrzení entitativního principu individuace akcidentů.⁵⁸⁹

Kromě toho, tato sukcesivní koexistence numericky odlišných akcidentů v jednom subjektu není možná jen z hlediska Boží potence, ale podle přirozeného řádu nastává nutně (to však neznamená, že by tato nutnost podle přirozeného řádu, jak se domnívá Durandus, také nutně determinovala Boha tak, že by nemohl numericky reprodukovat určitý akcident). Určení principu a kořene této přirozené nutnosti je však podle Suáreze věcí nesnadnou.⁵⁹⁰ V každém

⁵⁸⁷ „*Quidam enim mordicus ita defendunt individuationem accidentis a subjecto, ut impossibile existiment, etiam hoc modo esse plura accidentia solo numero differentia in eodem subjecto. Unde infertur, semper reproduci in eodem subjecto idem numero accidens quod ante perierat ... Et in hunc modum explicatur, nam si ego apertis oculis continuo intuetor hunc parietem per horam, eundem numero actum efficio et conservo; ergo si paululum claudam oculos, et iterum aperiam, eundem numero actum iterum efficiam, nam illa interruptio nihil impedit quominus illa potentia in tota illa hora, et in qualibet ejus parte per se sumpta, efficere possit et recipere eundem numero actum*“, DM 5,9,1, s. 197-198.

⁵⁸⁸ „*Alia vero sententia est extreme contraria, scilicet, non solum posse plura accidentia, solo numero differentia, esse successive in eodem subjecto, sed necessario ita esse, quotiescunque accidens simile in specie in eodem subjecto reproducitur, quod etiam in ordine ad potentiam Dei absolutam necessarium esse, tenuit Durand. ... Fundamentum Durandi est, quia quotiescunque illa productio fit, iteratur actio distincta ab ea quae antea fuit, nam actio reproduci non potest, sicut neque entia successiva; ergo etiam terminum actionis oportet esse distinctum. Unde confirmatur, quia si talia accidentia successiva possent non esse distincta, et ita posset idem tempus numero reproduci, quod omnes reputant impossibile*“, DM 5,9,2, s. 198.

⁵⁸⁹ „*Sed media via tenenda est, et dicendum, posse fieri ut successive sint in eodem subjecto plura accidentia solo numero diversa. Quod quidem, si intelligatur de potentia Dei, per se notum est, quia nullam involvit repugnantiam, et sequitur a fortiori ex dictis, etiam simul posse esse, multo ergo magis successive. Et hoc satis est ad ostendendum accidentia ejusdem speciei non habere intrinsecam distinctionem numericam et entitativam per subjectum, seu per habitudinem ad hoc numero subjectum*“, DM 5,9,3, s. 198.

⁵⁹⁰ „*Secundo dico non solum esse possibile, verum etiam ita fieri secundum naturae ordinem, ut accidentia solo numero distincta fiant successive in eodem subjecto ... Non est autem facile primam causam et radicem hujus necessitatis naturalis assignare. Durandus enim supra, eam reddit ex diversitate actionis seu mutationis ...*

případě je Suárez přesvědčen, že pouhá odlišnost činností a časová odlišnost, jako něco vnějšího, tímto kořenem být nemůže. Numerická jednota a distinkce nemohou spočívat ve vnějším čase (*tempus extrinsecus*) a místě. Ty jsou pouze vnější denominací věcí. Numerická jednota změny spíše než původem numerické jednoty termínu nebo vytvořené formy je jejím důsledkem.⁵⁹¹ Tvzení, že je tímto kořenem vnitřní čas (*tempus intrinsecus*), tedy trvání věci, není pro Suáreze vysvětlením. Podle tohoto tvrzení se totiž neříká nic jiného než to, že dané činnosti jsou odlišné, protože mají odlišná trvání a odlišnou existenci. To je však výklad *idem per idem*.⁵⁹² Tímto kořenem, končí Suárez svůj výklad, proto může být pouze Boží vůle a samotné přirozenosti věcí.⁵⁹³

Suárezovo řešení otázky principu individuace akcidentů je do značné míry důsledkem jeho názorů na princip individuace substancí. Především Suárezova koncepce ontologického statusu individuální difference představuje důležitý předpoklad Suárezova řešení principu individuace akcidentů. Suárezovy argumenty proti *de facto* jedinému konkurenčnímu řešení, kterým je tomistický princip individuace akcidentů subjektem, vycházejí zcela zásadně z rekurentního požadavku *interní* a *entitativní* povahy každého individuačního principu. Tyto argumenty se současně ukazují jako strukturálně podobné argumentům, které jsme uvedli výše v souvislosti se Suárezovými názory na princip individuace hylemorfických entit.

Durandus, qui in hoc graviter erravit, ut praedicto loco ostendi, quia Deus in agendo non pendet a tempore, neque ab aliis circumstantiis a quibus agentia naturalia pendere possunt, quia agunt per motum et transmutationem“, DM 5,9,4, s. 198. „... in re obscura et difficile nihil occurrit quod omnino satisfacere ...“, DM 5,9,10, s. 200.

⁵⁹¹ „Sed est difficilis ratio [sc. časová jednota implikuje jednotu pohybu, D. H.], et satisfacere non videtur. Primo, quia potius unitas numerica mutationis petenda est ex unitate numerica termini seu forma productae, quam e converso ... ergo, dum dicuntur accidentia producta esse numero diversa, quia actiones sunt diversae, vitiosus circulus committitur“, DM 5,9,5, s. 198.

⁵⁹² „... quia ab hoc tempore solum sumitur quaedam extrinseca denominatio eorum quae in tali tempore esse dicuntur, unitas autem vel distinctio numerica non consistit in extrinseca denominatione ... Vel est sermo de tempore seu duratione intrinseca ipsimet actioni, et mutationi qua producitur, et sic, cum talis duratio in re nihil aliud sit quam existentia ipsius actionis, dicere, has actiones esse distinctas quia diverso tempore fiunt, perinde est ac si diceretur esse distinctas quia habent diversas durationes et existentias, quod est idem vel aequè obscurum“, DM 5,9,5, s. 198-199. Ke koncepci vnitřního a vnějšího času u Suáreze viz Díaz-Herrera, P., „The Notion of Time in Francisco Suárez and its contemporary relevance“, in *Studia Neoaristotelica* 2, 2006, s. 142-159, s. 152-153.

⁵⁹³ „... sola diversitas temporis non est per se sufficiens ad hanc distinctionem, si alioqui in ipsis formis productis non sit sufficiens fundamentum distinctionis, et differentiae individualis“, DM 5,9,4, s. 198. „Nec circumstantiae extrinsece sic ad hoc juvare possunt, ut supra ostensum est de tempore ... Fatendum ergo est, vel hoc pendere ex sola divina voluntate; vel, si aliquam habet causam naturalem, nobis esse occultam, et ad summum dici posse, cum hae virtutes naturales ad multiplicationem individuorum ordinentur, eamque naturaliter intendunt, esse magis consentaneum naturis eorum, ut semper concursus recipiant ad novos effectus. Hac enim causa, non solum in Dei voluntate, sed in ipsis etiam naturis rerum fundatum est ...“, DM 5,9,10, s. 200-201.

Kapitola VII.: Suárezova metafyzická koncepce formální a univerzální jednoty

§25. Formální a univerzální jednota

Na konci páté kapitoly „Suárezova teorie transcendentální jednoty“ jsme uvedli, že „horizont“ Suárezovy transcendentální vědy není možné redukovat pouze na zkoumání jednoty individuální. Přestože význam individuální jednoty v Suárezově metafyzice je značný, pracuje náš autor v šesté disputaci, nazvané *O formální a univerzální jednotě*,⁵⁹⁴ s pojmem jednoty formální a jednoty univerzální. Odpověď na otázku, zda Suárezovu metafyziku obecných pojmů interpretovat konceptualisticky, nebo umírněně realisticky, je třeba hledat právě v této disputaci, v níž se Suárez zabývá celou řadou dílčích otázek, které se týkají především čistě metafyzických aspektů problematiky univerzální. Kromě převažující roviny metafyzické se zde Suárez věnuje i aspektu logickému a především psychologickému. Rovně psychologické konce věnuje samostatnou šestou sekci, nazvanou *Jakou operací rozumu se věci stávají univerzálními?*⁵⁹⁵

V této kapitole budeme postupovat v následujících krocích: V prvním paragrafu (§25.) vymežíme formální jednotu, a to především vůči univerzální jednotě, jako samostatný druh transcendentální jednoty. V druhé části téhož paragrafu pak v určitém prvním nárysu představíme Suárezovu koncepci jednoty univerzální. Po určité aluzi na ontologický status univerzální jednoty jakožto čistě pomyslného jsoucna představíme Suárezovu kritiku historicky významného umírněně-realistického mínění, které pracuje s pojmem tzv. precizované přirozenosti o sobě (*natura absolute considerata*). Ukážeme, že tato kritika *de facto* tomistického názoru, kterou uvedeme v §26., je založena na Suárezovu předpokladu odmítnutí reálné distinkce mezi esencí a existencí.⁵⁹⁶ Touto kritikou si otevřeme cestu k Suárezovu vysoce diferencovanému řešení otázky ontologického statusu univerzální jednoty. Toto řešení předpokládá několik Suárezových doktrín, z nichž některé jsme probírali již výše: Jde především o Suárezovu idiosynkratickou doktrínu vnější denominace,⁵⁹⁷ Suárezovo učení o trojím typu

⁵⁹⁴ *De unitate formali et universali*, DM 6, s. 201-250.

⁵⁹⁵ Latinsky *Per quam operationem intellectus fiant res universales*. Viz DM 6,6, s. 223-228.

⁵⁹⁶ Suárez tuto doktrínu připisuje především Fonsecovi, nikoli Tomášovi. I zde je patrná určitá Suárezova verbální snaha nebýt v přílišném rozporu s učením Tomášovým.

⁵⁹⁷ K různorodé podobě vnější distinkce a k jejímu významu pro Suárezovu metafyziku viz především Doyle, J.P. „Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suarez S.J.“, in *Vivarium* 22, 1984, s. 122-160.

obecného; a především o Suárezovu psychologickou teorii týkající se geneze obecného pojmu (§27.). V následujícím paragrafu (§28.) představíme Suárezovu koncepci, podle níž se tzv. metafyzické grady (rody a druhy) ve věci liší distinkcí pomyslnou mající určitý základ ve věci. Stručně uvedeme také Suárezovu koncepci metafyzických částí uvažovaných ve stavu abstraktnosti. V předposledním paragrafu (§29.) se zaměříme na problém fyzického principu jednoty formální a univerzální. V posledním paragrafu (§30.) pak Suárezovu koncepci typologicky umístíme mezi etablovaná řešení jiných filosofických škol. Tato lokalizace bude dána primárně srovnáním Suárezovy koncepce s koncepcí Viléma Ockhama. Toto srovnání nám poskytne odpověď na naši otázku, zda máme Suáreze považovat za umírněného nominalistu, nebo spíše za umírněného realistu.

Zkoumání ontologického statusu formální a univerzální jednoty, které souvisejí s obecným co do bytí (*universale in essendo*) a co do predikování (*universale in praedicando*),⁵⁹⁸ se Suárez explicitně věnuje v prvních šesti sekcích šesté disputace a dále částečně v sekci sedmé a osmé DM 6. V prvních dvou sekcích se Suárez vymezuje vůči Scotovi a scotistům a vůči nominalistům. Vzhledem k tomu, že východiskem Suárezovy vlastní argumentace je Scotova koncepce, proto (i) nejdříve v základní charakteristice uvedeme Scotovy a scotistické argumenty pro podporu tvrzení, že společná nebo specifická přirozenost je formálně jedna a společná všem individuím daného druhu,⁵⁹⁹ (ii) vyložíme Suárezovo řešení; a (iii) v určitém prvním nárysu předložíme Suárezovu koncepci univerzální jednoty.

(i) Na konci páté kapitoly „Suárezova teorie transcendentální jednoty“ jsme naznačili určitou janusovskou povahu formální jednoty, která byla dána otázkou, zda se formální jednota od jednoty individuální liší jak co do obsahu, tak i co do rozsahu, nebo jen co do obsahu a nikoli co do rozsahu. Tato dvojaká povaha získává svůj plný výraz v Suárezových úvahách o odliš-

⁵⁹⁸ Obecné co do bytí a co do predikování vytváří dva „esenciální“ znaky obecného. Těmito znaky jsou určitá jednota a určitá sdílitelnost („komunikovatelnost“ a vypovídatelnost). Univerzálie nemůže být nějakou mnohostí, protože tím by se stala agregátem. Nemůže být ani něčím nesdílitelným, protože pak by přestala být univerzálií a stala by se individuem. Suáreze v této disputaci nezajímají další dva typy obecného, totiž obecné co do působení (*universale in causando*) a obecné co do označování (*universale in significando seu repraesentando*). Zatímco první obecné se týká především singulární příčiny, která je s to vytvářet různé účinky, týká se druhé obecné především problematiky znaku, jehož zkoumání patří především do logiky a gramatiky, nikoli metafyziky. K charakteristice obecného u Suáreze viz DM 6,2,9, s. 209. K vyloučení obecného co do působení a co do označování viz DM 6,8,2, s. 232.

⁵⁹⁹ Částečně tyto argumenty byly uvedeny již výše v rámci otázky po ontologickém statusu individuální diference.

nosti numerické, formální a univerzální jednoty. Suárez je přesvědčen, podobně jako tomisté a scotisté, že ve věcech existuje typ jednoty, který se nazývá jednotou formální a který se liší od jednoty numerické. Zatímco podle tomistů, říká Suárez, se tato formální jednota liší od jednoty numerické pouze pomyslně, podle scotistů se liší reálně (*ex natura rei*). Zatímco u tomistů se tato formální jednota ve věci množí, u scotistů nikoli. Je však třeba poznamenat, že i když se Suárez v otázce formální jednoty shoduje spíše s míněním tomistickým, a nikoli scotistickým, vytvářejí mu Scotovy argumenty jakési východisko a rámec jeho vlastní argumentace.⁶⁰⁰

Tyto Scotovy argumenty (Suárez uvádí čtyři) jsou na straně jedné založeny na požadavku vědy jakožto reálné vědy, na straně druhé pak na určité specifické interpretaci formálního nerozdělení. Jednota druhu a rodu musí být jednotou reálnou, má-li se věda, která o těchto jednotách pojednává, stát vědou reálnou. S tím souvisí požadavek reálné definice, tj. definice, která se týká samotné přirozenosti věcí. Má-li být definice reálná, musí mít také reálnou jednotu, nikoli jednotu pocházející čistě z rozumu. Není možné definovat něco, co by nebylo reálně jedno.⁶⁰¹ Kromě toho platí, že přirozenosti, které jsou vyjádřeny definicí, nejsou ani ničím, ani nějakou mnohostí, ale něčím, co je reálně a pozitivně jedno. Jako takové proto mají reálnou jednotu. Tato jednota však nemůže být jednotou materiální, protože jinak by se nemohla množit, ale jednotou formální.⁶⁰²

⁶⁰⁰ „In hac re Thomistae et Scotistae conveniunt, docentes dari in rebus formalem unitatem aliquo modo distinctam a numerali ... Sed in modo explicandi hanc unitatem formalem dissentiunt praedicti auctores; videtur autem differentia in duobus potissimum consistere. Primum, in hoc quod Scotus hanc unitatem formalem, seu naturam ipsam, ut formaliter unam, censet esse formaliter et ex natura rei distinctam ab unitate seu differentia individuali. Alii vero existimant solum distingui ratione; quorum sententia nobis magis probatur, ut disput. praecedenti, sect. 2, tractatum est, et in sequentibus sectionibus iterum attingemus. Secundo, differunt in hoc quod Scotus non censet, unitatem hanc formalem, seu naturam prout habentem hanc unitatem formalem, multiplicari numero in ipsis individuis, sed omnia individua ejusdem naturae habere unam et eandem formalem unitatem, unam (inquam) non tantum ratione, sed re ipsa, seu naturam, prout in re ipsa existit in multis individuis, habere unicam formalem unitatem. Alii vero existimant in singulis individuis habere naturam formalem unitatem ratione distinctam a numerali, hanc vero multiplicari in individuis cum unitatibus individualibus, et consequenter non esse unitatem aliquam, quae secundum veram unitatem realem eadem sit in multis individuis, sed solum secundum quamdam convenientiam vel similitudinem“, DM 6,1,2, s. 201-202.

⁶⁰¹ „... natura humana, quae in Petro et Paulo existit, unica et propriissima definitione potest definiri, ut per se notum est; ergo ut sic, habet aliquam unitatem; sed non habet illam per intellectum; ergo ex se; ergo est vera et realis unitas. Prima consequentia constat, quia nihil definiri potest nisi quatenus unum est ... Minor probatur, quia natura non habet ab intellectu quod sit definibilis, sed ex se; ergo neque ab intellectu habet illam unitatem quae ad definitionem necessaria est; omne autem id, quod convenit naturae, et non per intellectum, est reale, vel positivum, vel per modum privationis, quod satis est ad unitatem, quae in privatione formaliter consistit“, DM 6,1,4, s. 202.

⁶⁰² „... natura humana, verbi gratia, de se ac positive est ens; ergo de se et positive (in sensu dicto) habet aliquam unitatem; et non materialem, seu individualem, ut supra late probatum est, et est per se notum, quia alias non posset multiplicari numero, imo nec vere concipi sine unitate numerali; ergo saltem formalem, quia non potest aliud medium excogitari. Primum antecedens manifestum est, quia ens intrinsece et essentialiter con-

Každá jednota spočívá v nerozdělení. Lidská přirozenost není rozdělena ve svých esenciálních predikátech, protože se o ní nemůže současně predikovat vlastnost „být člověkem“ a „nebýt člověkem“. Tuto přirozenost nelze bez nerozdělení koncipovat. Podle scotistické argumentace není ani možné říci, že přirozenost je ze sebe jedna a nerozdělená pouze *negativně*, protože je *pouze* nerozdělená. Takové tvrzení by totiž bylo sporné. Pokud něco má negaci rozdělení, má ze sebe nerozdělení, a tedy i jednotu, která spočívá právě v nerozdělení. Pokud přirozenost má ze sebe negaci rozdělení, je pro ní sporné, aby byla rozdělená. To, co ze sebe náleží přirozenosti, je od ní neoddělitelné, a tudíž její protiklad s ní bude vždy ve sporu. Proto negace rozdělení bude přirozenosti náležet pozitivně.

Někdo by však mohl trvat na tom, že přirozenost sama ze sebe bude něčím, co je vůči formálnímu rozdělení a nerozdělení zcela indiferentní. Podobně jako povrch nějakého tělesa není bílý ani nebílý, ale vůči těmto dvěma určeními je zcela indiferentní. Pouze negativně se o něm může říci, že je nebílý. Takto se bude ona nerozdělenost o přirozenosti vypovídat pouze negativně. Přirozenost jako taková ze sebe nebude vyžadovat ani rozdělení, ani nerozdělení neboli jednotu. Tolik daná námitka. Tuto námitku však scotisté odmítnou.⁶⁰³ I v tomto „negativním“ smyslu je přirozenost ze sebe formálně nerozdělená, a tak ji odporuje být formálně rozdělená. Přestože člověk se může dělit materiálně, nemůže být dělen esenciálně neboli formálně.⁶⁰⁴ Z těchto argumentů lze podle scotistů zcela jasně vyvodit, že formální jednota je

venit non tantum rebus singularibus, sed etiam naturis, quae a nobis universaliter concipiuntur; nam illae nec sunt omnino nihil, neque ex se sunt plura entia individua, quia non includunt proprias singularitates, seu principia individuantia, sed solum essentialia principia; ergo unaquaeque natura ex se, neque est plura entia, neque omnino nihil, sed ens reale, et consequenter unum quid aliquo modo, quia ad omne ens consequitur aliqua unitas“, DM 6,1,6, s. 203.

⁶⁰³ Joseph Owens ve svém článku „Common nature: A point of comparison between Thomistic and Scotistic metaphysics“ ukazuje, jak Scotus se svým důrazem na *pozitivní* jednotu společné přirozenosti zcela odlišně než Tomáš navazoval na Avicennovu koncepci vlastního bytí (*esse proprium*) esence. Zatímco Tomáš avicennovské esenci s její naprostou indiferencí vůči všem možným kvalifikacím upřel jakékoli bytí a tím i jakoukoli jednotu, doplnil Scotus Avicennovu esenci o nutný transcendentální „doplňek“. Tímto „doplňkem“ byla této přirozenosti a jejímu bytí odpovídající jednota. Viz Owens, J., „Common nature: A point of comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics“, in *Inquiries into Medieval Philosophy, A Collection in Honor of Francis P. Clarke*, ed. James F. Ross, *Contributions in Philosophy*, Number 4, Greenwood Publishing Co. Westport, Connecticut, s. 201-203.

⁶⁰⁴ „Unde argumentor tertio, quia unitas consistit in indivisione; sed natura humana ex se habet formalem indivisionem; ergo ex se habet unitatem formalem. Minor patet, quia humana natura ex se non habet divisionem formalem; quia, si ex se illam haberet, ubique et semper illam haberet, nec posset sine illa concipi; concipitur autem optime sine tali divisione; ergo ex se non habet illam; ergo ex se habet indivisionem; quia indivisio nihil aliud est quam carentia divisionis. Neque enim satisfacere videtur quod frequenter dicere solent Thomistae, naturam ex se negative esse unam et indivisam, quia ex se non habet quod sit divisa et multiplex, tamen ex se non esse positive unam vel indivisam. Videtur enim in hac distinctione involvi repugnantia; quia nihil est positive unum, sed negative, nec indivisio ut sic potest alicui aliter convenire quam per negationem divisionis; ergo si ex se habet hanc negationem divisionis, ex se habet indivisionem; ergo et unitatem, quae in indivisione consistit. Et confirmatur ac declaratur, nam, si ex se habet negationem divisionis, ergo repugnat illi divisio; quia id, quod

něčím, co mají individua společné. Proto i přirozenost, která je takto formálně jedna, je více individuím *společná*.⁶⁰⁵

(ii) Suárezovo řešení, které se skládá ze čtyř tezí, se od scotistického podstatně liší. Podobně jako v části o ontologickém statusu individuální difference i zde se Suárez nejdříve opírá o Scotovy argumenty, aby později jejich závěr určitým konceptualistickým způsobem zeslabil. Ve své první, anti-nominalistické, tezi Suárez tvrdí, že formální jednota ve věcech existuje a jako taková o sobě náleží každé esenci a přirozenosti.⁶⁰⁶ Petr je nerozdělen nejen materiálně, ale i formálně.⁶⁰⁷ Tato formální jednota se od jednoty numerické či individuální liší pomyslně (tolik Suárezova druhá teze). Máme-li uvažovat reálné přidání individuální difference specifické přirozenosti, musí se ono přidané lišit od toho, čemu se přidává, přinejmenším pomyslně.⁶⁰⁸ Nemohou se však, tvrdí Suárez v třetí tezi, lišit reálně v širokém slova smyslu (*ex natura rei*). Přirozenost sama o sobě je reálným jsouncem pouze tehdy, pokud existuje v individuích. Mimo individuum nemůže nic samostatně reálně existovat. Z toho důvodu ani

ex se convenit naturae, est inseparabile ab illa, et ideo contradictorium ejus semper illi repugnat; ergo carentia divisionis intrinsece illi convenit, et consequenter positive convenit quantum convenire potest ratione fundamenti. Dicitur fortasse, naturae ex se, nec divisionem, nec non divisionem formalem convenire, sed esse quodammodo indifferentem ad utrumque, sicut superficies ex se neque alba est, neque non alba, sed negative tantum potest dici non esse alba. Quo sensu, videtur intelligenda illa communis responsio, quod indivisio, seu negatio divisionis, non convenit naturae ex se positive, sed negative ... Sed contra hoc insto, nam etiam in hoc sensu videtur natura ex se positive indivisa formaliter, nam ita habet ex se negationem divisionis, ut omnino repugnet illi divisio formalis; quanquam enim in individuis materialiter dividatur, non tamen formaliter, quia formaliter dividi nihil aliud est quam dividi essentialiter; homo autem, verbi gratia, essentialiter dividi non potest, quamvis materialiter dividatur in plura individua“, DM 6,1,5, s. 202.

⁶⁰⁵ „Atque ex his ulterius concludi potest hanc unitatem formalem esse communem omnibus rebus individuis, quibus natura, quae dicitur formaliter una, communis est; quia non potest natura esse communis, nisi unitas ejus communis sit“ , DM 6,1,7, s. 203.

⁶⁰⁶ Nauku o formální jednotě považuje německý interpret Suáreze Walter Hoeres za doktrínu nejvyššího významu vzhledem k suareziánské odpovědi na časté námitky „z nominalismu“: „Diese Lehre von der unitas formalis ist von höchster Bedeutung, denn sie allein vermag schon den gegen Suárez erhobenen Vorwurf des Nominalismus zu widerlegen“, Hoeres, W., „Wesenheit und Individuum bei Suárez“, in *Scholastik* 37, 1962, s. 181210, především s. 189.

⁶⁰⁷ „Ut vero contrariam et veram sententiam explicemus, dicendum est primo, dari in rebus unitatem formalem per se convenientem unicuique essentiae seu naturae. In hoc omnes conveniunt, et hoc probant argumenta facta in favorem Scoti ... Petrus, non solum est unus numero, sed etiam est unus essentialiter; et utramque unitatem habet in re ipsa, et non per mentis cogitationem; nam, sicut a parte rei caret divisione numerali, ita etiam caret divisione essentiali, sive specifica, sive generica; unitas autem formalis nihil aliud est, quam unitas essentialis; ergo“ , DM 6,1,8, s. 203.

⁶⁰⁸ „Secundo dicendum est, hanc unitatem formalem ratione saltem distingui ab unitate individuali. Hoc etiam probant argumenta pro Scoto facta. Et patet breviter, quia natura communis est aliquo modo, saltem ratione, distincta ab individuis, et ut sic distincta, non habet unitatem individualem, retinet autem unitatem formalem; differunt ergo hae unitates saltem ratione. Item unitas individualis non convenit essentiae communi per seipsam, sed oportet intelligere aliquid additum, saltem ratione distinctum, quo illa essentia communis individua fiat; unitas autem formalis per se immediate convenit ipsi essentiae communi absque ullo addito etiam secundum rationem“ , DM 6,1,9, s. 203.

přirozenost nemůže mít formální jednotu, která by se *ex natura rei* lišila od jednoty numerické.⁶⁰⁹ Z druhé a třetí teze pak vyplývá Suárezova teze čtvrtá, podle níž formální jednotu, nalikolik existuje ve věci před rozumovou operací, není společná mnoha individuím, ale zmnožuje se podle počtu individuí, ve kterých se nachází.⁶¹⁰

Z těchto čtyř tezí vyplývá, že formální jednotu není jednotou ve vlastním slova smyslu, přestože je charakterizována formálním nerozdělením. I když z hlediska věci samotné je každé individuum formálně jedním, přesto více individuí stejné přirozenosti nelze podle našeho autora označit za nějaké jedno, které by bylo jedním *skutečnou* jednotou (*unum quid vera unitate*). Může být nazváno jedním pouze tzv. *fundamentálně*. Z toho důvodu proto přirozenost o sobě nemá jednotu, která by individuím daného druhu byla společná. Pokud by tuto jednotu měla, nemohla by se nikdy stát singulární. Ve věci samé existuje pouze určitá podobnost, která však není podobností čistě vnější či akcidentální, ale podobností danou *samotnými formálními jednotami individuí*. Obecnost či společenství, které je vlastní jednotě univerzální, se v těchto podobnostech formálních jednot zakládá.⁶¹¹

Ze čtyř tezí, které představují jeho vlastní koncepci, vyplývá Suárezova odpověď na výše uvedenou scotistickou argumentaci. Suárez sice souhlasí s tím, že možnost definování pochází nikoli z rozumu, ale z věcí samotných, avšak pouze fundamentálně a vzdáleně (*fundamentaliter et remote*). Ve vlastním slova smyslu totiž definice není ve věcech, ale pouze v rozumu. Obecná a společná definice existuje pouze tehdy, pokud mysl koncipuje něco jako společné, tj. s oddělením od všeho singulárního. K této definici však postačuje ve věci samé

⁶⁰⁹ „Unde dico tertio: hae unitates non distinguuntur a parte rei, seu ex natura rei. Haec conclusio sequitur ex dictis praecedente disputatione ... Praeterea natura ipsa, licet a nobis secundum se considerari possit, id est, secundum ea quae illi ex se conveniunt, ut ratione praescinditur ab individuis, tamen hujusmodi natura non est verum ens reale, nisi individuus ... quia extra individua nihil potest habere existentiam realem, sine qua nullum esse potest verum ens reale, vel actu, vel potentia, juxta superius dicta de ente; natura ergo secundum se non habet realitatem, nisi in individuis; ergo neque unitatem veram et realem habere potest, nisi in individuis; ergo nec potest habere unitatem formalem, quae in re ipsa sit ex natura rei distincta a singulari unitate uniuscujusque individuū“, DM 6,1,10, s. 203-204.

⁶¹⁰ „Ex his concluditur quarto hanc unitatem formalem, prout existit in rebus ante omnem operationem intellectus, non esse communem multis individuis, sed tot multiplicari unitates formales, quot sunt individua“, DM 6,1,11, s. 204.

⁶¹¹ „Atque ex his sequitur primo, quamvis unumquodque individuum a parte rei sit formaliter unum absque mentis cogitatione, tamen plura individua, quae dicuntur esse ejusdem naturae, non esse unum quid vera unitate, quae sit in rebus, sed solum vel fundamentaliter, vel per intellectum ... aliud esse loqui de unitate formali, aliud de communitate ejusdem unitatis; nam unitas est in rebus, ut declaratum est; communitas autem proprie et in rigore non est in rebus, quia nulla unitas, quae in re existit communis est, ut ostendimus; sed est in rebus singularibus quaedam similitudo in suis unitatibus formalibus, in qua fundatur communitas quam intellectus attribueret tali naturae ut a se conceptae, quae similitudo non est proprie unitas, quia non dicit indivisionem entitatum in quibus fundatur, sed solum convenientiam, seu relationem, aut coexistentiam utriusque“, DM 6,1,12, s. 204.

pouze formální jednota, kterou má daná přirozenost v jakémkoli individuu společně s podobností s toutéž formální jednotou jiného individua.⁶¹²

Tvrdí-li Scotus, že esenciální nerozdělení nutně implikuje společnou formální jednotu, je to podle Suáreze tvrzení mylné. Suárez je přesvědčen, že specifická přirozenost, která, na rozdíl od generické přirozenosti, již není dále formálně dělitelná, je dělitelná materiálně nebo-li prostřednictvím individuální difference. Tato materiální dělitelnost, a tedy popření absolutní nedělitelnosti v případě formální jednoty, podle Suáreze stačí k tomu, aby tuto jednotu nebylo možné považovat za něco, co je něčím společným ve věcech samých. Esenciální neboli formální odlišnost, domnívá se Suárez, neoznačuje pouze reálnou odlišnost esencí nebo forem, ale označuje také určitou nepodobnost. Formální odlišnost proto neznamena pouze odlišnost co do věci, ale současně i odlišnost co do rozumu a co do definice, kterou rozum vytváří. Tedy není spor v tom, aby přirozenosti, které jsou formálně něčím jedním, se ve věcech, tj. entitativně, zmnožovaly. Pro formálně jednu přirozenost by byla sporná pouze taková situace, v níž by si dané přirozenosti byly nepodobné vzhledem k rozumové koncepci (*secundum rationem*).⁶¹³ Hovoří-li tedy Suárez o fundamentální podobnosti, míní tím určitou *tendenci* dvou věcí, které jsou s to v nás způsobit tentýž formální pojem. Postačující podmínkou pro fundamentální totožnost dvou věcí je tedy to, aby byly koncipovány tímtež formálním pojmem, nikoli, aby měly ve věcech něco společného v striktním slova smyslu.⁶¹⁴

⁶¹² „Unde dicitur ad secundum, ut natura possit definiri, hanc unitatem sufficere, quia definitio proprie non est in rebus, sed in ratione; et ideo non est una definitio communis, nisi quatenus mens concipit aliquid ut commune, separando illud a quolibet singulari, ad quod satis est unitas formalis, quam natura habet in quolibet individuo cum similitudine omnium talium unitatum inter se, nam inde fit ut intellectus uno conceptu communi illam rationem formalem concipiat ac definiat. Unde, cum dicitur naturam non habere ab intellectu, quod definibilis sit, dicendum est id esse verum fundamentaliter et remote, non autem proxime, vel (quod perinde est) id esse verum, quoad essentiam, quae definitione explicatur, illa enim in rebus antecedit, non vero quoad conditionem quam requirit ut a nobis definiatur, quae est communitas; hanc enim habet solum per cogitationem mentis“, DM 6,1,13, s. 204-205.

⁶¹³ „Nam, licet natura specifica non sit ultra divisibilis per differentias essentielles, est tamen divisibilis per differentias individuales, et in unoquoque individuo habet suam unitatem formalem, distinctam ab ea quam habet in aliis, et hoc satis est ut talis unitas in re communis esse non possit ... Nam distingui essentialiter vel formaliter non solum significat habere distinctam essentiam seu formam, sed etiam habere secundum eam dissimilitudinem, et disconvenientiam, atque adeo distingui non tantum secundum rem, sed etiam secundum communem rationem et definitionem, quam mens potest fabricare. Habere autem distinctam essentiam seu unitatem formalem, solum dicit distinctionem entitativam et realem, quomodo, sicut Petrus habet distinctam humanitatem a Paulo, ita etiam habet distinctam essentiam, et distinctam unitatem formalem, quamvis in ea sint similes. Naturae ergo, quae ex se dicitur formaliter una, non repugnat secundum eam unitatem multiplicari in multis, et in singulis habere illam unitatem incommunicabilem et consequenter distinctam ab aliis, sed solum repugnat dissimilitudo, seu disconvenientia secundum eam rationem, id est, quod ea, quae participant illam unitatem formalem, in ea non sint similes et inter se convenient“, DM 6,1,14, s. 205.

⁶¹⁴ K této definici fundamentální stejnosti či podobnosti viz J. Ross: „... it is evident that that a sufficient condition for its being the case that two things are the same is that they have been conceived or apprehended through the same formal concept“, Ross, J. F., „Suárez on Universals“, in *The Journal of Philosophy* 59, 1962, s. 745.

(iii) Zatímco v první sekci DM 6 se Suárez zabýval spíše odstíněním formální a individuální jednoty, přistupuje v sekci k druhé ke srovnání jednoty formální a univerzální.⁶¹⁵ Toto srovnání ústí v Suárezovu předběžnou formulaci ontologického statusu univerzální jednoty. Jinými slovy, centrálním zájmem této druhé sekce je pro Suáreze otázka, nakolik přirozenosti ve věci samé náleží univerzalita.

V rámci odpovědi na otázku ontologického statusu univerzální jednoty rozlišuje Suárez tři základní mínění. Podle prvního má přirozenost sama ze sebe určitou aktuální univerzalitu, kterou si jako reálně existující v individuích uchovává. Suárez toto mínění připisuje Scotovi a scotistům. Přestože Scotus popírá, že by se univerzalita aktuálně nacházela ve věcech samotných, a tvrdí, že ve věci existuje univerzalita pouze v potenci, je Suárez přesvědčen, že vzhledem ke scotistické individuaci přirozenosti a ke scotistickým formulacím o společnosti formální jednoty je univerzalitou aktuální a reálnou.⁶¹⁶ Podle druhého mínění, které Suárez připisuje Fonsecavi, přirozenost existující v individuích sice aktuálně univerzální není, nicméně to, že je univerzální, nemá pouze ze samotného rozumu, ale již před rozumovou operací a před jakoukoli individuální determinací (Suárezově kritice tohoto mínění se budeme věnovat v následujícím paragrafu).⁶¹⁷ Podle třetího mínění platí, že se přirozenosti stávají aktuálně univerzálními, za předpokladu určitého fundamentu ve věcech samých (tím je skutečné *universale in potentia*), pouze na základě rozumové operace. Právě toto tvrzení považuje Suárez za pravdivé.⁶¹⁸

Suárezovo přihlášení se k poslednímu názoru jasně poukazuje na odlišnost jednoty formální a univerzální. Formální jednota *nesplňuje* všechna kritéria, která se obecně požadují

⁶¹⁵ Sekce se jmenují: *Utrum sit in rebus aliqua unitas formalis distincta a numerali, et minor illa* (DM 6,1, s. 201-206), *An unitas universalis naturae distinctae a formali sit in rebus actu ante mentis operationem* (DM 6,2, s. 206-211).

⁶¹⁶ „Prima est, naturam ita habere ex se et per se aliquam universalitatem, ut etiam realiter existens in ipsis individuis eam retineat actuque universalis sit ... Quamvis Scot., in praedicta distinctione, potius ita loquatur ut simpliciter neget universale in actu esse in rebus, solumque videtur admittere universale aptitudine seu potentia, quod Aristoteles et omnes concedunt“, DM 6,2,4, s. 207. „Et ita haec universalitas, licet respectu prioris dicatur aptitudinalis seu fundamentalis, tamen, respectu singularitatis, seu individuationis naturae, est vera, realis et actualis universalitas“, DM 6,2,5, s. 207.

⁶¹⁷ „Secunda sententia est, naturam existentem in individuis non esse actu universalem, nihilominus tamen non habere a solo intellectu, quod actu universalis sit, sed ex se et ante operationem intellectus, et ante omnem contractionem ad individua, atque adeo ante omnem existentiam tam in intellectu, quam in re ipsa, esse actu universalem. Hanc opinionem late tractat et defendit Fonseca ...“, DM 6,2,7, s. 208.

⁶¹⁸ „Tertia opinio est, naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedenti fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentiae universales. Haec sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum“, DM 6,2,8, s. 208. „Haec postrema sententia est sine dubio vera“, DM 6,2,9, s. 208.

po jednotě univerzální. Svou tezi o nedostatečnosti formální jednoty ve vztahu k jednotě univerzální dokazuje Suárez třemi argumenty, jímž je společné mínění, podle něhož formální jednota je určitým „středním“ typem jednoty mezi jednotou individuální a univerzální. Zatímco univerzální jednotě individuální jednota náležet nemůže, pro formální jednotu to neplatí. Na rozdíl od jednoty univerzální je vůči momentu sdílitelnosti a nesdílitelnosti *indiferentní*. Jednota, která je takto indiferentní, však nemůže být postačující pro „vznik“ univerzální jednoty. Podobně platí, že univerzální jednota jako taková nikdy v individuích nemůže být zmnožena. Pokud by se univerzální přirozenost, nakolik je univerzální, ve svých podřazených přirozenostech zmnožovala, zmnožovala by se *eo ipso* i specifická jednota v individuích, což je nemožné. Numericky odlišné entity by se tak lišily specificky. Každá z těchto entit by byla sama univerzálně jednou, stejně jako je jednou formálně.⁶¹⁹

Vůči takto formulovanému názoru je možné uvést námitku, kterou můžeme označit za určitou verzi argumentu „*tertium non datur*“. „Vyloučení třetího“ zde odkazuje k tvrzení, podle něhož neexistuje nic třetího mezi sdílitelností a nesdílitelností.⁶²⁰ Předpokládáme-li výše řečené o indiferenci formální jednoty, jak bude vypadat jednota univerzální? Každá jednota je přece jednoznačně dána určitým typem nerozdělení. Není-li ale univerzální jednota formálním či esenciálním nerozdělením a není-li ani nerozdělením materiálním, jakým jiným nerozdělením může být? Suárez odpovídá, že univerzální jednota ve srovnání s jednotou formální obsahuje navíc pojmovou známku „být s to být rozdělen(a) na mnohé věci téhož pojmu“ (*ap- titudo ad divisionem in plura ejusdem rationis*). Univerzální jednota proto vypovídá negaci

⁶¹⁹ „*Dico primo: unitas formalis per se sola non sufficit ad unitatem, quam requirit natura universalis, ut universalis est, ac denominatur, sed requiritur major aliqua unitas. Probatum primo, quia unitas rei universalis ut universalis est, talis esse debet ut sit illi propria, et rei singulari, ut singularis est, convenire non possit; sed unitas formalis non est hujusmodi; ergo illa ut sic non sufficit ad unitatem naturae universalis ut sic. Major ex communi omnium consensu constat, et ex oppositione quae est inter singulare et universale ut talia sunt; cum enim opponantur ut communicabile et incommunicabile, unitas illa, quae ad utrumque horum indifferentis est, non potest esse sufficiens ad rationem universalis, ut magis ex sequenti ratione constabit. Minor autem constat ex supra dictis de unitate formali; ostensum est enim eam de se esse indifferentem ad naturam, vel universe conceptam, vel in individuis contractam. Secundo probatur, quia unitas formalis multiplicatur in individuis cum ipsa natura; sed unitas, quae est propria naturae universalis ut universalis est, non potest multiplicari in inferioribus ... ergo alium modum unitatis habet natura universalis ut sic, praeter unitatem formalem. Major supra probata est. Ostendimus enim unamquamque naturam individuam esse in se formaliter unam propria et intrinseca unitate formali distincta ab ea quae est in alia simili natura, quia unaquaeque per id, quod in se est, est in se formaliter indivisa. Et hinc facile probatur minor propositio, quia si unitas naturae universalis, ut universalis est, multiplicaretur in inferioribus, multiplicaretur unitas specifica in individuis, vel generica in speciebus, quod est impossibile, alioqui et plures homines essent plures species, et unusquisque eorum haberet in se unitatem universalitatis, et consequenter unusquisque esset unus universaliter, sicut est unus formaliter, quod est plane falsum*“, DM 6,2,10, s. 209.

⁶²⁰ „... *inter communicabile et incommunicabile non est dare medium respectu ejusdem naturae, nam sunt opposita contradictorie*“, DM 6,2,6, s. 208.

rozdělení v přirozenosti, která je *schopna* být numericky či materiálně rozdělena. Nejde o sdílení aktuální, protože mohou existovat univerzálie, které mají principiálně pouze jednu instanci (v tomistickém systému např. univerzální přirozenost archanděla Gabriela).⁶²¹ Právě v aspektu této dispozice se univerzální jednota odlišuje od jednoty numerické, která vypovídá nejen nerozdělení, ale současně i „neschopnost“ být rozdělena na mnohé instance téhož druhu. Formální jednota se pak od univerzální liší v následujícím: I když sdílitelnost na mnohé instance téhož druhu ji neodporuje, přesto tuto sdílitelnost *nevyžaduje*. Proto také platí, že zatímco u Boha, říká Suárez, můžeme uvažovat formální jednotu s její nesdílitelností na mnohé instance téhož druhu, nemůžeme v Něm uvažovat jednotu univerzální. Pokud se říká, že každá jednota je buď numerická, nebo formální, platí to podle Suáreze pouze o jednotách, které náleží věcem samým. Mimo tyto dvě reálné jednoty může existovat i jiná, třetí jednota, které je dotvářena rozumem (*per intellectum perficitur*). Tou je jednota univerzální.⁶²²

Z této Suárezovy argumentace pro odlišnost formální a univerzální jednoty pak vyplývá jeho druhá teze: Jednota univerzální přirozenosti, nakolik je univerzální, se nenachází ve věcech a nepředchází v nich rozumovou operaci. Nestačí-li ani numerická, ani formální jednota na požadavky spojené s jednotou univerzální, je třeba, aby přistoupil rozum, který „zdokonalí“ nebo spíše završí to, co je dáno jako příležitost či jako základ ve věci (*fundamentum in re*). Říká-li se, že věci jsou identické co do svého společného druhu, a tak participují na téže definici, znamená to podle Suáreze pouze to, že ve věcech existuje určitá podobnost. Tato

⁶²¹ „... non est de ratione universalis ut actu sit in multis; nam si verae essent ideae Platonis, universales essent ex se, quamvis actu nullum aliud individuum existeret, et de facto naturae coeli et Gabrielis sunt universales, sive in re sint plura eorum individua habentia inter se praedictam similitudinem, sive non“, DM 6,2,14, s. 210.

⁶²² „Dices: quae ergo, aut qualis esse potest haec unitas naturae universalis ut sic? Omnis enim unitas, ut supra insinuatum est, aut formalis, aut numeralis esse debet; quia omnis divisio aut formalis est, aut materialis; sed unitas universalis non potest esse unitas numeralis, quia haec est propria rerum singularium; si ergo neque formalis est, quaenam esse potest? Respondetur esse quamdam unitatem ab his distinctam, habentem proprium nomen propriamque rationem. Dicitur enim haec unitas universalis, ejusque ratio consistit in indivisione alicujus naturae in plures naturas similes sub eodem nomine et ratione, cum aptitudine, ut in eas dividatur. Itaque hujusmodi unitas utrumque includit, scilicet indivisionem, et aptitudinem ad divisionem in plura ejusdem nominis et rationis, seu quae talia sint, ut unumquodque totum divisum quoad ejus actualitatem in se claudat et contineat. Unde haec indivisio proxime accedit ad propriam privationem, quia dicit negationem divisionis in natura apta ad talem divisionem. In quo differt haec unitas ab unitate individuali, quae non solum dicit indivisionem, sed etiam inaptitudinem ad divisionem in plura, quae talia sint, quale est ipsum divisum. Ab unitate formali differt, quia haec unitas quamvis non repugnet cum illa aptitudine, seu communicabilitate ad plura, non tamen illam requirit. Unde in Deo potest intelligi unitas formalis cum incommunicabilitate ad plures naturas. Cum ergo dicitur, quod omnis unitas, aut est formalis, aut numerica, id verum est de unitatibus, quae rebus ipsis secundum se, seu in re ipsa conveniunt; praeter has vero potest esse alia unitas, quae per intellectum perficitur; et hujusmodi est unitas universalis, ut ostendemus“, DM 6,2,11, s. 209-210.

podobnost je jistým základem, který je později formálně „dovršován“ rozumem.⁶²³ Toto rozumové „završení“ je současně důvodem pro odmítnutí námitky, podle níž je sporné, aby ve věci samé bylo něco nerozděleného a současně rozděleného na mnohé věci téhož pojmu. Pokud se obecné uvažuje nikoli jako to, co má nerozdělení ve věci samé, ale jako to, co má nerozdělení pouze podle rozumu, spor nevzniká. Neexistuje spor mezi něčím, co je nerozdělené podle rozumu a rozdělené podle věci.⁶²⁴

§26. Odmítnutí absolutně uvažované přirozenosti

Ve třetí sekci věnuje Suárez pozornost námitce, která je současně argumentem pro výše uvedené druhé mínění, podle něhož má společná přirozenost sama ze sebe určitou reálnou jednotu, tzv. jednotu precize či, jak říká Fonseca, poněkud význačným způsobem,⁶²⁵ jednotu numerickou (*numeralis*). Tato jednotka není ani formální (nezmnožuje se v individuích), ani není jednotou pocházející z rozumu (je jednotou reálnou). Současně metafyzicky „předchází“ individuální diference. Vedle Fonsecy cituje Suárez Pavla Soncina⁶²⁶ a Tomáše, kteří rozlišují

⁶²³ „*Ex his dico secundo, unitas naturae universalis ut universalis est, non est realis, neque est in rebus prout in re ipsa existunt, anteceduntque omnem operationem intellectus. Haec conclusio sequitur aperte ex praecedente; quia in rebus nulla unitas intelligi potest praeter formalem et numeralem; neutra autem harum sufficit ad rationem universalis ut sic ... Unde solum possunt res plures dici a parte rei ejusdem naturae, id est similes: haec enim identitas, cum dicatur esse inter res distinctas, non potest in re ipsa quidpiam esse praeter similitudinem, ratione cujus dicuntur etiam participare, seu habere eandem definitionem, fundamentaliter quidem ex vi dictae similitudinis, formaliter autem per rationem, nam definitio opus rationis est*“, DM 6,2,13, s. 210.

⁶²⁴ „... esse in re ipsa indivisum, et simul esse actu divisum in plura ejusdem nominis et rationis, involvit repugnantiam, nam si res est a parte rei indivisa, a parte rei est singularis et una numero, quod fieri non potest. Et haec repugnantia sequebatur ex positione Platonis, quae cessat, si universale intelligatur habere indivisionem tantum secundum rationem; quia esse indivisum secundum rationem, et divisum secundum rem, non opponuntur inter se“, DM 6,2,15, s. 211.

⁶²⁵ „*Tertium pronunciatum esto. Eam unitatem, quam quaerimus esse ex genere earum, quae sunt quidem peculiare rerum communium non proprie tamen illis per se conveniunt, nisi quatenus natura ordine praecedunt contractionem sui ad particularia*“, Fonseca, P., *Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Jesu: In Metaphysicarum Aristotelis Stagiritae, Lib. 5 Met., c. XXVIII, q. III. (Quae unitas sit rerum universalium propria), sect. I., Coloniae, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1629, s. 960. „Quartum pronunciatum sit. Unitatem, de qua est controversia, (quam nos aliquando, ut a formali distingueremus, praecisionis appellavimus) si ad generalem divisionem unitatis in numeralem & formalem revocanda est, etsi quodammodo mista ex formali & numerali dici potest: tamen numeralem potius appellandum esse. Cur autem praecisionis dixerimus, illa est ratio: quia non convenit rebus, quae denominatur universales, nisi praecise in eo prioritatis gradu, quo illae praecedunt contractionem sui ad particularia*“, Fonseca, P., *Commentariorum Petri Fonsecae Societatis Jesu: In Metaphysicarum Aristotelis Stagiritae, Lib. 5 Met., c. XXVIII, q. III., sect. II., Coloniae, Sumptibus Haeredum Lazari Zetzneri, 1629, s. 961.*

⁶²⁶ „*Quae natura tripliciter considerari potest. Uno modo secundum se, & sic quaelibet natura est una, alioquin nomen ipsam significans non esset univocum, cum de ratione termini univoce sit, significari immediate unum. Hanc autem unitatem non communicat suis inferioribus, sed convenit natura in illa prioritate natura quae est*

trojí stav přirozenosti, totiž přirozenost existující v individuu, v mysli a přirozenost absolutně uvažovanou.⁶²⁷

Kde nebo kdy tato jednota precize přirozenosti náleží? Soncinus si podle Suáreze byl vědom toho, že tato jednota není aktuální, nýbrž pouze potenciální.⁶²⁸ Je možné ji charakterizovat pouze kondicionálně: Pokud by tato přirozenost existovala bez kontrakce či individuální determinace, měla by tuto jednotu. Sama proto neexistuje nikde a nikdy, protože má existenci pouze v individuích nebo v rozumu. Proti tomuto tvrzení lze namítnout: Pokud tato jednota precize náleží přirozenosti o sobě (*per se*), bude od ní nutně neoddělitelná, tzn. bude jí náležet neustále. Nebude možné, aby jí náleželo cokoli protikladného. Zdá se však, že neustále jí náležet nemůže, protože v individuích je přirozenost spíše než precizně jedna mnohá. Na tuto námitku lze odpovědět rozlišením dvojího významu výrazu „*per se*“: (i) Buď tento výraz označuje nutné spojení predikátu s existujícím subjektem (ii) nebo daný výraz označuje něco, co je absolutně (*absolute et solitari*). Pokud danou jednotu precize přirozenosti chápeme jako něco, co takto uvažované přirozenosti o sobě náleží, pak je třeba ono „o sobě“ brát v druhém

prior suis inferioribus“, Soncinus, P., *In Librum Septimum Metaph.*, Quaestio XL., *Quaestiones Metaphysicales Acutissime*, reprint: Minerva G.M.B.H., Frankfurt, 1967, s. 176.

⁶²⁷ „*Natura enim quae est substratum intentioni universalitatis, sicut natura animalis, tripliciter considerari potest. Uno modo absolute et secundum se ... Alio modo potest considerari haec natura prout est recepta in aliquo singulari ... tertio modo potest considerari haec natura prout est in anima*“, Akvinský, T., *Opuscula Omnia, De natura generis*, cura et studio R. P. Petri Mandonnet, Tomus Quintus, Parisiis, Sumptibus P. Lethielleux, Bibliopolae Editoris, 1927, s. 231-232. Viz také systematický výklad prof. S. Sousedíka, který navazuje na historický výklad Tomášův: *Identitní teorie predikace*, Oikúmené, Praha, 2006, s. 123-128. Nakolik je v tomto bodu Suárezova interpretace správná, necháváme stranou. Jedno se však ukazuje být jisté: Tomáš ve svém ontologickém výkladu predikace nepřipisoval takto absolutně uvažované přirozenosti nějaké bytí, a proto ani jednotu (precize). V návaznosti na Avicennovo *esse proprium* Tomáš proto postupuje zcela jinak než Scotus: Zatímco Scotus připisuje avicennovské esenci nejen bytí, ale i jistý typ jednoty, popírá Tomáš jak jednotu, tak bytí. Po Avicennově popření jednoty esence, musí, podle Tomáše, následovat i popření bytí. Viz Owens, J., „Common nature: A point of comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics“, *op. cit.*, 1957, především s. 191-195. Z historického hlediska je zajímavé, že pozdější tomisté, jakými jsou nejen tomisté post-kajetánští, ale podle Suárezovy reference i např. Capreolus, této absolutně uvažované přirozenosti již jistý typ „jednoty“ připisovali. Viz DM 6,3,1, s. 211. Zařazuje-li Suárez Tomáše mezi představitele tohoto druhého mínění, můžeme v tom vidět určitou jeho metodologickou tendenci číst Tomáše očima již do jisté míry scotizovaných tomistů. Z toho důvodu se nám tak přinejmenším nezdá být nesprávný názor, který zastávají především existencialisticky orientovaní tomisté jako Gilson a Owens, podle nichž se Suárezova kritika nedotýká přímo samotného Tomáše, ale Tomáše tradovaného Jiljím Římským (v případě Suárezovy kritiky reálné distinkce mezi esencí a existencí) nebo Capreolem a Kajetánem (v případě kritiky absolutně uvažované přirozenosti). Ať je to jakkoli: Suárezova určitá „reifikace“ pojmů potence nachází v této kritice jednoty precize absolutně uvažované přirozenosti svůj plný výraz.

⁶²⁸ *Hanc autem unitas nunquam est actualis, sed terminus potentialis: quia sicut natura non habet actu esse ante sua individua, ita non habet actu unitatem*“, Soncinus, P., *op. cit.*, 1967, s. 176.

významu, nikoli v prvním. V tomto druhém smyslu bude mít přirozenost jednotu, která jí bude náležet ve stavu bez individuálních determinací.⁶²⁹

Suárez je přesvědčen, že tento názor není správný. Je nejasné, čím tato jednota, která přirozenosti náleží před rozumovou operací, aniž by jí náležela v samotných existujících individuích, vlastně je. Jako reálná může být pouze něčím, co existuje v individuu či individuích. Někdo může říci, že tato jednota náleží přirozenosti co do jejího esenciálního bytí (*esse essentialiae*), nikoli co do jejího existenciálního bytí (*esse existentiae*). Co do existenciálního bytí bude existovat buď v individuích, tj. reálně, nebo v mysli, tj. intencionálně. Vzhledem k esenciálnímu bytí se však může nacházet ještě v jiném, totiž třetím, „absolutním“ stavu. I toto mínění Suárez, v souladu se svou koncepcí jsoucna, odmítá. Esenciální bytí není možné uvažovat jako reálné bez vztahu ke schopnosti aktuálně být. Reálná esence je definována svou schopností aktuálně být. Pokud však tato jednota nemůže náležet přirozenosti existující v individuích, nemůže jí náležet ani jako pouze schopné aktuálně existovat. Tedy nemůže jí náležet vůbec.⁶³⁰

Zdá se však, že daná absolutně uvažovaná přirozenost tuto jednotu precize mít musí, protože existují predikáty, které jí náležejí o sobě, nikoli individuím, v nichž existuje.⁶³¹ Jde o

⁶²⁹ „*Et hoc ipsum sentit Soncin. supra, qui propterea dicit, hanc unitatem non esse actualem, sed potentialem; et uterque illam explicat per hanc conditionalem, quia si natura existeret sine contractione ad individua, hanc unitatem haberet. Quod si rursus objicias, quia, si haec unitas per se convenit naturae absolute sumptae, erit inseparabilis ab ipsa, nam, quod per se alicui convenit, semper convenit, neque oppositum ejus potest ei convenire; sed in individuis non habet natura eam unitatem, sed potius oppositam multitudinem; ergo non potest illa unitas per se convenire tali naturae. Respondent, dupliciter sumi posse illud per se, seu secundum se: primo ut significet necessariam connexionem praedicati cum subjecto tamquam de essentia ejus existentis, aut ab illo intrinsece manantis ... et hoc modo recte probat argumentum, praedictam unitatem non convenire per se naturae universali; alio modo sumitur per se pro eo quod est absolute seu solitarie, et hoc modo dicitur convenire haec unitas naturae secundum se, seu per se sumptae; quia absolute considerata illa natura, ac solitarie, id est, quatenus non habet adjunctas differentias contrahentes, seu individuantes, statim habet illam unitatem“; DM 6,3,2, s. 212.*

⁶³⁰ „*Sed nihilominus haec sententia probari mihi non potest, nam ... non satis intelligo, qualis possit esse unitas quae conveniat naturae ante intellectum, et tamen nunquam possit illi convenire in inferioribus, seu in singularibus existentibus; nam, si illa unitas convenit naturae ante intellectum, ergo est unitas realis; ergo potest realiter ipsi naturae aliquando convenire; ergo necesse est ut possit illi convenire in individuis, vel in aliquo individuo; nihil enim convenit realiter naturae omnino, nisi quod potest illi convenire ut existenti in aliquo individuo. Quod enim aiunt, hanc unitatem convenire realiter naturae secundum esse essentialiae, non secundum esse existentiae, non videtur posse intelligi; quia, ut supra dixi tractando de conceptu entis, et infra iterum dicam, tractando de essentia et existentia creaturarum, esse essentialiae non potest concipi ut reale, nisi saltem aptitudine includat ordinem ad existentiam; ergo, si haec unitas non potest convenire essentialiae ut existenti, neque convenit illi ut aptae ad existendum; quia, sicut non existit nisi ut individua, ita neque est apta ad existendum nisi ut individua; ergo nullo modo illi realiter convenit“; DM 6,3,3, s. 212.*

⁶³¹ Suárez rozlišuje dvojí typ predikátu, který náleží společné přirozenosti o sobě (*secundum se*), a nikoli až díky individuím, v nichž se nachází. Prvním je predikát, který náleží přirozenosti, protože daná přirozenost je prostě takovou a ne jinou přirozeností. Jde o predikáty, jako jsou např. *živočich rozumový*, popř. *být schopen smíchu* v případě společné přirozenosti člověka. Podle této interpretace je správné říci, že to, co tímto způsobem náleží

negativní predikáty jako jsou „nevznikat“ (*non generari*), „nezanikat“ (*non corrumpi*) apod. Pokud se něčemu připisují takové predikáty, musí to nějak být a mít danému bytí odpovídající jednotu. Suárez se domnívá, že tyto a podobné predikáty obsahují určitou sofistickou víceznačnost (*sophisticam aequivocationem*). Negativní tvrzení, jako např. „Přirozenost o sobě nevzniká“ nebo „Přirozenost o sobě nezaniká“, lze totiž interpretovat přinejmenším třemi způsoby: (1) Dané tvrzení se netýká přirozenosti absolutně uvažované, ale přirozenosti *abstrahované*. Pokud se tato přirozenost vyskytuje v individuích, negativní predikáty jí nenáleží. Jako taková vzniká a zaniká. Právě existencí v individuích se ruší onen status, díky němuž absolutně uvažované přirozenosti náležejí výše zmíněné negativní predikáty. (2) Dané tvrzení může znamenat, že společná přirozenost nevzniká a nezaniká absolutně. Tomu lze rozumět tak, že společná přirozenost *nijak* nevzniká a nezaniká. V tomto slova smyslu však dané tvrzení pravdivé není. Platí totiž, že alespoň sekundárně, totiž nakolik existuje přirozenost v individuích, tj. jejich prostřednictvím, společná přirozenost vzniká a zaniká. (3) Nebo se může říci, že společná přirozenost nevzniká a nezaniká o sobě a prvotně (*per se primo*), ale až díky individuím. I když v tomto případě budou dané predikace pravdivé, bude je třeba vztáhnout k přirozenostem existujícím v individuích (druhé substance existují v substancích prvých). O těchto negacích pak Suárez říká, že přirozenosti o sobě náleží pouze „posteriorně“, neboli až díkym individuím, v nichž se nacházejí. Můžeme tedy Suárezovu odpověď na výše uvedenou námitku uzavřít tím, že v žádné z těchto tří interpretací nenastává případ, v němž bychom výše uvedené predikáty mohli o sobě a prvotně připisovat absolutně uvažovaným přirozenostem majícím pouze jednotu precize či numerickou jednotu v idiosynkratickém Fonscově smyslu.⁶³²

přirozenosti o sobě, náleží jí vždy a všude. Druhým typem je predikát, který přirozenosti náleží o sobě, avšak nikoli díky přirozenosti samotné, ale díky, jak říká Suárez, její jednotě precize. V tomto slova smyslu se však přirozenost podle Suáreze stává nutně přirozeností abstrahovanou. Viz DM 6,3,6, s. 213-214.

⁶³² „*Quod si quis objiciat quaedam esse praedicata negativa, quae conveniunt naturae communi secundum se, et tamen non conveniunt individuís, ut videntur esse haec, non generari, non corrumpi (repugnat enim naturam universalem absolute sumptam generari, vel creari, aut etiam existere), dicendum est esse sophisticam aequivocationem; multiplex enim potest esse sensus illarum negationum. Primus est, quod natura abstracta nec generari, nec corrumpi, nec esse potest, et hoc modo sunt verae illae negationes; tamen si recte intelligantur, non dicuntur de natura secundum se et absolute sumpta, sed ut habente quemdam statum, quem solum per intellectum habere potest; realiter enim nulla est natura sic abstracta et solitaria, sed per intellectum consideratur, et illi ut sic consideratae attribuitur talis negatio. Quare mirum non est quod in individuís illi non conveniat, quia per existentiam in individuís destruitur ille status, ratione cujus convenit naturae talis negatio. Unde, si illa unitas praecisionis cum his negationibus comparanda est, hinc potius colligitur non convenire naturae, nisi ut subest operationi intellectus abstrahentis et praescindentis illam. Alius sensus illarum negationum est quod natura communis absolute non generatur, neque corrumpitur, et hoc potest intelligi, vel quod non generatur ullo modo, et sic est falsum, nam saltem secundario generatur et existit in individuís. Vel quod non generatur per se primo, sed ratione individuorum, et hoc est verum; tamen hoc etiam dici potest de natura existente in individuís,*

Další Suárezova argumentace proti jednotě precize absolutně uvažované přirozenosti je založena na výše uvedené doktríně, podle níž se společná přirozenost liší od individuí pouze pomyslně. Jestliže se společná přirozenost od individuální difference liší pouze pomyslně, pak není možné, aby společná přirozenost měla o sobě nějakou reálnou jednotu precize, kterou nemá v individuích. Tuto jednotu může mít pouze prostřednictvím rozumu. Důsledek je zřejmý. Pokud přirozenost o sobě nemá entitu odlišnou od entity individuí, nemůže mít ani reálnou jednotu, která by se od jednoty individuí lišila. Není možné, aby daná přirozenost měla ze sebe jinou jednotu než tu, kterou má v individuích. Každá jiná je pak nutně jednotou, která vzniká prostřednictvím rozumu.⁶³³

Základem kritizovaného mínění je vůči Suárezovi protikladné tvrzení, že specifická přirozenost se od individuí liší reálnou distinkcí v širokém slova smyslu (*ex natura rei*). Suárez je naopak přesvědčen, že se liší pouze odlišností pomyslnou, která však má svůj základ ve věci. Kromě tohoto principu dané mínění předpokládá, že specifická přirozenost je ontologicky dřívější než individualita. I tento předpoklad Suárez odmítá: Tam, kde se nachází pouze pomyslná distinkce, není možné uvažovat o reálné prioritě, která by byla kauzálně založena. Jediná priorita, o které zde můžeme uvažovat, je priorita rozumová. Tato priorita však nemůže být základem pro tvrzení, že existuje „numerická“ jednota (*unitas numeralis*), která náleží přirozenosti o sobě jak před rozumovou operací, tak před její individuální kontrakcí. Daná jednota proto musí být jednotou, která vzniká rozumovou operací.⁶³⁴

sicut Aristoteles dicit secundas substantias existere in primis, et ratione illarum, et consequenter non per se primo. Unde haec negatio in hoc sensu sumpta non convenit naturae contingenter, sed per se ac necessario; sicut e contrario fieri et esse per se primo convenit individuís, si alicui convenire debet. Nulla ergo praedicata contingentia, etiam negativa, conveniunt communibus naturis, nisi vel ratione individuorum, vel in ipsis individuís, vel ratione status quem in intellectu habent“, DM 6,3,4, s. 213. „... nullum praedicatum nec positivum, nec negativum convenit naturae secundum se, et solitarie sumptae, nisi aut per se posterioristice illi conveniat, aut possit individuís convenire“, DM 6,3,3, s. 212.

⁶³³ „Tandem argumentor in hunc modum contra dictam sententiam, quia natura communis non distinguitur ex natura rei ab individuís, sed tantum per intellectum; ergo non potest habere unitatem aliquam secundum se, quam non habet in individuís, nisi tantum per intellectum. Antecedens saepe est probatum; consequentia probatur primo, quia unum reale consequitur ens; ergo si natura secundum se non habet entitatem distinctam ab entitate individuorum, neque unitatem realem habere potest distinctam ab unitate individuorum; ergo nullam unitatem ex se habere potest, quam non habet in individuís, sed omnis alia est per intellectum“, DM 6,3,5, s. 213.

⁶³⁴ „Ad difficultatem ergo respondetur negando quod in ea assumitur, scilicet, naturam humanam, verbi gratia, habere ex se unitatem aliquam distinctam ab unitate formali. Procedit autem illa objectio ex falso principio, nimirum, quod natura specifica ex se praescindat ab individuís aliqua praecisione reali, seu quae ex natura rei illi conveniat; cum revera non praescindat, nisi per intellectum abstrahentem, et concipientem naturam communem absque individuís, cujus quidem praecisionis est in natura ipsa fundamentum; sed hoc non est aliud ab unitate formali, quae in individuís multiplicatur, et est in eis per identitatem. Aliud etiam falsum videtur in ea objectione supponi, scilicet, naturam specificam, verbi gratia, esse ordine naturae priorem individuís, et ut sic habere unitatem illam praecisionis, seu numeralem communem; nam, si sit sermo de prioritate reali, id est, fundata in aliqua reali causalitate, seu habitudine vel ordine reali, id non est verum, tum quia, ubi non est dis-

Proti této (nepochybně vůči scotismu zaměřené) Suárezově inverzi priority přirozenosti a individuality lze uvést následující námitku: Univerzální přirozenost jako taková nemůže být nazvána numericky jednou (*una numero in ratione universalis*) až prostřednictvím vnější denominace formálním pojmem, protože jedním pojmem je již reprezentována. Abychom se vyhnuli kruhu, v němž to, co reprezentuje, nemůže být „důvodem“ toho, co je reprezentováno, bude třeba, aby tato univerzální přirozenost byla označena jako numericky jedna nikoli pouhou vnější denominací, ale od jiné jednoty (odlišné od univerzální), která bude ontologicky dřívější. Taková jednota však bude muset náležet přirozenosti z ní samé (*ex se*), a nikoli až prostřednictvím rozumu. Formálnímu pojmu totiž nutně musí odpovídat jeden pojem objektivní. Aby formální pojem byl jedním, musí mít svou jednotu od objektivního pojmu, který je určitým způsobem jeden. Tímto objektivním pojmem je však věc samotná, nakolik je poznána.⁶³⁵ Proto neplatí, že předmět je jeden, protože je jeden pojem. Spíše naopak, protože existuje v určitém slova smyslu jeden „předmět“, existuje jeden pojem. Navíc pokud by se univerzální přirozenost nazývala numericky jednou prostřednictvím vnější denominace od formálního pojmu, pak by se muselo připustit, že jednota téže přirozenosti, kterou by koncipovalo více lidí prostřednictvím různých formálních pojmů, by se nutně množovala. Je však zjevné, že neexistuje více tváří Krista kvůli tomu, že je jeho tvář reprezentována více obrazy.⁶³⁶

Tento argument podle Suáreze nedokazuje, že pro jednotu formálního pojmu je potřeba ze strany předmětu výše zmíněná „numerická“ jednota, ale pouze to, že stačí výše zmíněná jednota fundamentální. Tato fundamentální jednota objektivního pojmu, jak jsme viděli, je

tinctio ex natura rei, non potest esse realis ordo vel causalitas ... Si vero essentia communis hoc modo sumpta dicatur prior natura, non propria et reali prioritare, sed illa quae dicitur esse subsistendi consequentia, illa potius est prioritas rationis; involvit enim conceptum mentis abstrahentem rationem communem a singularibus; unde esse hoc modo prius, nihil aliud est quam esse universalis. Ex hac autem prioritare non potest colligi aliqua unitas numeralis quae conveniat naturae secundum se ante individua, et ante omnem intellectum; nulla ergo est talis unitas, nisi tantum per rationem et conceptum mentis, ut in conclusione diximus“, DM 6,3,8, s. 214-215.

⁶³⁵ „... *uni conceptui formali unus conceptus objectivus necessario respondet ... conceptus formalis habet totam suam rationem et unitatem ab objecto; ergo, ut sit unus, necesse ut tendat in objectum aliquo modo unum; sed conceptus objectivus nihil aliud est quam objectum ipsum, ut cognitum vel apprehensum per talem conceptum formalem“, DM 2,2,3, s. 70.*

⁶³⁶ „*Sed contra dicta objici potest, quia natura universalis ut sic non potest dici una numero in ratione universalis per extrinsecam denominationem a conceptu formali mentis, scilicet, quia per unum conceptum numero repraesentatur; ergo oportet ut dicatur una numero in ratione universalis ab aliqua alia unitate, quae in natura ipsa praecedat, et per illum conceptum repraesentatur; ergo talis unitas convenit naturae ex se, et non per intellectum. Primum antecedens patet primo, quia potius conceptus habet unitatem ab objecto, quam e converso; ergo non ideo objectum est unum, quia conceptus est unus, sed e contrario. Secundo, quia alias eadem natura a diversis hominibus distinctis conceptibus repraesentata, esset plura numero universalis, nam multiplicata formadante unitatem, multiplicabitur unitas. Consequens autem est plane falsum; non enim dicemus esse plures numero species humanas, propterea quod humana natura pluribus conceptibus repraesentatur; sicut non sunt plures Christi Domini facies, propterea quod pluribus imaginibus repraesentetur“, DM 6,3,9, s. 215.*

vzájemnou podobností věcí v jejich formálních jednotách. Tato podobnost pak je postačující pro rozumovou abstrakci objektivního obecného pojmu. Tento obecný pojem proto rozum nepředpokládá, ale spíše vytváří.⁶³⁷ Tvrzení, podle něhož se přirozenost zmnožuje se zmnožením formálních pojmů, Suárez odmítá poukazem na totožnost formální jednoty, která je oddělena od individuálních momentů. V případě obecného *in concreto* se přirozenost, která se označuje jako univerzální, má na způsob subjektu vzhledem k jednotlivým intencím obecnosti. I když se formální pojmy zmnožují (jednou se zmnožují tím, že jsou abstrahovány od Petra, po druhé od Pavla, nebo tím, že jsou abstrahovány pouze od Pavla, ale v různém čase), to obecné se nez množuje, protože všechny tyto pojmy se týkají téže přirozenosti, kterou separují prostřednictvím téže formální jednoty.⁶³⁸

Přirozenost, která se denominuje jako univerzální, se nechová jako formální příčina univerzality formálního pojmu, jako je tomu v koncepci tomistické. Touto formální příčinou je pouze intelekt, a nikoli forma ve věci. Přirozenost se má spíše na způsob látky, k níž se rozum vztahuje (*materia circa quam*).⁶³⁹ Je spíše látkou „o níž“ než látkou „v níž“ (*materia in qua*) nebo „z níž“ (*materia ex qua*). Takto přirozenost napodobuje spíše příčinu materiální než formální.⁶⁴⁰

⁶³⁷ „Ad objectionem ergo in forma respondetur, negando primum antecedens in sensu jam exposito. Ad primam probationem respondetur, ad unitatem conceptus formalis satis esse ut ex parte objecti supponatur unitas fundamentalis conceptus objectivi, quae consistit in similitudine seu convenientia plurium singularium in unitate formali; nam hoc satis est ut intellectus sua vi et efficacia intelligendi possit abstrahere conceptum objectivum commune; unde quoad hanc praecisionem talis objecti communis et universalis, intellectus non supponit objectum suum, sed facit, seu potius confert illi statum illum praecisionis per extrinsecam denominationem“, DM 6,3,11, s. 216.

⁶³⁸ „Aliter etiam dici posset quod, licet in abstracto multiplicentur intentiones universalitatis ex multiplicatione conceptuum formalium circa eandem naturam ... nihilominus tamen universale in concreto simpliciter non multiplicatur, quia id quod substat tali intentioni universalitatis formaliter non multiplicatur, sed sumitur ut habens eandem omnino formalem unitatem cum eadem praecisione. Sicut, quamvis plures albedines numero distinctae inhaerere possent eidem homini, non diceretur plura alba, sed unum; et paries, quamvis in ratione visi constituatur, seu denominetur a visione, quae est in oculo, non denominatur plura visa, sed unum, quamvis pluribus visionibus simul videatur; nam in hujusmodi concretis unitas sumitur ex supposito seu subjecto, seu quod se habet ad modum subjecti. In praesenti autem, natura quae denominatur universalis, se habet ad modum subjecti respectu intentionis universalitatis, et ideo, quamvis formae seu conceptus denominantes multiplicentur, universale non multiplicatur, quia omnes versantur circa eandem naturam, eamque praescindunt secundum eandem unitatem formalem“, DM 6,3,12, s. 216.

⁶³⁹ K přirozenosti jako materiální příčině obecného pojmu viz Suárez, F., *On Formal and Universal Unity*, transl. and introduction by J. F. Ross, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1964, s. 10. Dale Ross, J. F., „Suárez on Universals“, in *The Journal of Philosophy* 59, 1962, s. 736-748, především s. 739.

⁶⁴⁰ „... ipsa enim natura, quae denominatur universalis, imitatur materialem causam, quatenus est veluti subjectum, quod substernitur intentioni universalitatis, et ab ea universale denominatur; quia vero illa forma non est realis intrinseca, ideo subjectum illud non est inhaesionis, sed denominationis, magisque est materia circa quam, quam in qua, vel ex qua“, DM 6,7,8, s. 231.

§27. Univerzální a formální jednota

Své definitivní stanovisko k problému ontologického statusu univerzální jednoty formuluje Suárez ve „středních sekcích“ DM 6.⁶⁴¹ Zde se náš autor zabývá především specifikací toho, co je oním fundamentem či obecným v potenci (*universale in potentia*), které je ze strany věci poskytováno abstraktivnímu úkonu rozumu.⁶⁴² V sedmé sekci DM 6 se zabývá otázkou, která je pro určení ontologického statusu fundamentu zcela zásadní: Zda jsou univerzálie reálnými jsoucný, či nikoli. Tato otázka souvisí s problémem, co je příčinou univerzálií a jakou rozumovou operací se věci stávají univerzální. Touto otázkou se Suárez zabývá v „psychologické“ sekci nazvané *Jakou rozumovou operací se stávají věci univerzální*.⁶⁴³

Tento blok Suárezových úvah představíme v následujících systematických krocích: (i) Uvedeme tři teze, v nichž Suárez ukazuje, že „esenciální“ rys univerzální přirozenosti, totiž „schopnost být v mnohých“ (*aptitudo essendi in multis*), je v samotné přirozenosti vůči této dispozici pouze něčím negativním, totiž určitou indiferencí či bezrozporností (*non-repugnantia*); (ii) na pozadí specifické aplikace Suárezovy „realistické“ verze teorie vnější denominace (*denominatio extrinseca*) a teorie týkající se genetické psychologie obecného pojmu představíme Suárezovu doktrínu ontologického statusu univerzální přirozenosti a samotné univerzality; (iii) tuto teorii vztáhneme na doktrínu o trojí univerzálii, která je Suárezovým finálním stanoviskem k problému univerzálií.

(i) „Esenciálním“ znakem univerzální jednoty je kromě jednoty určitá sdílitelnost mnohými věcmi. Univerzalita, která je takto charakterizována, je pomyslným jsoucнем, které má určitý věčný základ.⁶⁴⁴ Co je fundamentem této univerzální přirozenosti? Svou odpověď na tuto

⁶⁴¹ Jde o čtvrtou sekci *Quid sit in natura universalis aptitudo ut sit in multis*, pátou sekci *An unitas universalis consurgat ex operatione intellectus. Et quomodo difficultatibus in contrarium positis satisfaciendum sit*. Viz DM 6,4-5, s. 216-223. Dále pak o sekci sedmou a osmou, které se jmenují *An universalia sint entia realia, corporea, substantialia vel accidentalia, quasque causas habeant* a *Quotuplex sit universale seu unitas ejus*. Viz DM 6,7-8, s. 228-236.

⁶⁴² To, že existuje nějaký fundament ve věci pro abstrakci obecného, bylo ve scholastice obecně přijímanou skutečností. Na tom se Suárez shodne nejen s tomisty a scotisty, ale i s některými conceptualisty, např. Ockhamem. Viz Ross, J. F., *op. cit.*, 1964, s. 26. Jádrem problému však spočívá v tom, *co* nebo *jaký* je tento fundament: „*Sed quale est hoc fundamentum? In hoc est enim punctus controversiae*“, DM 6,2,5, s. 207.

⁶⁴³ Latinsky *Per quam operationem intellectus fiant res universales*. Viz DM 6,6, s. 223-228.

⁶⁴⁴ „*Si autem sit sermo de universalitate ipsa, seu de intentione universalitatis, sic communiter dici solet non esse ens reale, sed rationis*“, DM 6,7,2, s. 229.

otázku Suárez představuje ve třech tezích, z nichž dvě jsou negativní, poslední pak z určitého hlediska je tezí pozitivní.

Podle první teze platí, že dispozice „být v mnohých“ není něčím, co by náleželo samotné přirozenosti, nakolik existuje ve věci samé (*a parte rei*). V souladu s rozlišením reálné a pouze analogické kompozice Suárez odmítá analogii společné přirozenosti s první látkou. Podle této analogie by společná přirozenost neměla mít tzv. dispozici blízkou (*aptitudo proxima*) „být v mnohých“, ale tzv. dispozici vzdálenou (*aptitudo remota*). První látka existující pod jednou substanciální formou sice není s to bezprostředně přijmout jinou substanciální formu, protože k ní není bezprostředně disponována, je však schopna ji přijmout svou schopností vzdálenou, tj. tehdy, když ztratí stávající substanciální formu. Podobně společná přirozenost, poté, co ztratí stávající individuální determinaci, bude moci být aktualizována jinou individuální determinací. V odpovědi na tuto analogii Suárez upozorňuje, že tato analogie není analogií správnou: Zatímco první látka se od svých forem liší reálně, společná přirozenost se od individuální difference liší pouze pomyslně. Proto jako ve věci existující společná přirozenost nemá ani blízký, ani vzdálený vztah k existování v mnohých věcech.⁶⁴⁵

Jiný důkaz, kterým Suárez tuto svou první tezi dokládá, je argument, který můžeme nazvat „argumentem z identitní teorie predikace“. Má-li platit identitní teorie predikace, musí se esenciální predikáty o svých podřazených přirozenostech predikovat nikoli na způsob části, ale na způsob celku. Tyto esenciální vlastnosti v nich proto musí existovat *per identitatem*. Univerzální přirozenost existuje v individuu pouze jako s ním identifikovaná. Pokud je však s daným individuem takto identifikována, není možné, aby byla identifikována s jiným indi-

⁶⁴⁵ „Dico ergo primo: *aptitudo naturae communis ut sit in multis non est aliquid conveniens ipsi naturae, prout a parte rei existit. Haec conclusio receptissima est, ut videtur, evidens, praesertim si supponamus, quod saepe dictum est, universale non distingui ex natura rei a singularibus seu inferioribus. Probatur ergo, quia a parte rei nihil est nisi singulare et individuum, et in ipsis singularibus nihil est ab eis ex natura rei distinctum; ergo in natura, prout a parte rei existit, non potest esse aptitudo ulla ad essendum in multis ... Dicunt aliqui, licet in natura existente non sit potentia proxima, ut sit in multis, quia ut sic est contracta et determinata ad unum, esse tamen aptitudinem remotam, quia quantum est ex se, si contractio auferatur, potest communicari multis, sicut materia prima existens sub una forma, et sub dispositionibus illi accommodatis, non est proxime apta ad alias formas, retinet tamen suam aptitudinem remotam ad illas. Sed exemplum non est ad rem, quia materia et aptitudo ejus substantialis ad formam, est una numero et singularis entitas distincta realiter a forma, et dispositionibus quas nunc habet, quae potest hanc formam amittere, et aliam recipere, et ideo mirum non est quod materia existens sub una forma retineat aptitudinem radicalem ad recipiendas alias. At vero natura communis ut contracta ad hoc individuum non est aliquid ex natura rei distinctum ab ipso, vel a differentia contrahente; nec fieri potest ut natura humana, verbi gratia, existens in Petro eadem secundum rem amittat individuationem, quam habet in Petro, et acquirat aliam, et ideo ut in re existit, nec proximam, neque remotam habitudinem habet ad existendum in multis, nec simul, nec successive“ , DM 6,4,2, s. 216-217.*

viduem. Proto je vyloučeno, aby univerzální přirozenost, která existuje ve věci, měla o sobě schopnost „být v mnohých“.⁶⁴⁶

S touto tezí a s argumenty, které Suárez uvedl proti „jednotě precize“ absolutní přirozenosti, souvisí druhá teze. Podle ní schopnost existovat v mnohých věcech není nějakou reálnou vlastností, která by náležela společné přirozenosti o sobě před rozumovou operací. Suárezova argumentace ve své podstatě vychází z jeho prvního tvrzení. Pokud přirozenost jako aktuálně existující není reálně s to být v mnohých (existuje pouze jako kontrahovaná na to či ono individuum), musí jí tato schopnost náležet pouze jakožto přirozenosti precizované od individuální kontrakce. Takto precizovaná však může být pouze prostřednictvím rozumu.⁶⁴⁷

Schopnost „být v mnohých“ společné přirozenosti je pouze určitou indiferencí či bezrozporností (*non-repugnantia*), která má svůj základ v samotné přirozenosti o sobě (*secundum se*). Aktuálně jí tato dispozice náleží pouze tehdy, pokud je intelektem abstrahována. Tímto tvrzením se Suárez explicitně hlásí k tomistické škole. Suárezův vztah k tomistické škole, který je však komplikován výše uvedenou kritikou absolutně uvažované přirozenosti mající jednotu precize, se však komplikuje ještě více následující distinkcí. Tvrzení, podle něhož tato indiference náleží samotné přirozenosti, je podle Suáreze možno interpretovat dvojím způsobem: Buď jí náleží pozitivně díky formální jednotě, nebo jí náleží pouze negativně, totiž tak, že přirozenosti, díky její precizně brané formální jednotě, neodporuje, aby se nacházela v mnohých individuích. Zatímco v prvním případě neplatí, že tato indiference náleží samotné přirozenosti, v druhém případě je tomu naopak. Daná indiference přirozenosti nemůže náležet

⁶⁴⁶ „Tertio id declaratur, quia natura universalis non existit in multis, nisi per identitatem cum singulis eorum; sed talis natura identificata uni individuo non potest eadem secundum rem et secundum existentiam realem identificari aliis; ergo talis natura, ut in re ipsa individuus communicatur, et in eis existit, non potest habere aptitudinem realem essendi in multis. Major certa est ex supra dictis, in quibus ostendimus universale non distinguui a singularibus ex natura rei. Immo ad efficaciam praedictae rationis sufficit identitas realis; nam ratione ipsius identitatis non potest genus jam contractum ad unam speciem, idem secundum rem et existentiam realem contrahi ad aliam. In genere igitur, specie et differentia essentiali evidens est major propositio sumpta, quia, cum haec sint essentialia suis inferioribus, et essentialiter praedicentur de illis, non per modum partis, sed per modum totius, quia pars non praedicatur de toto, necesse est ut, quatenus de illis praedicantur, sint in illis per identitatem, quia nihil magis identificatur cum unaquaque re, quam essentia ejus ... repugnat ergo tali naturae ut in re habeat aptitudinem ad essendum in multis per identitatem; ergo, cum actus essendi in multis naturae universalis sit per identitatem, aptitudo realis ad talem actum repugnat reperiri in natura a parte rei existente“, DM 6,4,4, s. 217-218.

⁶⁴⁷ „Dico secundo: aptitudo ad existendum in multis non est aliqua proprietas realis conveniens naturae communi secundum se ante operationem intellectus. Haec assertio probari potest eisdem fere rationibus, quibus paulo antea ostendimus, naturam secundum se non habere unitatem praecisionis, nisi per intellectum; haec enim duo sese consequuntur. Nam, si natura ut actu existens non est realiter apta esse in multis, ideo est quia non existit, nisi contracta et determinata ad hoc vel illud individuum; ergo talis aptitudo ad essendum in pluribus non potest convenire, nisi naturae ut praecisae ab omni contractione; ergo, si natura non habet hanc praecisionem ex se, sed per intellectum, neque etiam poterit secundum se habere hanc aptitudinem ante omnem intellectum“, DM 6,4,6, s. 218.

v prvním slova smyly, protože pak by tato indiference byla od přirozenosti neoddělitelná. Provázela by ji i ve stavu individuální existence. To je však v rozporu s tím, co jsme uvedli v předcházejících dvou tezích.⁶⁴⁸

První část této teze Suárez dokazuje rozlišením samotné formální jednoty a její individuality. Formální přirozenost sama ze sebe není individuální. To, že ve věci samé formální jednota je nesdílitelná, není dáno jí samou, ale její individuací.⁶⁴⁹ Druhou část této teze pak Suárez dokazuje tvrzením, podle něhož formální jednota přirozenosti o sobě není, jak jsme viděli výše, jednotou naprosto a absolutně, ale pouze jednotu po určité stránce (*secundum quid*). K tomu, aby přirozenost byla univerzální, totiž nestačí, aby přirozenost ze sebe nebyla determinována k jednomu, ale je třeba, aby byla indiferentní *naprosto a absolutně*. Avšak jako existující v individuu formální jednota přirozenosti o sobě takovou jednotou není, protože je vždy determinována tou či onou individuální diferencí. Tedy nakolik existuje ve věci, tuto indiferenci a bezrozpornost nemá.⁶⁵⁰ Tento důkaz lze potvrdit určitou paralelou s faktem bezrozpornosti možných jsoucen: Bezrozpornost možných jsoucen neexistuje sama o sobě. Nevytváří svou negací negace nějaké ontologické minimum. Existuje pouze díky rozumové koncepci. Rozumovým pojetím je v případě možných jsoucen rozumová koncepce Boha. To, že přirozenost je s to existovat v mnohých individuích prostřednictvím své bezrozpornosti,

⁶⁴⁸ „Dico tertio: aptitudo naturae communis ut sit in multis solum est indifferentia quaedam seu non repugnantia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se, actu vero non convenit illi nisi prout subest abstracti-
oni intellectus. Haec assertio communis est; in eaque videntur convenire auctores citati, maxime Cajetanus et alii Thomistae. Prius vero declaranda est, deinde probanda. Duobus enim modis intelligi potest hanc indifferentiam convenire naturae secundum se. Primo, quod ipsa non repugnantia per se convenit naturae ex vi unitatis formalis. Et hic sensus est falsus; alias non repugnantia seu indifferentia (quod idem est) esset inseparabilis a natura, et consequenter natura, ut in re existens, haberet illam non repugnantiam, quod est aperte falsum; nam ut est in re, est ita intrinsece et per identitatem individua effecta, ut illi repugnet esse in multis. Alio modo potest intelligi mere negative, scilicet, quod natura ex vi unitatis suae formalis praecise sumptae non habet repugnantiam ut sit in multis. Et hic sensus est verus“, DM 6,4,10, s. 220.

⁶⁴⁹ „Ex quo facile patet conclusio, quoad utramque partem: nam imprimis fundatur talis non repugnantia sic explicata in ipsamet unitate formali, quae ex se individua non est, et hoc modo dici potest natura, etiam in re existens, habere hanc non repugnantiam, quia etiam in re ipsa non est incommunicabilis ex vi unitatis formalis suae, sed ex vi unitatis individualis; quamquam enim tota natura et unitas formalis quae est in individuo, incommunicabilis sit, eique repugnet esse in multis, nihilominus id non habet ex vi unitatis formalis naturae, sed ex individuatione“, DM 6,4,10, s. 220.

⁶⁵⁰ „Et hinc confirmatur altera pars, scilicet, hanc aptitudinem ad essendum in multis, etiam per non repugnantiam explicatam, non convenire naturae communi prout existenti a parte rei, quatenus ad rationem universalis necessaria est. Quia, ut natura sit universalis, non satis est ut ex se non habeat determinationem ad unum, si aliunde, saltem ex adjuncta differentia individuali, illam habet; sed requiritur ut absolute et simpliciter sit indifferens. Sed prout existit a parte rei non est ita indifferens, sed potius est simpliciter determinata ad unum ubicumque existit; ergo natura, prout in re existit, non habet indifferentiam seu non repugnantiam“, DM 6,4,11, s. 220.

znamená, že může takto existovat prostřednictvím abstrakce neboli rozumové precize od individuálních diferencí.⁶⁵¹

Proti tomu však je možné namítnout: To, že mnohá individua se mohou v rámci téhož druhu množovat, není dáno rozumem, ale něčím, co je založeno v samotné přirozenosti věci. Proto i schopnost „být v mnohých“ musí přirozenosti náležet o sobě, a nikoli od rozumu. Zatímco s antecedentem tohoto argumentu Suárez souhlasí, v konsekventu rozlišuje. Pokud se onou schopností myslí *blízká* schopnost (*aptitudo proxima*), Suárez nesouhlasí. Jestliže se jí myslí *vzdálený* základ (*fundamentum remotum*), pak Suárez potvrzuje, že schopnost „být v mnohých“ se fundamentálně a vzdáleně nachází v samotných věcech. Tomuto vzdálenému základu však náš autor nerozumí, jak bylo řečeno, na způsob vzdálené schopnosti první látky být informována jinou substanciální formou než tou, pod níž se momentálně nachází. Vzdálenou schopnost chápe spíše na způsob *určité přirozené podmínky* či *vlastnosti takovéto přirozenosti* (*conditio naturalis seu proprietatis talis naturae*). Tato vlastnost není nějakou kvazipotencí, která by byla aktualizovatelná více diferencemi. Je pouze určitým omezením dané přirozenosti. Přirozenost lidského druhu v určitém individuu je taková, že jí neodporuje existence jiných individuí téhož druhu. Tímto fundamentem proto není nějaká pozitivní dispozice, ale jisté *omezení* věci. Právě toto omezení je důvodem, proč není sporné, aby vedle daného individua existovala ještě jiná individua téhož druhu.⁶⁵²

⁶⁵¹ „... ergo naturam esse aptam ad existendum in multis per non repugnantiam, nihil aliud est quam esse aptam ad existendum in multis per abstractionem, seu praecisionem ab omni differentia individuali“, DM 6,4,11, s. 220.

⁶⁵² „Sed instabit aliquis, quia, quod plura individua possint sub eadem specie multiplicari, non provenit ab intellectu, sed in ipsa rei natura fundatum est; ergo et aptitudo essendi in multis convenit naturae ex se, et non ab intellectu ... Respondetur hoc argumentum confirmare conclusionem, et concludere aptitudinem essendi in multis, fundamentaliter et remote esse in rebus ipsis, non autem proxime prout dicit indifferentiam et indeterminatorem naturae communis ad unum. Haec autem aptitudo remota et proxima non in eo sensu a nobis usurpatur, quo aliqui (ut supra dicebam) asserunt, aptitudinem, vel potentiam sub uno actu esse remotam ad alios, et naturam in re existentem habere hanc aptitudinem; id enim satis est a nobis improbatum. Sed fundamentum remotum hujus aptitudinis voco naturalem conditionem seu proprietatem talis naturae, ratione cujus non repugnat illi multiplicatio individuorum intra eandem speciem; haec autem proprietatis non est aliqua aptitudo naturae communis ut sic, quae intelligatur quasi potentia quaedam actuabilis per plures differentias, sed est solum talis perfectio et limitatio hujusmodi naturae. Unde haec proprietatis, quae fundat hanc indifferentiam seu non repugnantiam, non solum in natura communi et praecisa intelligi potest, sed etiam in ipsis particularibus seu individuis, ut talia sunt. Ut, verbi gratia, in specie humana unumquodque individuum talis conditionis est, ut illi non repugnet habere aliud simile in specie ... Sic ergo recte intelligitur, et hanc aptitudinem essendi in multis habere fundamentum in rebus ipsis, et tale fundamentum non esse positivam aliquam aptitudinem in re ipsa communem et indifferentem, sed limitationem, seu conditionem talium rerum, quae nihil in sua entitate includunt, ratione cujus eis repugnet habere alias res sibi similes in perfectione, vel aequales“, DM 6,4,12, s. 230-231.

(ii) Na základě výše řečeného lze říci, že podle Suáreze univerzální jednota (*unitas universalis*) vzniká prostřednictvím rozumu, a to za předpokladu určitého základu či příležitosti ve věcech samých. Takto je však jednotou pomyslnou, která náleží přirozenosti, pouze pokud je předmětem rozumového uchopení. Rozum pak je tím, co vytváří ve věcech univerzalitu.⁶⁵³ Zdá se tedy, že v otázce ontologického statusu univerzální jednoty můžeme učinit tento závěr: Univerzální jednota jako jednota čistě pomyslná se nachází zcela mimo „horizont“ Suárezovy transcendentální vědy, která se zabývá *reálnými* vlastnostmi jsočina. Jako taková bude, podobně jako úvahy o pomyslných jsočinech, sloužit především jako předmětný kontrast vůči tomu, co je vlastním předmětem metafyziky.⁶⁵⁴ Z toho důvodu, zdá se, bude také správné mínění autorů, jako jsou Léon Mahieu či Walter Kolter, kteří Suáreze řadí do „tábora“ konceptualistů či umírněných nominalistů spíše než mezi umírněné realisty.⁶⁵⁵

Domníváme se, že interpretace, podle níž je třeba Suáreze považovat za nominalistu či konceptualistu, není oprávněná. Kromě toho, že Suárez zařazuje pojednání o univerzální jednotě do bloku úvah o reálných druzích transcendentální jednoty, je jeho umírněně-realistické stanovisko patrné ze dvou aspektů jeho metafyziky: (1) *Psycho-genetická teorie obecného pojmu* a (2) „realistická“ koncepce *vnější denominace*. Máme-li dostatečně diferencovaně zhodnotit Suárezovu koncepci ontologického statusu univerzální a univerzality, musíme předložit základní charakteristiky těchto dvou doktrín.

(1) Teorie vzniku obecného souvisí s poměrně širokým komplexem problémů, které se týkají následujících doktrinálních momentů Suárezovy epistemologie a psychologie: Teze o prioritním a přímém rozumovém poznání individuálního; teorie duše jako hlavního nekauzálního prostředníka mezi jejími jednotlivými poznávacími potencemi; teorie kognitivního akti-

⁶⁵³ „*Ex dictis omnibus facile colligitur vera resolutio de unitate universalis, et argumentorum responsio, quae in sect. 2 proposita sunt. Dicendum itaque est unitatem universalem per intellectus functionem insurgere, sumpto ex ipsis rebus singularibus fundamento seu occasione. Atque ita esse quamdam unitatem rationis, convenientem naturis, prout objiciuntur menti, et per denominationem inde insurgentem ... intellectum facere in rebus universalitatem*“, DM 6,5,1, s. 222.

⁶⁵⁴ „*Maxime autem id [sc. entia rationis; D. H.] spectat ad metaphysicum; nam, ut supra vidimus, ad illum pertinet distinguere entia rationis a realibus, et quam essentiam vel entitatem habent, declarare; quod valde alienum et extrinsecum est a dialectico instituto ...*“, DM 6,8,4, s. 233.

⁶⁵⁵ Mahieu, L., *François Suarez. Sa Philosophie et les rapports qu'elle a avec sa Théologie*, Paris, 1921, s. 523; Wilhelm Kolter tvrdí: „*Suarez will in seiner Universalienlehre wohl bewusst gemäßigter Realist sein, neigt aber in seinen übrigen philosophischen Grundanschauungen sehr stark zum Nominalismus*“, Kolter, W., *Die Universalienlehre des Franz Suarez*, Inaugural Dissertation, Freiburg, 1941, s. 151. Mezi dalšími současnými autory, kteří řadí Suáreze mezi nominalisty, je D.W. Mertz: „*Evidence of Suarez's similarity nominalism is found at On Formal and Universal Unity, Disputatio VI ...*“, Mertz, D. W., „The Nature and Necessity of Composite Simples“, http://www.metaphysica.de/texte/mp2004_1-Mertz.pdf, s. 130.

vismu.⁶⁵⁶ Vzhledem k tomu, že předmětem našeho zájmu je Suárezova *metafyzika*, není možné se tímto komplexem problémů zabývat v celé jeho šíři. V následujícím se proto omezíme na dvojí: Představíme Suárezovu kritiku tomistického názoru týkajícího se priority rozumového poznání obecného a uvedeme dvě verze způsobu vzniku obecného, které z této kritiky bezprostředně vycházejí. Tyto verze budou zásadní pro plné pochopení Suárezovy doktríny o metafyzické a logické univerzálii a pro pochopení jejich odpovídajícího ontologického statusu.

Suárez se kritikou tomistického názoru o prioritě obecného při rozumovém poznání a o reflexivním poznání individuálního v případě poznání člověka „v tomto stavu“, totiž ve spojení s tělem, zabývá jak v *Metafyzických disputacích*, tak ve svém komentáři k Aristotelově spisu *O duši*.⁶⁵⁷ Tomistické mínění Suárez představuje následujícím způsobem: Obecné vzniká prostřednictvím činného rozumu (*intellectus agens*), který předchází činnost rozumu možného (*intellectus possibilis*). Činný rozum vytváří inteligibilní obraz (*species*), který reprezentuje přirozenost jako precizovanou a abstrahovanou od všech svých individuálních podmínek. Podle tohoto mínění pak člověk prostřednictvím možného rozumu nepoznává přímo materiální jednotliviny, ale jejich společné přirozenosti. Právě ty jsou prvotním formálním předmětem lidského poznání. Materiální jednotliviny proto rozum poznává nikoli přímo, ale pouze refle-

⁶⁵⁶ K přehlednému a stručnému představení Suárezovy psychologie viz Spruit, L., *Species Intelligibilis. From perception to knowledge*. Volume Two. Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1995, s. 294-307. K problematice nekauzálního spolupůsobení duševních mohutností viz Ludwig, J., *Das akausale Zusammenwirken (Sympathie) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez*, München, 1929; Hoeres, W., „Bewusstsein und Erkenntnisbild bei Suárez“, in *Scholastik* 36, 1961, s. 192-206. K Suárezovu kognitivnímu aktivismu viz Lundberg, M., *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-ca. 1640)*, Uppsala, 1966, především s. 120-122. Ke srovnání tomistického a suareziánského pojmu poznání viz Eschweiler, K., „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts“, in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I*, Aschendorf, Münster, 1928, s. 251-325; především pak kapitola III. „Der thomistische und der suarezische Erkenntnisbegriff“, s. 275-283.

⁶⁵⁷ Suárez, F., *Opera Omnia*, Editio Nova, A.D.M. André, Canonico Rupellensi, Tomus tertius, Parisiis, apud Ludovicum Vivès, 1856, s. 722-730. Suárezův spis *De anima* je spíše než komentářem k Aristotelově předložce samostatným systematickým pojednáním, které je výsledkem Suárezova kurzu, který měl v letech 1571-74 na univerzitě v Segovii. Ke konci svého života začal Suárez toto pojednání přepisovat, avšak dokončil pouze prvních 12 kapitol první knihy prvního traktátu. Po jeho smrti pak daný text uspořádal a v roce 1621 vydal španělský jezuita Baltazar Alvaréz (1580-1627). V letech 1978-91 toto pojednání ve třech svazcích kriticky vydali Salvador C. Castellote (nar. 1932) a Xavier Zubiri (1898-1983). Viz Suárez, F., *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis De Anima*, ed. S. Castellote, Sociedad de Estudios y Publicaciones, Madrid, 1978-1991. Současně je toto kritické vydání přístupné i na internetu: <http://www.salvadorcastellote.com/investigacion.htm>. V *Disputacích* se kritikou tomistického mínění Suárez zabývá v šesté sekci *Per quam operationem intellectus fiant res universales*. V *De anima* se touto otázkou zabývá v třetí kapitole *Utrum in rebus materialibus cognoscatur intellectus noster singularia* čtvrté knihy *De potentia intellectiva*. Z tohoto spisu (Vivèsovo vydání) budeme citovat v následující formě: Suárez, F., *De Anima*, tr. (tractatus) x, lib. (liber) y, cap. (capitulum) z, par. (paraphus) v, s. (pagina) w.

xivně, tj. nikoli prostřednictvím jejich vlastního inteligibilního obrazu, ale určitým obratem k fantazmatům prostřednictvím inteligibilního species univerzální věci.⁶⁵⁸

Ve spise *De anima* proti tomuto tomistickému názoru formuluje Suárez tři teze: Rozum poznává jednotlivinu formací vlastního a rozlišeného pojmu (*conceptus proprius et distinctus*); poznává ji prostřednictvím jejího vlastního inteligibilního obrazu (*per propriam ipsius speciem*); poznává ji přímo (*directe*).⁶⁵⁹ Vedle celé řady více či méně důležitých argumentů pro tezi, podle níž jsou jednotliviny poznávány vlastním inteligibilním obrazem, a tedy přímo,⁶⁶⁰ patří k hlavnímu argumentu tvrzení, které souvisí se Suárezovým principem, který James South nazývá „Principem procesuálního kognitivního dualismu“. Tento princip, který souvisí se Suárezovou naukou o harmonii či souladu jednotlivých potenci, které „koření“

⁶⁵⁸ „*Tres igitur in hac re possunt esse opiniones: prima est, universale fieri per operationem intellectus agentis, quae antecedit omnem operationem intellectus possibilis, et consistit in productione speciei intelligibilis repraesentantis naturam praecisam, et abstractam ab omnibus individuis, quae proinde dici solet abstractio naturae communis facta virtute intellectus agentis. Ita significat D. Thomas ... Quae sententia supponit imprimis, intellectum possibilem directe, et ex vi speciei quam recipit ab intellectu agente, non cognoscere singularia materialia, sed tantum naturas communes. Ex quo infert, speciem productam ab intellectu agente, tantum repraesentare directe naturam communem praecisam ab omnibus individuis, et consequenter esse universalem in repraesentando*“, DM 6,6,2, s. 223-224. „*Attamen difficultas est et dissensio circa modum, quo singulare ab intellectu cognoscitur. S. Thomas ergo ad loca citata opinantur, singularia non cognosci directe, sed reflexe tantum, id est, non cognosci per propriam speciem, sed per speciem rei universalis, facta quadam conversione ad phantasma*“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., par. 2, s. 722.

⁶⁵⁹ „*Intellectus cognoscit singulare formando proprium et distinctum conceptum illius*“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2., lib. IV., cap. III., par. 3, s. 722. „*Intellectus noster cognoscit singulare materiale per propriam ipsius speciem*“, Suárez, F., *ibidem*, par. 5, s. 723. „*Intellectus noster cognoscit directe singularia materialia absque reflexione*“, Suárez, F., *ibidem*, par. 7, s. 724.

⁶⁶⁰ Jde zejména o tři argumenty. Podle prvního platí, že člověk poznává materiální jednotlivinu prostřednictvím vlastního inteligibilního obrazu přímo, protože to vyplývá z naší před-filosofické zkušenosti. Běžný člověk, aniž by věděl něco o univerzálních přirozenostech, poznává Petra a jiná individua: „*Primum ab experientia: ... Rusticus enim cognoscit Petrum, resque caeteras individuas, ac circa illas ratiocinatur immediate, cum prorsus ignoret naturas universales, quod etiam doctus quilibet valet in se expediri, si consideret modum, quo singularia noverat, antequam philosophiam perdisceret, aut etiam dialecticam*“ (Suárez, F., *ibidem*, par. 8, s. 724). Pokud by přímo poznával pouze univerzální specifické přirozenosti, pak by v rozumu nutně existoval pouze jeden inteligibilní obraz člověka obecně. Ostatní obrazy by byly zcela zbytečné. Pokud by však nebyly k dispozici inteligibilní obrazy získané z jiných individuí, nebylo by možné ani reflexivní obrácení se k představám těchto individuí. Nebylo by tedy možné jejich poznání: „*Secundum argumentum sit: quia si in intellectu esset tantum species universalis naturae specificae, vel genericae, per quam cognosceret ipsam, sequeretur dari in intellectu unam tantum speciem representantem hominem in communi: namque una producta omnes aliae essent superflue: ergo species hominis semel tantum abstraheretur ex phantasmate singularis hominis primo cogniti: ergo occurrentibus sensui aliis hominibus, intellectus nullam de caetero speciem acquirat: ergo non posset illos distincte cognoscere, cum ibi nulla esset converso ad phantasmata, siquidem intellectus nullam haberet speciem desumptam ab eorum phantasmatis*“ (Suárez, F., *De Anima*, *ibidem*, par. 8, s. 724). Pro popření přímého rozumového poznání neexistuje důvod. Tím by totiž mohla být buď nedokonalost, nebo dokonalost člověka. Ani jedno však zde nepřipadá v úvahu. Dokonalost tímto důvodem být nemůže, protože jak andělé, tak i Bůh takto přímo jednotliviny poznávají. Nedokonalost jím také být nemůže, protože smysly jednotliviny poznávají: „*Tertium argumentum. Nulla ratio, aut experientia se offert ad denegandam intellectui directam cognitionem singularis, quia aut negatur propter ipsius intellectus imperfectionem, aut propter perfectionem. Si hoc posterius dicatur, sane multo perfectiores sunt intellectus Angelorum, ac Dei, qui tamen singularia directe noscunt: si prius illud asseratur, multo imperfectiores sunt sensus et tamen etiam illa percipiunt*“ (Suárez, F., *De Anima*, *ibidem*, par. 8, s. 724-725).

v téže duši, je podle Southa základním stavebním kamenem Suárezovy kognitivní teorie. Podle tohoto principu platí, že žádný materiální kognitivní proces nemůže reálně způsobit žádný duchovní kognitivní účinek, a naopak (duchovní nemůže působit na tělesné a tělesné na duchovní).⁶⁶¹ Právě díky tomuto principu odmítá Suárez tvrzení, podle něhož by představy (*phantasmata*) nějakým způsobem mohly kauzálně spolupůsobit s duchovní silou činného rozumu při vzniku inteligibilního obrazu. Představy jako nástroj nižšího řádu nemohou „konkurovat“ při produkci účinku vyššího, tj. duchovního, řádu.⁶⁶² Smyslové představy v žádném ohledu nemohou být ani tím, co by se měnilo působením, tj. určitou iluminací, činného rozumu.⁶⁶³ Mezi představami a činným rozumem proto existuje jediné spojení, která je dáno tím, že obě tyto potence se nacházejí v téže duši. Z toho důvodu také existuje určitý soulad v činnostech těchto jednotlivých potencií. Pokud duše prostřednictvím fantazie něco poznává, zobrazuje to svou duchovní silou zároveň v rozumu. Fantazie proto poskytuje činnému rozumu pouze „látku“, respektive „kvazi-vzor“.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ „CPD [Cognitive process dualism, D. H.] states that no material cognitive process (that is, sensation) can really effect a spiritual cognitive result, and no spiritual cognitive process can effect a change in a material cognitive power. His adherence to CPD will have important consequences for how Suárez explicates the work of the agent intellect“, South, J. B., „Singular and Universal in Suárez’s Account of Cognition“, in *The Review of Metaphysics, A philosophical Quarterly* 4, June 2003, s. 785-823, především s. 796. Karl Eschweiler tento princip dává do souvislosti s umírněným realismem Suáreze: „Dieses Axiom ist nicht nur für die die Natur-Geist-Dialektik des neuzeitlichen Denkens massgebend geworden; in ihm ist auch der metaphysische Gehalt des sogenannten „gemässigten Realismus“ bei Suarez ausgedrückt“, Eschweiler, K., *op. cit.*, 1928, s. 279.

⁶⁶² Vztahem činného rozumu a představ se Suárez zabývá v druhé kapitole *Utrum ad productionem specierum intelligibilibium admittere oportet intellectum agentem* čtvrté knihy *De potentia intellectiva*. „... *phantasmata cum intellectu agente uniri tanquam instrumentum cum suo agente principali: atque utrumque concurrere ad productionem speciei*“, Suárez, F., *De anima*, tr. 2, lib. IV, cap. II., par. 6, s. 717. „*Habet haec sententia easdem difficultates ... instrumentum inferioris ordinis non potest naturaliter attingere effectum perfectioris ordinis, ac tam superioris, quam est natura spiritualis ad materialem collata*“, Suárez, F., *ibidem*, par. 7, s. 718.

⁶⁶³ „Cajetanus ... *vult intellectum agentem habere actionem quamdam circa phantasmata, nimirum illuminando illud, non formaliter, sed objective, hoc est, non per lumen in ipso phantasmate receptum, quomodo illuminatur aer, quod dici non potuit in phantasmate: nam ipsum materiale est, lumen autem intellectus agentis est spirituale: non poterat ergo formaliter inhaerere materiali phantasmati: illuminatio vero objectiva, inquit, contingit, quando ex assistentia extrinseca luminosi aliquid in objecto alio apparet, et hoc modo ait Cajetanus illuminatur phantasia*“, Suárez, F., *ibidem*, p. 4, s. 716-717. „*Sed est falsa opinio Cajetani in universum. Primo enim actio illa illuminativa phantasmatis, quam Cajetanus ponit ante productionem speciei intelligibilis minime est intelligibilis: peto enim, an per illam actionem sit aliquid impressam phantasmati, atque adeo an ipsum phantasia sit realiter immutatum? Neutrum enim dici potest, nam tota actio intellectus agentis est spiritualis: ergo nihil materiali phantasmati imprimere potest: ergo non immutat illud realiter: ergo nullo modo illuminat: quo enim modo intelligi potest, quod phantasma, eodem modo, ac sine mutatione persistens, aliter repraesentet, illuminatumque dicatur?*“, Suárez, F., *ibidem*, p. 5, s. 717.

⁶⁶⁴ „*Praedicta determinatio [sc. determinatio intellectus agentis a phantasiae cognitione, D. H.] non fit per influxum aliquem ipsius phantasmatis, sed materiam, et quasi exemplar intellectui agenti praebendo, ex vi unionis, quam habent in eadem anima ... phantasma et intellectus hominis radicari in una eodemque anima: hinc enim provenit, ut mirum habeant ordinem et consonantiam in operando, unde (quod patebit infra) eo ipso quod intellectus operatur, imaginatio etiam sentit* [zvýrazněni, D. H.]“, Suárez, F., *ibidem*, p. 12, s. 719.

Z tohoto důvodu je Suárez přesvědčen, že vtištěný obraz (*species impressa*), který vzniká činným rozumem, není formálním obrazem nebo něčím, co reprezentuje formálně. Je tím, co reprezentuje pouze materiálně (*materialiter*). Činný rozum proto není formální příčinou, ale pouze příčinou účinnou, která takřkajíc „spiritualizuje“ daný *species* materiální jednotliviny. Vtištěný inteligibilní obraz (*species impressa*) tak reprezentuje pouze účinně a jako takový neabstrahuje od reprezentace téhož individua, které je reprezentováno smyslovými obrazy. Formální předmět rozumu je s formálním předmětem smyslů identický. Jako takový předmět rozumu abstrahuje pouze od reálné materiality a entity samotného fantazmatu, nikoli od jeho individuality.⁶⁶⁵ Z toho důvodu Suárez popírá následující, pro tomismus typickou, ekvivalenci: Spiritualizace = univerzalizace. Dematerializací v tomistické epistemologii fantazmat vzniká *eo ipso* obecné. Důvod této ekvivalence souvisí s tomistickým principem individuace, kterým je především látka. Odhlédnutí od látky implikuje „odkrytí“ obecné formy. Suárezovo odmítnutí této ekvivalence na druhé straně, jak je zřejmé, souvisí s principem individuace, kterým je *entitas tota*.

S odmítnutím tomistické doktríny „vzniku“ obecného pojmu souvisí Suárezův příklon ke dvěma odlišným míněním. Podle obou těchto mínění obecné nevzniká rozumem činným, ale až prostřednictvím rozumu možného.⁶⁶⁶ Podle prvního vzniká určitým *přímým* úkonem rozumu možného prostřednictvím vyjádřeného inteligibilního obrazu (*species expressa*).⁶⁶⁷ Tímto úkonem možný rozum poznává samotnou společnou přirozenost podle jejího precizovaného formálního pojmu či esence, aniž by uvažoval o její individualitě. Vyšší pojem se tímto typem abstrakce poznává pouze podle těch známek, které mu aktuálně náležejí. Tento úkon nazývá Suárez precizivní neboli formální abstrakcí.⁶⁶⁸ Podle mínění druhého univerzálie

⁶⁶⁵ „Addo ergo ulterius, si proprie ac vere intelligatur ratio et natura speciei intelligibilis, satis improprie dici per hanc abstractionem fieri naturam universalem, quia, juxta veram sententiam, species impressa neque est formalis imago, neque ullo modo formaliter repraesentat, sed effective, quatenus est veluti semen seu instrumentum objecti ad efficiendam formalem repraesentationem intentionalem, quae fit per conceptum mentis ... simpliciter enim verius est, speciem impressam ab intellectu agente non abstrahere a repraesentatione ejusdem individui repraesentati in phantasmate, sed solum a materialitate reali et entitativa ipsius phantasmatis, sine qua esse potest repraesentatio ejusdem individui, quantumvis materialis“, DM 6,6,7, s. 226.

⁶⁶⁶ „Ea ergo abstractio operatio est intellectus possibilis, qua naturam universalem considerat absque conditionibus individuuantibus, sic enim per actum illum repraesentatur natura, ut universalis, atque abstracta“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., p. 19, s. 728.

⁶⁶⁷ „... conceptus, seu species expressa intellectus possibilis formaliter repraesentat quam species impressa; ergo, si intellectus praecise et abstracte contemplatur hominem, homo, ut in eo conceptu repraesentatus, erit universalis objective, multo melius quam si repraesentaretur in specie impressa, quia habet esse objectivum magis actuale et magis proprium, est secundum illud est universale“, DM 6,4,4, s. 224-225.

⁶⁶⁸ „Secunda opinio est, universale non fieri ab intellectu agente, sed a possibili per operationem directam, qua cognoscit naturam communem secundum suam praecisam rationem formalem et essentiam, nihil de inferioribus rationibus, vel de individuis considerando, neque etiam formaliter et quasi in actu signato considerando com-

vznikají také až prostřednictvím činnosti trpného rozumu, avšak určitým *srovnávacím* způsobem (*notitia comparativa*). Obecné nevzniká již precizivní abstrakcí přirozenosti. Vzniká až vztažením takto koncipované přirozenosti k věcem, v nichž tato přirozenost reálně existovala. Takto se daná přirozenost poznává jako jakési Jedno, které je s to existovat v mnoha svých podřazených přirozenostech, o nichž se může vypovídat.⁶⁶⁹

Obě tato mínění Suárez přijímá. Aplikuje je na dvojím způsobem chápanou univerzální. Obecnému lze rozumět buď jako něčemu absolutnímu, nebo jako něčemu relativnímu, co se v tomto absolutním v určitém slova smyslu zakládá. Tuto absolutní univerzální Suárez ilustruje prostřednictvím analogie s platónskými idejemi. Platónské ideje, pokud by něco takového existovalo, by musely být univerzální substancí (např. člověkem jako takovým), která by z hlediska věci samé existovala bez individuální determinace. Jako taková by daná univerzální substance byla obecná nikoli kvůli pomyslné relaci k podřazeným přirozenostem, z nichž byla abstrahována, ale kvůli své vnitřní schopnosti „být v mnohých“. Absolutní obecnina však není platónskou idejí, protože nesubsistuje jako abstrahovaná od individuí, ale existuje reálně jako vždy individuálně determinovaná. Byla by platónskou idejí, pokud bychom ji *per impossibile* uvažovali v potenciálním stavu, který by měla, pokud by existovala ještě před tím, než existuje v individuích. Univerzalita takové přirozenosti by nespočívala v nějaké reálné vlastnosti, ale v jakési absolutní vlastnosti dané přirozenosti.⁶⁷⁰

munitatem ipsius naturae, sed solum essentiam, quae communis est. Hanc sententiam quoad priorem partem negantem, in qua differt a praecedente, necessario docere debent, qui tenent intellectum possibilem cognoscere directe singularia, etiam materialia“, DM 6,6,3, s. 224. „*Abstractio universalis, ut sic, fit ab inferiori: dico autem, ut sic, quia superius abstrahi etiam potest praecisive, seu abstractione formali, considerando illud secundum ea, quae ex propriis actualiter habet, non consideratis inferioribus*“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., p. 20, s. 728. Pro další Suárezovy úvahy, které uvedeme v následujícím paragrafu, bude důležité, že formální abstrakci považuje Suárez za určitý druh široce brané abstrakce univerzální (viz poslední citace).

⁶⁶⁹ „*Tertia sententia est, universale fieri per notitiam comparativam, qua intellectus possibilis, postquam naturam praecise et abstracte apprehendit, confert illam sic conceptam cum rebus in quibus existit, et intelligit illam, ut unum quid aptum ut sit in multis inferioribus, et de illis praedicetur*“, DM 6,6,5, s. 225.

⁶⁷⁰ „*Omissa ergo prima sententia, ut de aliis duabus judicamus, advertendum est universale dupliciter posse a nobis concipi vel denominari. Primo, ut quid absolutum secundum esse, quod potest relationem aliquam fundare. Secundo, ut relativum secundum esse, dicens ordinem ad inferiora. Primo modo intelligeretur substantia universalis, si esset homo a parte rei subsistens separatus ab omni contractione, juxta Platonicam opinionem; neque esset universalis propter relationem realem secundum esse ad inferiora, sed propter unitatem suam cum intrinseca et substantiali aptitudine ad existendum in multis. Ad quem fere modum dicebant Doctores citati sectione praecedenti, naturam in statu potentiali, quem habere fingitur ante existentiam in individuís, habere universalitatem quamdam, quae non consistit in relatione secundum esse, sed in proprietate quadam absoluta naturae habentis talem unitatem et communitatem*“, DM 6,6,8, s. 227. Suárez popírá, že schopnost „být v mnohých“ by měla za důsledek „relativizaci“ absolutní obecniny. Tvrdí, že tato „relativizace“ je pouze důsledkem našeho nedokonalého chápání, kdy něco absolutního chápeme na způsob něčeho relativního. Viz DM 6,6,8, s. 227.

Absolutní univerzalita přirozenosti tedy vzniká přímou rozumovou operací (*cognitio directa*).⁶⁷¹ Koncipuje se na způsob, jímž by existovala, pokud by substituovala mimo individua.⁶⁷² Tuto univerzalitu získává přirozenost prostřednictvím vnější denominace, podobně jako se o určité věci říká, že je viděna, popř. o nějakém člověku, že je (někým) milován.⁶⁷³ Znamená to, že tato absolutní univerzálie, podobně jako obecnina relativní, která je založena na pomyslné relaci ve vztahu ke svým podřazeným přirozenostem, je čistě pomyslným jsouc-
nem? Máme říci, že tato absolutní univerzálie co do svého ontologického statusu nespadá pod univerzální jednotu jakožto druh reálné jednoty? Domníváme se, že nikoli.

V odpovědi na Durandovo mínění v druhé sekci *Zda pomyslné jsoucno má příčinu a jaká je*⁶⁷⁴ DM 54, podle níž každá vnější denominace má za důsledek nutně tvorbu pomyslného jsoucna,⁶⁷⁵ Suárez uvádí dvě teze: Pomyslné jsoucno vzniká rozumovým aktem, kterým se na způsob jsoucna koncipuje to, co ve věci samé jsoucnem není. I když se vnější denominace podle Suáreze mohou stát základem nějaké pomyslného jsoucna nebo pomyslné relace, ony samy pomyslnými jsoucnými nejsou.⁶⁷⁶ Proto pro vznik pomyslného jsoucna není postačující

⁶⁷¹ „Primum realiter datur in natura, seu ipsa est natura, cognosciturque ab intellectu directa cognitione, quae solet dici prima intensio, seu conceptus formalis ... intellectus directa operatione cognoscit naturam ipsam...“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., p. 21, s. 728-729. „... ante hanc reflexionem jam homo erat universalis per priorem conceptionem directam“, DM 6,6,4, s. 225.

⁶⁷² „Unde ita se habet in eo statu per intellectum, sicut se haberet realiter, si a parte rei subsisteret extra individua; sed tunc esset realiter universalis; ergo et nunc est intellectualiter universalis, ut sic dicam“, DM 6,6,9, s. 227.

⁶⁷³ „... talis ergo denominatur extrinsece ab actu intellectus, in quo abstracta repraesentatur, et per quem sic abstracta cognoscitur, quemadmodum res visa dicitur, vel amata denominatione extrinseca“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., p. 21, s. 729.

⁶⁷⁴ *Utrum ens rationis habeat causam, et quaenam illa sit*. Viz DM 54,2, s. 1018-1026.

⁶⁷⁵ „Est ergo quorundam opinio, entia rationis nihil aliud esse quam denominationem extrinsecam, qua res cognita denominatur ab actu intellectus secundum aliquam proprietatem, aut conditionem convenientem quatenus cognita est, quae denominatio potest esse multiplex. Prima omnium videtur esse illa, qua dicitur res esse cognita, nam haec etiam est denominatio extrinseca proveniens ab actu rationis, et non cadit in rem, nisi prout est objective in mente ...Et haec sententia sic explicata tribuitur Durando ...“, DM 54,2,6, s. 1019.

⁶⁷⁶ „Dicendum est ergo, ens rationis proprie fieri per illum actum intellectus, quo per modum entis concipitur id, quod in re non habet entitatem“, DM 54,2,15, s. 1022. Pokud se vnější denominace, jako např. slepota, pojímá pouze negativně, tj. tak, že v daném orgánu, např. Homéra, neexistuje vizuální aktivní potence, pomyslné jsoucno podle Suáreze nevzniká, protože se zde nic nekoncepuje na způsob jsoucna, ale pouze na způsob nejsoucna. Pokud však tuto slepotu pojímá jako Homérovu afekci či vlastnost, tehdy ji pojímá na způsob jsoucna. Právě tímto druhým aktem vytváří také pomyslné jsoucno ve vlastním smyslu. Viz DM 54,2,15, s. 1022: „Tertio declaratur ex re ipsa, et quasi inductione quadam, nam caecitas, verbi gratia ... dupliciter concipi potest, primo negative tantum, concipiendo in tali organo non esse potentiam visivam, et tunc nullum insurgit ens rationis, sed solum per modum non entis; inde vero fit, ut ad formandum conceptum simplicem ipsius caecitatis, intellectus concipiat illam ut effectum animalis seu organi ... tunc ergo concipit aliquid per modum entis. Simile quid considerare licet in entibus rationis, quae in extrinsecis denominationibus fundamentum habent, ut est relatio visi, cogniti, etc., nam etiam hae denominationes possunt esse duplices, scilicet, aut tantum denominationes extrinsecae, et sic dum intellectus directe cognoscit rem esse visam, quatenus visio existens in oculo ad eam terminatur, per hanc cognitionem nullum ens rationis format aut cognoscit. Alio modo fiunt hae denominationes respective, quia intellectus noster non satis concipit aliquid ut terminum relationis alterius ad ipsum, quin statim

podmínkou přímý rozumový akt, ale je třeba navíc tzv. akt komparativní neboli reflexivní.⁶⁷⁷ Z tohoto důvodu Suárez označuje absolutní univerzálii za něco reálného, nikoli pouze pomyslného.⁶⁷⁸

Právě tímto reflexivním a komparativním aktem (*notitia comparativa*) vzniká relace univerzality. Tato relační univerzalita, která nenáleží přirozenosti, pokud se uvažuje absolutně a abstraktně, nemůže vznikat pouhou abstrakcí. Protože daná relace je relací pomyslnou – tj. relací precizované přirozenosti k jejím podřazeným přirozenostem – musí vznikat srovnávacím aktem. Jak Suárez tomuto srovnání rozumí? Nemůžeme říci, že by touto komparací bylo určeno vzájemné podobnosti individuí. Ta totiž podle Suáreze nepatří ke konstituci univerzálie. Může jí proto být pouze posouzení vztahu společné přirozenosti k jednotlivinám, v nichž existuje. Poté, co rozum pozná, že Petr a Pavel si jsou vzájemně podobní v tom, že jsou lidé, určitou reflexí dojde k tomu, že daný predikát *člověk* se má k Petrovi a Pavlovi jako obecné k jednotlivému. Právě v tomto porovnání se podle Suáreze „finalizuje“ pojem obecniny, která se tak stává čistě pomyslným jsoucnem.⁶⁷⁹

concipiat illud per modum correlativi, et tunc concipitur aliquid per modum entis respectivi in re sic denominata, et quia illud non est ens reale, nec relatio realis, fit consequenter ut sit ens rationis. Atque hoc modo declaravimus rem hanc supra, disp. 6, sect. 6 et 7, et quae ibi diximus de fabricatione universalis ut sic ...“

⁶⁷⁷ „Dico secundo: actus intellectus, quo ens rationis consurgit, est aliquo modo comparativus, vel reflexus, praesertim quando ens rationis fundatur in actu intellectus“, DM 54,2,16, s. 1022. K Suárezově kritice Duranda viz také Kobusch, T., *Sein und Sprache*, E. J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1987, s. 201-204. K „realistické interpretaci“ vnější denominace viz Doyle, J. P., „Prolegomena to a Study of Extrinsic Denomination in the Work of Francis Suarez, S. J.“, in *Vivarium* 2, 1984, s. 122-160, především s. 157.

⁶⁷⁸ „... quando autem primo natura abstracta concipitur, nullum adhuc ens rationis est a quo natura dicatur abstracta“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., p. 21, s. 729. „... Universale denique secundo modo [sc. universalitatem in natura quam habet ab intellectu per extrinsecam denominationem, D. H.] reale aliquid est, rem tamen extrinsece denominans“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., p. 23, s. 729. „Atque ad hunc modum fiunt omnes similes secundae intentiones per conceptus reflexos supra priores denominationes provenientes ex conceptibus directis, quae, ut diximus, non pertinent ad propriam rationem entis rationis seu ficti, de quo nunc tractamus“, DM 54,2,16, s. 1023.

⁶⁷⁹ „At vero loquendo de relatione universalitatis prout a nobis concipitur ad modum relationis secundum esse, haec non potest resultare per solam abstractionem, sed eo modo quo est, fit per comparationem, quia, ut suppono, haec relatio non est realis, sed rationis“, DM 6,6,10, s. 228. „Haec autem comparatio ulterius potest subdistingui, quatenus per eam considerari potest vel sola habitudo particularium inter se, ut inter se habent habitudinem similitum, et haec comparatio ut sic non pertinet ad constitutionem universalis, sed ad considerationem cujusdam relationis mutuae inter ipsa particularia. Vel quatenus per eam consideratur habitudo naturae communis ad particularia, in quibus existit. Postquam enim intellectus apprehendit Petrum et Paulum esse similes in esse hominis, rursus considerat hoc praedicatum, homo, habere se ad Petrum et Paulum, ut quid commune ad particularia; et in hac comparatione videtur consummari ratio universalis, etiam respectivi; per eam enim consurgit in mente, vel potius in re menti objecta, habitudo rationis unius rei communis ad plura“, DM 6,6,12, s. 228.

(iii) Podle těchto různých způsobů poznání obecného Suárez rozlišuje trojí typ univerzálií:⁶⁸⁰ Obecné fyzické, obecné metafyzické a obecné logické (*universale physicum, universale metaphysicum, universale logicum*). Každému z nich náš autor připisuje náležitý ontologický status. Fyzickou univerzálii označuje jako samotnou univerzální přirozenost, nakolik existuje ve věcech. V tomto slova smyslu se univerzálie bere nikoli formálně, ale pouze materiálně, jako přirozenost, která může být abstrahována a univerzálně denominována. Nazývá se fyzickou, protože jako individuálně determinovaná podléhá změně a je afikována smyslově vnímatelnými akcidenty. I když tato fyzická univerzálie neexistuje ve věci jakožto univerzální, přesto specifikuje přirozenost individua takovým způsobem, že přirozenost Petra a Pavla si jsou určitým způsobem podobné. V každé z nich, jak jsme viděli, je, díky jejich formálním jednotám, potenciálně obsažena bezrozpornost či indiference ve vztahu k jejich mnohým instanciacím. Pro Petrovu a Pavlovu *přirozenost* není vlastní, že jsou v principu nesdílitelné.⁶⁸¹

Metafyzickou univerzálií, kterou Suárez nazývá také univerzálií „před věcí“ (*ante rem*), se rozumí taková univerzalita, kterou by přirozenost měla, pokud by byla od individuí reálně oddělena. Ve věci samé tato obecnina, na rozdíl od univerzálie fyzické, abstrahuje od každé změny a kontrakce. O takto abstrahované univerzálii uvažuje v první řadě metafyzika. Toto obecné se však od individuí neliší podle našeho myslitele reálně, ale pouze pomyslně. Přestože metafyzická univerzálie vzniká precizivní abstrakcí, není něčím pomyslným, ale reálným. Není něčím pomyslným, protože pomyslné jsoucno vzniká až operací reflexivní.⁶⁸²

Logická univerzálie vzniká srovnávací rozumovou operací. Její „esence“ spočívá v pomyslné relaci. Zatímco metafyzická univerzálie jakožto abstrahovaná od svých podřazených přirozeností k nim nanejvýš odkazuje reálně, logická univerzálie k nim odkazuje relací pomyslnou. Právě přirovnáním této abstrahované přirozenosti k podřazeným přirozenostem

⁶⁸⁰ K interpretaci podobné té naší více viz Kobusch, T., *op. cit.*, 1987, s. 209-210.

⁶⁸¹ „*Hinc secundo dividi solet universale in universale metaphysicum, physicum ac logicum, quae aliis nominibus dici possunt universale ante rem, in re, et post rem ... Rursus universale physicum dici potest natura ipsa universalis prout in rebus existit; et hoc modo non sumitur universale formaliter, ut universale est, sed solum materialiter, pro natura, quae potest abstrahi et universalis denominari. Dicitur autem hoc universale physicum, quia cum sit in rebus ipsis singularibus contractum, subjectum est mutationi, et accidentibus sensibilibus a quibus physica consideratio incipit ... hoc universale aliquam requirit unitatem formalem, cujus consideratio ad metaphysicum spectat*“, DM 6,8,3, s. 232.

⁶⁸² „*Universale metaphysicum propriissime diceretur, si quod esset ab individuis reipsa separatum; nam reipsa maxime abstraheret ab omni mutatione et contractione: de rebus autem sic abstractis potissimum considerat metaphysicus ... hoc universale metaphysicum, non re, sed ratione tantum esse ab illis distinguendum*“, DM 6,8,3, s. 232.

vzniká tato univerzálie. Tato logická obecnina však není jen předmětem úvah logika, ale zároveň metafyzika, který srovnává jsoucna pomyslná a jsoucna reálná.⁶⁸³

§28. Metafyzické grady a jejich vzájemná odlišnost

Zatímco v předcházejících paragrafech jsme se zabývali univerzáliemi v určitém slova smyslu „absolutně“, budeme se v tomto paragrafu zabývat Suárezovou koncepcí tzv. metafyzických gradů neboli esenciálních predikátů (rod, druh, difference) co do jejich vzájemného vztahu a typu odlišnosti.⁶⁸⁴ Toto „relační“ zkoumání však ze svého předmětu v žádném případě nevyklučuje univerzálii absolutní neboli metafyzickou. Přestože Suárez tvrdí, že rozdělení na jednotlivé predikabilie se týká především obecniny logické, a nikoli metafyzické,⁶⁸⁵ je přesvědčen, že rozdělení na čistě esenciální predikáty lze vztáhnout i na univerzálii metafyzickou.⁶⁸⁶

V tomto paragrafu budeme postupovat v následujících krocích: (i) Po krátkém upřesnění toho, jakým způsobem lze jednotlivé esenciální predikáty srovnávat, představíme čtyři základní mínění týkající se povahy distinkce mezi jednotlivými metafyzickými grady. (ii)

⁶⁸³ „Universale tertio modo, quod logicum vocatur, in relationeque rationis consistit per actum reflexum, quia etiam notitia comparativa dicitur, solummodo datur ... Tertio modo est ens rationis pro formali ...“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., p. 23, s. 729. „Primo, quia si facta abstractione, illico natura abstracta refertur ad inferiora, certe refertur realiter. Probatur: nam vel refertur realiter, vel fingitur referri: at vero referri non fingitur, nisi dum ad ipsa inferiora comparatur, ut ex supradictis patet: ergo si refertur, realiter sane refertur. Secundo. Per meram cognitionem abstractivam non cognoscitur relatio aliqua universalitatis: ergo nec inde consurgit, ullumve esse habet. Patet consequentia: quoniam relatio rationis aliud non habet aliud esse, quam cognosci: solum enim existit, cum objicitur intellectui, esse autem objective nihil est aliud, quam cognosci“, Suárez, F., *ibidem*, p. 26, s. 730. „Universale autem logicum dicitur ipsum universale in actu, quod per operationem intellectus consurgit; nam quia dialectici munus est operationes intellectus dirigere in ordine ad definitiones, divisiones et argumentationes ... Maxime autem id spectat ad metaphysicum; nam, ut supra videmus, ad illum pertinet distinguere entia rationis a realibus, et quam essentiam vel entitatem habent, declarare“, DM 6,8,4, s. 232-233.

⁶⁸⁴ Viz sekce *Quomodo in re distinguantur unitas generis et differentiae tam inter se, quam ab specifica unitate*, DM 6,9, s. 236-244.

⁶⁸⁵ „Inquiri ergo potest quo modo divisio [in quinque membra, scilicet praedicabilia, D. H.] haec intelligenda sit, seu de quo universali, vel sub qua ratione concepto, absoluta scilicet, vel respectiva, seu metaphysica, an logica. Duoque possunt esse respondendi modi. Prior est ibi dividi universale logicum ut respectivum rationis, et non universale metaphysicum, seu ut praecise abstractum“, DM 6,8,5, s. 233. Pokud zůstáváme u absolutního pojmu, nebudeme moci rozlišit, zda např. *bilé* (*album*) je predikabilní akcident, nebo druh (*species*). To poznáme až přirovnáním daného predikátu. Vztáhneme-li „bilé“ k „tomuto bílému“, půjde o druh. Pokud přirovnáme „bilé“ ke „kamení“, dostaneme akcident. Více viz DM 6,8,5, s. 233.

⁶⁸⁶ „Ultimo addere possumus alium modum explicandi divisionem illam de universali absoluto, seu quatenus consurgit per abstractivam considerationem intellectus, in quo, licet non possint praedicta membra omnino distingui secundum varias relationes ad inferiora, ut discursus supra factus ostendit, possunt tamen aliquo modo distingui in ordine ad metaphysicam compositionem. Ita ut genus dicatur illud quod per modum potentiae aptum est speciem constituere; differentia, quae per modum formae aut actus genus contrahit et dividit, ac constituit speciem; species vero erit quae ex his componitur“, DM 6,8,15, s. 236.

Uvedeme Suárezovo mínění, které doložíme třemi argumenty. (iii) Na závěr zmíníme námitku z „metafyzických abstraktních pojmů“, kterou v Suárezových intencích zodpovíme.

(i) Hovoří-li Suárez o porovnání jednotlivých metafyzických gradů, míní tím metafyzické grady, nakolik existují v tomtéž individuu téhož druhu. Nechává stranou srovnání těchto gradů, pokud se vyskytují *a parte rei* v různých věcech či druzích,⁶⁸⁷ či nakolik abstrahují jak od existence ve věcech, tak v rozumu,⁶⁸⁸ nebo nakolik jsou v rozumu.⁶⁸⁹ Suárezovým úkolem je určit, jak se v Petru liší vlastnost „být smyslový“ od vlastnosti „být rozumový“.⁶⁹⁰

Vlastní pozici náš autor „situuje“ do historického rámce, který je dán čtyřmi míněními. Jako první uvádí „ultrarealistické“ mínění averroisty Jana z Jandunu (zemřel r. 1328). Podle Jana se metafyzické grady neliší pouze *ex natura rei*, ale silněji, totiž reálně. Tuto tezi Jan opírá o princip, který můžeme nazvat principem „korespondence metafyzických gradů s reálně odlišnými substanciálními formami“. Metafyzický gradus tělesa proto podle Jana neoznačuje nic jiného než kompozitum z látky a formy tělesnosti (*forma corporeitatis*). Metafyzický stupeň „živok“ (*vivens*) pak označuje složení z těla a vegetativní duše atd. Z tohoto tvrzení vyplývá, poznamenává Suárez, že u tvorů, u nichž tyto reálně odlišné formy neexistují, nemůže existovat ani kompozice z rodu a difference.⁶⁹¹ Právě to však Suárez popírá.

Podle druhého mínění se jednotlivé metafyzické grady navzájem liší formálně neboli *ex natura rei*. Tuto distinkci připisuje Suárez Scotovi, podle nějž se vyskytuje i u nesložených

⁶⁸⁷ „... *quatuor modis posse illa conferri seu comparari: primo prout a parte rei in diversis rebus, seu speciebus inveniuntur, ut si animal, quod est in homine comparetur cum specie leonis aut equi, vel, si animal prout est in leone, comparetur ad differentiam rationalis, verbi gratia, vel aliam similem; et haec comparatio est extra rem et impertinens...*“, DM 6,9,9, s. 238.

⁶⁸⁸ „*Secundo possunt haec comparari secundum se abstrahendo ab existentia tam in rebus quam in intellectu, ad eum modum quo in superioribus citavimus aliquos dicentes, natura secundum se, id est nude et solitarie sumptam, esse universalem, ut antecedit etiam omne opus intellectus ... Positis autem his, quae diximus de ratione universalis, haec comparatio locum non habet*“, DM 6,9,10, s. 239.

⁶⁸⁹ „*Tertio comparari possunt genus et differentia tam inter se quam cum specie quam componunt, prout sunt in intellectu praecise et abstracte eorum singula concipiente, et hoc modo constat illa distingui ratione, ut diximus; an vero plus quam ratione distinguantur, non potest ... ex hac sola comparatione sufficienter colligi, nisi in rebus ipsis aliquod aliud majoris distinctionis signum inveniatur*“, DM 6,9,11, s. 239.

⁶⁹⁰ „*Quarto itaque modo possunt haec comparari, prout in re existunt in una et eadem specie, et in uno et eodem individuo talis speciei, et hoc sensu revera intenditur haec comparatio in praesente quaestione, et in eodem sensu dicimus, in Petro, verbi gratia, non distingui ex natura rei esse sensitivum a rationali*“, DM 6,9,12, s. 239.

⁶⁹¹ „*Primus est, hos gradus distingui non utcumque ex natura rei, sed omnino realiter, saltem per inclusionem alicujus rei realiter distinctae, quae est in uno, et non in alio. Hanc opinionem significat Jandun., 2 Metaph., q. 9, et eandem tenere debent omnes, qui existimant hos gradus genericum et specificum sumi ex formis realiter distinctis; nam inde sequitur corpus significare tantum compositum ex materia et forma corporeitatis, vivens vero significare compositum ex corpore et anima vegetativa ... in simplicibus, ut sunt Angeli, et accidentia, vel formae ipsae, non posse dari differentias proprias, et consequenter nec compositionem ex genere et differentia*“, DM 6,9,5, s. 238.

substancí. Přestože poznamenává, že interpretace scotistické formální distinkce není záležitostí zcela jasnou, bude ji v dalších svých rozborech, stejně jako v úvahách předcházejících, považovat za distinkci aktuální.⁶⁹²

Třetí mínění, které je podle Suáreze pozicí extrémní, zastávají někteří nominalisté či terministé. Podle nich se metafyzické grady neliší ani *in re*, ani pomyslně. Sám Suárez toto mínění považuje za zcela nesrozumitelné a nevěrohodné.⁶⁹³

Jako čtvrté mínění pak Suárez uvádí názor, podle něhož se metafyzické grady liší nikoli reálně či *ex natura rei*, ale pouze pomyslně. Tato pomyslná distinkce, zdůrazňuje Suárez, má určitý základ ve věci (*fundamentum in re*). Mezi představitele tohoto mínění Suárez řadí nejen Tomáše a tomisty, ale i některé nominalisty. Toto mínění považuje Suárez za správné.⁶⁹⁴

(ii) První argument, kterým se Suárez vymezuje především proti koncepci scotistické, nazývá argumentem „z individuace“, respektive „z faktu jedné a jednoduché individuální difference“. Je-li individuální difference jedna a je-li nedělitelná, není možné, aby se jednotlivé esenciální atributy lišily jinak, než se liší individuální difference od toho, co bezprostředně determinuje. Tím, co je individuální diferencí bezprostředně určováno, je poslední neboli nejnižší druh. Kontrahuje-li daná individuální difference, např. „petrovitost“, poslední druh, tj. člověka, determinuje nutně i vyšší esenciální grady, jako např. metafyzické stupně živočicha, živoka atd. Petr není tímto člověkem, tímto živočichem či tímto živokem pokaždé díky něčemu jinému.⁶⁹⁵ Pokud se však neliší od své specifické přirozenosti distinkcí reálnou v širším slova

⁶⁹² „*Secunda sententia est, haec praedicata distingui ex natura rei inter se, et ab ipso composito, saltem distinctione formali, seu modali, quam vocant. Ita tenet Scotus ... in eadem re simplici physice admittit verum genus et differentiam, eorumque compositionem, et ideo, generatim loquendo, dicit sufficere distinctionem formalem ex natura rei, eamque ut minimum esse necessariam. An vero haec distinctio formalis apud Scotus sit actualis in re, vel solum virtualis, aut fundamentalis, et ita coincidat cum ali, quae rationis ratiocinatae dicitur, non satis constat, nam varie loquitur, ut attingemus disputatione sequenti; nunc opinio haec in eo sensu a nobis tractanda est, quo ponit in re distinctionem actualem*“, DM 6,9,6, s. 238.

⁶⁹³ „*Tertia sententia extreme contraria esse potest, haec, neque re, neque etiam ratione distingui, sed esse omnino idem, etsi diversis vocibus significantur. Quae opinio attribui potest Nominalibus, quatenus omnino negant haec universalia in rebus reperiri; vix autem credibile est opinionem hanc in mentem alicujus philosophi venisse* ...“, DM 6,9,7, s. 238.

⁶⁹⁴ „*Vera ergo sententia est, haec omnia ratione distingui, sumpto aliquo fundamento ex rebus ipsis, non tamen esse veram aliquam et actualem distinctionem aut realem, aut ex natura rei inter omnes hujusmodi gradus, prout a parte rei conjuncti existunt. Haec est opinio D. Thomae Greg. ... et alii Nominales*“, DM 6,9,8, s. 238.

⁶⁹⁵ „*Quod sane in rebus praesertim simplicibus, tam integris quam partialibus, videtur per se evidentissimum; quis enim fingat, aut mente concipiat, Michaelem, verbi gratia, per aliud esse hac substantiam, hunc spiritum, et hunc Angelum? aut animam rationalem Petri per aliud esse hanc animam, et hanc animam rationalem, et sic de*

smyslu, ale pouze pomyslně, pak se tato pomyslná distinkce musí vyskytovat i mezi všemi ostatními esenciálními atributy.⁶⁹⁶

Druhý argument, který je zaměřen i proti „ultrarealistické“ tezi Jana z Jandunu, můžeme nazvat argumentem „ze společného fyzického principu“. V každém individuu, např. Petrovi, „být tímto živočichem“ a „být tímto člověkem“ pochází ze stejného fyzického principu, tj. z Petrovy duše. Látka sama o sobě, říká Suárez na jiném místě, není-li aktualizována formou, nemůže být fyzickým principem rodu. Právě forma je tím, odkud, jako ze svého fyzického principu, pochází každý substanciální gradus přirozenosti.⁶⁹⁷ Avšak atributy *být rozumový*, *být smyslový* a *být vegetativní* nejsou *ex natura rei* odlišné stupně, které se nacházejí v Petrově duši. Tato Petrova duše, která je fyzickým principem atributu *být živočich*, se totiž neliší od duše, která je principem atributu *být člověk*. Tato rozumová duše, podobně jako např. světlo je principem zahřívání, vysoušení apod., je jednoduchou formou, která je univerzálním principem všech Petrových činností. Je tedy tímto principem bez toho, že by se v ní musely aktuálně rozlišovat jednotlivé stupně.⁶⁹⁸

Třetí argument, který Suárez nazývá důvodem apriorním, souvisí s celkovým Suárezovým filosofickým a metafyzickým rozvrhem. Ten je dán určitou Suárezovou filosofickou

aliis? ... Ex hoc autem aperte concluditur, ... attributa essentialia in eodem individuo non posse magis inter se distingui, quam a differentia individuali; quia illa est una et indivisibilis“, DM 6,9,16, s. 241.

⁶⁹⁶ „Potest igitur probari primo ex individuatione, quia in uno individuo una omnino et eadem est ac simplicissima individualis differentia contrahens proxime et immediate ultimam speciem, et cum illa ac per illam consequenter determinans omnes superiores gradus; ergo non possunt illi gradus inter se magis distingui, quam unusquisque a sua differentia individuali distinguatur; sed nullus eorum distinguitur ex natura rei a sua differentia individuali, ut probatum est; ergo nec inter se distinguuntur ex natura in eodem individuo. Primum antecedens commune est apud dialecticos et metaphysicos ... genus non respicere individua, nisi mediante specie“ , DM 6,9,15, s. 240.

⁶⁹⁷ „In quo etiam potest aliqualis differentia inter materiam et formam considerari, quia materia per se non est propria causa alicujus gradus etiam generici, donec actuatur per formam, a qua primario et essentialiter pendet omnis gradus naturae substantialis. Unde D. Thomas, quaest. de Spirit. creat., art. 1, ad 24, dicit, cum genus a materia sumi dicitur, non esse intelligendum de materia prima, sed secundum quod per formam recipit quoddam esse imperfectum, et materiale respectu specifici, sicut esse animalis est imperfectum respectu hominis, et utrumque est ab anima“ , DM 6,11,5, s. 249. K fyzickému principu formální a univerzální jednoty viz následující paragraf.

⁶⁹⁸ „Secundo probatur assertio posita, quia in uno individuo, verbi gratia, Petro, esse hoc animal, et esse hunc hominem, ab eodem physico principio proveniunt, scilicet, ab hac anima, ut per se manifestum est, et declarabitur sectione sequente; sed in hac anima, verbi gratia, Petri, esse rationalem, sensitivam et vegetativam (sive formaliter, sive eminenter), non sunt gradus distincti ex natura rei; ergo nec gradus hominis et animalis distinguuntur ullo modo in Petro; consequentia patet, quia recte concludimus, hoc animal non distingui realiter ab ipso homine, quia haec anima quae dat esse animalis, non est distincta realiter ab ea quae dat esse hujus hominis; ergo eodem modo concluditur non distingui ex natura rei ... anima rationalis, verbi gratia, in re una simplex forma est; quae si consideretur ut principium efficiens omnium, quae in homine sunt, intelligitur esse unum eminens, et quasi universale principium earum, neque oportet in ea fingere varias entitates aut modos reales ex natura rei distinctos, per quos sit principale et radicale principium talium operationum; alioqui etiam in forma vel luce solis, quatenus potest esse principium universale plurium actionum, fingendi essent varii gradus seu modi entis, ex natura rei distincti“ , DM 6,9,17, s. 241.

„ekonomií“, podle které abstrakce rodů a druhů mají svůj postačující základ ve dvou věcech. Na jedné straně v rozumu, a v samotných věcech, které však nejsou „nositelkami“ aktuální „před-rozumové“ distinkce. Protože již rozum a takto uvažované samotné věci jsou postačující podmínkou rozumové abstrakce rodů a druhů, není třeba vyžadovat nějakou další, silnější podmínku. Postulování aktuální distinkce ve věcech samých se vzhledem k této postačující podmínce ukazuje jako zbytečné. Tato aktuální distinkce má svůj původ v naší projekci entit a distinkcí, které mají svůj původ v naší řeči a myšlení, do extramentální reality. Jako věčný fundament postačuje pouze vzájemná více či méně dokonalá podobnost věcí, kterou rozum je schopen „redukovat“ na určitou jednotu.

Podobnost věcí pak není potřeba vykládat prostřednictvím částečné identity. Právě částečnou identitu, která se zakládá v reálném rozlišení momentu, který je společný, a momentu, jímž se věci liší, Suárez odmítá. Tatáž věc jako celek může být jak principem jak shody, tak i odlišnosti, aniž bychom v ní museli předpokládat aktuální distinkci jejích složek.⁶⁹⁹ Přestože se „střední“ ctnost štědrosti se svými „extrémními protějšky“, tj. s rozmařilostí a lakotou, shoduje i liší (liší se od lakoty a podobá se rozmařilosti svou inklinací dávat; liší se od rozmařilosti a podobá se lakotě svou tendencí uchovávat), bylo by, kvůli tomuto našemu pojmání a srovnávání, zcela zbytečné (*vanem autem esset*) v ní uvažovat různé grady či mody, které se mezi sebou *ex natura rei* liší. Tato srovnání by totiž bylo jinak možné zmnožovat *in inifitum*.⁷⁰⁰

⁶⁹⁹ „Tertio est optima ratio a priori, quia haec abstractio generum et specierum, ut per intellectum fiat, habet sufficiens fundamentum tum in ipso, tum in rebus, absque ulla distinctione actuali quae in ipsis rebus antecedit; ergo non est talis distinctio asserenda. Probatur consequentia, quia tota ratio introducendi hanc distinctionem sumpta fuit ex modo concipiendi nostro, et consequenter ex modo loquendi in modo concipiendi fundato; ergo, si ob hanc causam illa distinctio necessaria non est, neque etiam est credenda, quia distinctiones reales, vel ex natura rei non sunt multiplicandae sine fundamento. Primum autem antecedens, licet probatum sit tractando de conceptu entis, et de identitate inter communem naturam et individuum, hic declaratur breviter et probatur. Quia, ut intellectus illos conceptus formet atque praescindat, ex parte rerum sufficit convenientia, et similitudo earum inter se, magis vel minus perfecta, cum aliqua dissimilitudine et disconvenientia; ex parte vero intellectus, sufficit quod possit id, in quo res conveniunt, concipere per modum unius, praecise illud concipiendo; sed hoc totum fieri potest absque actuali distinctione graduum, quae in re ipsa sit; ergo. Probatur minor exemplis supra adductis; nam duo homines conveniunt inter se in ratione hominis, et distinguuntur ut individua sunt, absque distinctione in re inter rationem communem, et individualem differentiam. Item Deus et creatura conveniunt in ratione entis realis, et differunt in ratione talis entis, absque distinctione inter rationem communem, et propriam, neque ex parte Dei, ut est certum, neque ex parte creaturae, quia nullus gradus praescindi potest in creatura, si positivus et realis est, qui non habeat illam convenientiam cum Deo in ratione entis. Haec ergo exempla declarant, eadem omnino rem posse esse principium et fundamentum convenientiae et differentiae cum alia, ob majorem vel minorem similitudinem cum illa, absque ulla distinctione actuali, quae in ipsis rebus antecedit“, DM 6,9,19, s. 242.

⁷⁰⁰ „... liberalitas inter avaritiam et prodigalitem, habent quamdam convenientiam et dissimilitudinem cum extremis; nam liberalitas comparata ad avaritiam differt ab illa, et convenit cum prodigalitate in vi et propensione effundendi se, et communicandi; comparata vero ad prodigalitem, differt ab illa in moderatione, et conve-

S odmítnutím distinkce *ex natura rei* mezi složkou společnou a individuálně-diferenční souvisí Suárezovo tvrzení, podle kterého složení z rodu a difference je kompozicí pomyslnou. Ta vzniká prostřednictvím vnější denominace našich pojmů. Tato vnější denominace však neimplikuje tvrzení, podle něhož je dané složení něčím čistě rozumově vytvořeným. Přestože ve věci aktuálně rozumovou činnost toto složení nepředchází, existuje ve věci základ, kterým je určité konceptuálně-obsahové „bohatství“ věci samé. Díky němu může rozum koncipovat něco ve věci jako složku potenciální, díky níž se věc s jinými jsoucnými shoduje, a něco jako složku aktuální, jíž se od nich liší.⁷⁰¹ Ve věcech tedy tato kompozice existuje díky vnější denominaci našich pojmů. Právě díky této denominaci můžeme hovořit o jednotlivých částech definice. Tyto části, jak je patrné, tak neodpovídají jednotlivým částem věci samé. Naopak, jednotlivé části definice vyjadřují více či méně konfúzně či rozlišeně *celou* přirozenost. Tyto různé pojmy jsou proto částmi toho, co se definuje nikoli ve věci samé, ale na základě rozumové denominace.⁷⁰² Na základě této rozumové denominace řeší Suárez i otázku esenciální různosti (*diversitas*) difference a rodu, podle níž se difference nachází mimo pojem rodu a pojem rodu není vnitřně vytvářen pojmem difference. Esenciální různost difference a rodu nepředpokládá jejich aktuální odlišnost ve věci. Vyžaduje pouze to, aby obsah rodu nebyl vnitřně konstituován svou diferencí, tj. aby bez ní mohl reálně existovat. Z hlediska difference pak stačí, aby její objektivní pojem neobsahoval objektivní pojem rodu, tj. aby se difference koncipovala jako akt rodu.⁷⁰³

nit cum avaritia in retinendo; vanum esset fingere in liberalitate varios gradus, seu modos reales ex natura rei distinctos, propter has intellectus nostri comparationes et conceptiones, quae (si res attente consideretur) fere possunt in infinitum multiplicari ...hujusmodi conceptus intellectus non esse sufficientia signa distinctionis actualis rerum“, DM 6,9,20, s. 242.

⁷⁰¹ „... compositionem ex genere et differentia non esse realem compositionem, sed rationis tantum ... Dicitur autem haec compositio non esse omnino per rationem conficta, non quia in re actu antecedit, sed quia in re est fundamentum, ut intellectus possit concipere unam rationem ut potentialem, et praecisam ab altera, et ita proprie compositio tantum est in conceptibus, in re vero solum per extrinsecam denominationem a conceptibus mentis, et hoc modo dicitur esse compositio rationis“, DM 6,9,21, s. 243.

⁷⁰² „Deinde dicitur definitionem esse opus intellectus, et necessario requirere compositionem aliquam veram et propriam ex distinctis conceptibus, sicut definitio voce prolata distinctis vocibus partialibus constare debet; explicat enim distincte rei naturam, quod a nobis una voce vel uno simplici conceptu fieri non potest; et hac ratione dicitur constare ex partibus; non est tamen necesse ut singulae partes definitionis explicent singulas partes definiti in re distinctas, sed unaquaeque dicere potest totam naturam vel entitatem definiti; una tamen dicit illam confuse, et sub ratione aliqua communi et potentiali, alia vero sub ratione magis determinata et propria; et hujusmodi rationes diversae possunt vocari partes definiti, non secundum rem, sed secundum rationem tantum; nam definitum, ut definitum, dicit denominationem rationis“, DM 6,9,22, s. 243.

⁷⁰³ „Ad secundum respondetur, genus et differentiam dicere essentias, seu rationes essentielles diversas secundum rationem, non secundum rem; atque hoc modo genus dicitur esse extra rationem differentiae, et differentia etiam extra rationem generis; nam utriusque ratio ita mente concipitur ac praescinditur, ut secundum eam praecisionem et abstractionem neutra in altera formaliter includatur; ad quod non est necesse ut in re ipsa distinguantur in una et eadem re, sed ex parte generis satis est quod ratio ejus, ut tali conceptioni respondet, non consti-

(iii) V desáté sekci⁷⁰⁴ se Suárez vyrovnává s argumentem „z metafyzických abstraktních termínů“, který dokazuje, že mezi jednotlivými metafyzickými částmi je třeba uvažovat větší typ odlišnosti, než je pouze distinkce pomyslná se základem ve věci. Podle tohoto argumentu je třeba mezi jednotlivými metafyzickými grady uvažovat odlišnost *ex natura rei*, protože subjekt-predikátová výpověď *Živočišnost je rozumovost* (*Animalitas est rationalitas*) může být tvrzením nepravdivým pouze za předpokladu existence formální distinkce mezi metafyzickou částí *živočišnosti* a *rozumovosti*. Pokud by daný subjekt a predikát označovaly totéž, nemohlo by tvrzení být pravdivé. Je tedy třeba, aby se těmito slovy označovala rodová a diferenční část, které se navzájem liší *ex natura rei*.⁷⁰⁵

S tímto závěrem Suárez nesouhlasí. Je přesvědčen, že propozice *Živočišnost je rozumovost* je nepravdivá nikoli kvůli distinkci *ex natura rei* mezi jednotlivými metafyzickými částmi ve stavu konkrétnosti, tj. ve věci samé, ale kvůli *způsobu označování* (*ob modum significandi*), jímž dané abstraktní výrazy označují. Tento způsob označování, který se liší od způsobu označování konkrétních pojmů, je společně s pomyslnou distinkcí se základem ve věci zcela postačující podmínkou nepravdivosti této propozice. Tyto abstraktní termíny podle Suáreze označují určité formální precizované obsahy, které vznikají tzv. formální abstrakcí (*rationes*).⁷⁰⁶ Vypovídá-li se abstraktní termín *rozumovosti* o *živočišnosti*, vypovídá se nejen co do věci, ale současně i co do rozumové precize. Tyto abstraktní pojmy následně označují přiro-

tuatur intrinsece per differentiam divisivae ejus, et consequenter ut possit in re inveniri absque tali differentia; ex parte autem differentiae, ut genus dicatur esse extra rationem ejus, satis est quod in ejus praeciso conceptu objectivo non includatur conceptus objectivus generis, sed concipiatur differentia ut actus generis, omnino ratione distinctus“, DM 6,9,23, s. 243.

⁷⁰⁴ Sekce se jmenuje *Utrum abstracta metaphysica generum et specierum, et differentiarum vere possint inter se praedicari*.

⁷⁰⁵ „*Quarto argumentor, quia hae locutiones praecise et abstracte sunt falsae, Animalitas est rationalitas, et similes, et non nisi ob distinctionem formalem, nam, si essent omnino idem praedicatum et subjectum, propositio affirmans vera esset; sed illis vocibus significantur praecise gradus genericus et differentialis; distinguuntur ergo hi gradus ex natura rei*“, DM 6,9,3, s. 237. „*De prioribus ergo terminis, et propositionibus, quae ex illis conficiuntur, ut, Animalitas est rationalitas, et similibus Scot. ... sentit falsas esse propter distinctionem extremorum formalem et ex natura rei*“, DM 6,10,1, s. 244-245. Suárezovy úvahy o tzv. fyzických abstraktních pojmech, jako jsou např. bělost, barva apod., a o predikacích typu *Bělost je barva* (*Albedo est color*) necháváme v našem výkladu stranou.

⁷⁰⁶ Touto precizí se Suárez zabývá také v osmé sekci nazvané *Utrum in secundis substantiis concreta ab abstractis distinguantur, et quo modo in eis suprema ratio substantiae et coordinatio praedicamentalis constituenda sit* v DM 34 věnované problematice supozita a vztahu k individuální přirozenosti. Zde říká: „... *humanitatem et hominem differe, quia humanitas praescindit ab omnibus quae sunt extra formalem essentiam, homo vero implicite et in confuso includit rationes constituentes individua, seu supposita humana ... Ex quibus verbis haec potest formari ratio, nam Petrus et haec humanitas non alia ratione distinguitur ex natura rei, nisi quia haec humanitas solum significat individuum naturam, Petrus vero dicit habentem talem naturam; sed eodem proportionali modo comparantur homo et humanitas*“, DM 34,8,3, s. 420.

zenost nikoli na způsob celku, ale na způsob části (*per modum partis*). Platí však, že část se nemůže vypovídat ani o jiné části, ani o celku (není možné říci „Sokrates je ruka“). Z toho důvodu se termín *živočich*, je-li získán formální abstrakcí, nemůže vypovídat o druhu. O druhu se může vypovídat pouze tehdy, pokud alespoň konfúzně označuje celek, který je explicitně v druhu. Takto však se daný termín stává termínem konkrétním. Tento konkrétní termín však není získán abstrakcí formální, ale abstrakcí totální či univerzální.⁷⁰⁷

Znamená toto Suárezovo rozlišení dvou typů abstrakce, že metafyzická abstrakta mezi sebou nelze nikdy predikovat? Předpokládá Suárez, že dané dvě abstrakce jsou takovým způsobem odlišné, že abstrakci univerzální nelze provést na úrovni abstraktních pojmů? Na základě textového materiálu je patrné, že v určitém případě tato aplikace univerzální či totální abstrakce na úrovni abstraktních metafyzických termínů možná je.⁷⁰⁸

Tuto aplikaci Suárez připouští v případě, v němž se vyšší abstraktní pojem vypovídá o abstraktu nižším, konkrétně když se kvazi-generický termín vypovídá o termínu kvazi-specifickém, jako je tomu u propozice *Lidství je živočišnost*. Tato predikace je podle Suáreze predikací pravdivou (*posse admittere aliquem sensum verum*), protože *lidství* vypovídá celou integrální esenci člověka, a tak zahrnuje ve svém pojmu jak *živočišnost*, tak *rozumovost*. *Lidství* tedy tím, že vypovídá, respektive může vypovídat, formu celého člověka, zahrnuje také

⁷⁰⁷ „Sed non solum Scotus, verum etiam alii auctores censent illas locutiones esse negandas non ob distinctionem ex natura rei, sed ob modum significandi, qui, adjuncta distinctione rationis, sufficit efficere falsam propositionem, quando una ratio formalis praecise concepta praedicatur de altera ratione distincta, similiter praecise concepta, quod in illis locutionibus fit. Quia termini abstracti significant rationes formales praecisas; unde cum una de altera praedicatur, significatur quod una sit altera, non tantum secundum rem, sed etiam secundum praecisionem mentis et secundum rationem, quod falsum est ... et confirmari potest, quia haec abstracta significant naturam per modum partis; sed una pars non potest vere praedicari de alia, nec de toto; unde dici communiter solet, etiam genus ipsum, verbi gratia, animal, si praecise sumeretur per modum partis, non posse vere praedicari de specie, solumque vere praedicari quatenus confuse saltem significat totum, quod est in specie, vel quia adaequate significat id quod habet talem naturam, quod est ipsum totum; ergo multo minus possunt verificari propositiones illae in abstracto sumptae“, DM 6,10,2, s. 245.

⁷⁰⁸ Suárez, zdá se, odlišnost formální a univerzální abstrakce částečně relativizuje (právě v tomto momentu se zdá být „netomistický“): „Estque hoc loco notandum, abstractionem aliam dici universalem, aliam formalem: per hanc uniuscujusque rei propria ratio concipitur, non attendendo ad caetera sibi forte adjuncta: quomodo in scientias abstrahimus essentiam a proprietatibus, genus a differentia, etc., ut uniuscujusque propriam rationem investigamus. Atque haec formalis abstractio distinctionem aliquam supponit inter rem abstractam et caetera, a quibus abstrahitur, vel sine quibus consideratur unde proprie non causat distinctionem, sed concipit. Abstractio universalis, ut sic, fit ab inferiori: dico autem, ut sic, quia superius abstrahi etiam potest praecisive, seu abstractione formali, considerando illud secundum ea, quae ex propriis actualiter habet, non consideratis inferioribus. Alio ergo modo abstrahitur superius, ita ut in potentia caudat inferiora, et haec dici solet abstractio universalis, ut sic, quia in ea concipitur res, ut universalis et communis“, Suárez, F., *De Anima*, tr. 2, lib. IV., cap. III., p. 20, s. 728. K určité „relativizaci“ odlišnosti formální a univerzální abstrakce viz také Novák, L., „Problém abstraktních pojmů“, in *Studia Neoaristotelica* 1-2, 2004, s. 167-184, především s. 173-174. K systematickému výkladu tomistické teorie predikace metafyzických abstrakt viz Sousedík, S., „Tomistické pojetí predikace“, *ibidem*, s. 155-161, především s. 158-161.

všechny metafyzické části dané přirozenosti. I když se tento abstraktní pojem označuje jako část ve vztahu k něčemu konkrétnímu, a tak se o něm nemůže vypovídat, přesto, vzhledem k samotné celkové formě věci, může konfúzně označovat celou formu věci neboli společný pojem jako takový pojem, který zahrnuje všechny své determinace. Proto propozice *Lidství je živočišnost* bude propozicí pravdivou, podobně jako propozice *Toto lidství Krista je lidství*.⁷⁰⁹

Tato aplikace však není zcela univerzální. Zatímco *živočišnost* lze koncipovat jako rod *lidství*, neplatí, že *rozumovost* lze pojímat jako diferenci. Metafyzický abstraktní termín lze predikovat na způsob rodu nebo druhu, protože rod a druh se vždy vypovídají v tom, *co* věc je (*in quid*). Dané metafyzické abstraktum však nemůže být predikováno na způsob difference, protože difference se vždy vypovídá v tom, *jaké* dané věci jsou (*in quale quid*). Predikace *in quale quid* však vždy probíhá prostřednictvím konotativních termínů, které označují formu jakožto informující nějaký subjekt. Difference se proto nikdy nemůže vypovídat na způsob metafyzického abstrakta.⁷¹⁰ Propozice typu *Lidství je rozumovost* (*Humanitas est rationalitas*) budou proto vždy tvrzením *in rigore* nepravdivým.

⁷⁰⁹ „At vero locutiones primi generis[sc., e.g., *Humanitas est animalitas*, D. H.] videntur posse admittere aliquem sensum verum in omni rigore et proprietate, quamvis aequivocae videantur, et ideo non sint sine distinctione admittendae. Humanitas enim, cum dicat integram hominis essentiam et naturam, includit in conceptu suo animalitatem et rationalitatem, quia totum hoc est de essentia hominis. Item, quia humanitas non dicit solam rationalitatem; plus enim in conceptu suo includit, ut per se notum est; non enim dicit solam ultimam differentiam hominis, nec solum abstractum differentiae, sed dicit formam totius, quae physice includit totam naturam compositam ex materia et forma, et metaphysice omnes gradus talis naturae. Igitur humanitas revera est quaedam natura sensitiva, et in hoc habet aliquam convenientiam et similitudinem cum natura equi et leonis in abstracto sumpta, nam omnes sunt principium integrum sentiendi; ergo potest ab illis omnibus unus conceptus communis abstrahi, qui sit illis genericus, et de illis possit praedicari; et in confuso ac in potentia dicat totum id, quod in singulis membris reperitur; et sane hic conceptus significari videtur illa voce, principium integrum seu totale sentiendi, quod sine dubio vere praedicatur de omnibus illis naturis. Si ergo nomine animalitatis idem conceptus eodemque modo significetur, erit vera illa locutio. Non videtur autem haec significatio aliena a proprietate illius vocis; quia licet illud abstractum significetur ut pars respectu concreti, et ideo non possit de illo vere praedicari... tamen respectu ipsiusmet formae totalis, quamvis formaliter non exprimat totam illius rationem, tamen confuse videtur posse significare totam illam, seu conceptum illius communem, ut includentem in potentia omnes determinationes suas; in hoc ergo sensu erit vera illa propositio; sicut haec est etiam vera: haec humanitas Christi est humanitas, et pertinet ad praedicationem speciei de individuo“, DM 6,10,6, s. 246. K podobnému závěru viz Novák, L., „Problém abstraktních pojmů“, *op. cit.*, 2004, s. 179. Na druhou stranu však Suárez tvrdí, že vzhledem k formálnímu označování abstraktního termínu, kdy termín *živočišnost* označuje obsah živočicha bez všech jemu podřazených přirozeností, je predikace *Lidství je živočišnost* propozicí nepravdivou. Viz DM 6,10,7, s. 246: „Nihilominus tamen propter formalem significationem ac praecisionem vocis abstractae potest esse aequivocatio in illa voce *animalitas*, ita ut per illam significetur ratio constitutiva animalis, ut praecisa ab omni inferiori, et in hoc sensu esset falsa locutio, ut convincunt argumenta prius facta.“

⁷¹⁰ „Sed quaeres: si animalitas potest in hoc sensu concipi ut genus humanitatis, et aliarum naturarum in abstracto sumptarum, cur rationalitas non habebit rationem differentiae, aut quaenam erit ejus differentia? Respondetur, si quis velit metaphysice humanitatem definire, facile id intelliget; neque enim dicit humanitatem esse animalitatem rationalitatem; esset enim incongrua locutio; neque illa esset definitio; quia illae duae partes nullo modo inter se conjunguntur ad unam rationem componendam. Dicit ergo humanitatem esse animalitatem rationalem; rationale ergo est differentia etiam illius abstracti; quia, ut supra dicebam, abstractum ut sic non potest praedicari per modum differentiae, sed generis vel speciei; nam semper praedicatur in quid; praedicatio

§29. Fyzický princip formální a univerzální jednoty

Se Suárezovou naukou o metafyzické kompozici a teorií formální jednoty souvisí jeho řešení *fyzického* principu formální jednoty (univerzální jednota jako jednota pomyslná je ve věci fundována pouze skrze jednotu formální).⁷¹¹ Podobně jako jsme se výše zabývali fyzickým principem individuální difference, budeme se zde věnovat Suárezově pojednání o věcném principu či fundamentu formální jednoty. Toto zkoumání věcného základu formální jednoty se shoduje s otázkou „odkud ve věci pochází rod, difference a druh“.

Obecně přijímané tvrzení, které Suárez připisuje Tomášovi, že rod se bere z látky a difference z formy, Suárez vykládá dvojím způsobem. Podle prvního výkladu platí, že látka a forma jsou *doslovně slova smyslu* vlastními principy formální jednoty, tj. jak jednoty generické, tak specifické. Zatímco rod podle tohoto výkladu pochází z fyzické látky, difference nebo druh má svůj původ ve formě (druh a difference se berou jako totéž, protože právě difference vytváří druh).⁷¹² Suárez tuto *doslovnou* interpretaci odmítá.

Pokud by tato interpretace byla správná, pak bychom u substancí postrádajících fyzickou látku, např. u andělů, nemohli uvažovat metafyzickou kompozici z rodu a difference. Dalším, pro Suáreze nežádoucím, důsledkem této interpretace je odmítnutí určité univoční shody v pojmu substance, popř. v pojmu tělesa. Podle doslovné interpretace by totiž to, co by nemělo společnou látku, nemohlo mít ani společný rod. Takto by se však materiální a nemateriální substance nemohly v pojmu substance jednoznačně shodovat. Totéž by platilo i o tělesech sublunární a lunární sféry. Pokud by mezi nimi neexistovala společná látka, nebylo by možné uvažovat ani jim společný rod. To však neodpovídá pravdě, protože i když platí, že se pozemská a nebeská tělesa neshodují v látce, shodují se jednoznačně v rodu.⁷¹³

enim in quale tantum fit per terminos connotativos, seu objectivos, qui significant formam ut informantem, vel adjacente alteri“, DM 6,10,7, s. 246-247.

⁷¹¹ Viz sekce *Quod sit in rebus unitatis formalis et universalis*, DM 6,11, s. 247-250. „... *explicato principio unitatis formalis, erit explicatum de universalis; quia haec non fundatur in rebus, nisi media unitate formalis*“, DM 6,11,1, s. 247.

⁷¹² „*In hac re duplex potest esse dicendi modus. Prior est, materiam et formam proprie et in rigore sumptas, esse propria et necessaria principia unitatis formalis genericae vel specifica; atque hoc sensu genus sumi a physica materia tamquam a proprio principio, differentiam vero seu speciem (haec enim duae pro eadem reputantur, cum differentia speciem constituat) sumi a forma*“, DM 6,11,3, s. 247.

⁷¹³ „... *quia etiam in angelis reperitur unitas formalis generis et speciei; et tamen in eis, nec materia, nec forma reperitur. Secundo, quia si genus sumeretur a materia, ergo quae materiam non haberent communem, nec genus possent habere commune; consequens est aperte falsum, quia et substantiae materiales cum immaterialibus in genere aliquo conveniunt, et corpora terrestria cum coelestibus, quamvis in materia non conveniant. Tertio, quia in substantiis etiam similem materiam habentibus non sumuntur genera a materia, ut patet de genere viventis, animalis et similibus; vivens enim non habet vitam a materia, sed a forma; et sic de aliis*“, DM 6,11,2, s. 247.

Podle druhého výkladu dané tvrzení znamená pouze tolik, že látka a forma jsou tímto principem nikoli co do svých fyzických rysů, ale pouze *analogicky*. Podle této interpretace můžeme říci, že rod se bere z toho „látkového“ ve věci, diference z toho „formálního“. Tento pouze analogický vztah je dán jak určitou podobností, tak především určitou odlišností dvou typů kompozicionality, složenosti hylemorfické a složenosti rodo-druhově. Zatímco první typ je kompozicí reálnou, jedná se v případě druhém o kompozici pomyslnou. Pomyslná kompozice rodu a diference tak pouze napodobuje složení z fyzické látky a formy v materiálním kompozitu. Protože rod je složkou potenciální, která je aktualizována a determinována diferencí na určitý druh, říká se, že rod se bere z látky a diference z formy.⁷¹⁴

Navzdory této podobě však mezi látkou a formou a rodem a diferencí existuje celá řada odlišností. I když látka a forma nemohou být uchovávány odděleně přirozenou cestou (*naturaliter*), nic (v jejich entitách) nebrání tomu, aby mohly být separovány Boží mocí. Oddělení rodu a diference však není možné ani přirozeně, ani nadpřirozeně. Důvodem je to, že vypovídají tutéž esenci. Kromě separovatelnosti a neseparovatelnosti je mezi těmito dvěma typy kompozice odlišnost daná přítomností modu, který sjednocuje části reálné kompozice, tj. látku a formu, nikoli rod a diferencí. Zatímco v případě reálného složení existuje reálná kauzální činnost formy a látky, v případě rodu a diference nic takového nepřipadá v úvahu.⁷¹⁵

⁷¹⁴ „*Est igitur secunda sententia, materiam et formam, non secundum proprietatem physicam, sed secundum quamdam proportionem et analogiam esse principia a quibus genus et differentia sumuntur. Nam materia est prima et quasi essentialis seu substantialis potentia naturae substantialis, de se indifferens ad plures naturas seu actus; forma vero est primus actus substantialis determinans vel constituens naturam. Quia ergo genus est quid potentiale et indifferens, et per differentiam actuatur et determinatur ad certum gradum seu speciem naturae, ideo dicitur genus sumi a materia et differentia a forma, id est, per proportionem quamdam ad materiam et formam*“, DM 6,11,4, s. 248. Suárez se odvolává na Tomáše, který v *De ente et essentia* říká: „*Et ex hoc patet ratio quare genus et species et differentia se habent proportionaliter ad materiam et formam et compositum in natura, quamvis non sint idem quam illa ...*“, in Akvinský, T., *De ente et essentia*, in Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského, S. Sousedík, ed. a přel., Křesťanská Akademie, Praha, 1992, s. 76.

⁷¹⁵ Rozdílům mezi kompozicí fyzickou a logickou se Suárez věnuje v paragrafech 12-28 jedenácté sekce *Quid sit forma metaphysica, et quae materia illi respondent, quasque causalitatem habeat* v DM 15 *De causa formali substantiali*: „*In hoc autem est advertenda differentia inter materiam et formam ex una parte, et genus et differentiam ex alia, quod, licet materia naturaliter esse non possit sine aliqua forma, absolute tamen non implicat contradictionem ita conservari, et similiter forma interdum potest non pendere a materia etiam naturaliter, et quae ita pendet, potest nihilominus supernaturaliter sine materia conservari; at vero genus et differentia ita per se conjunguntur, ut omnino repugnet, aut genus sine omnibus differentiis, aut differentiam extra genus quod actuatur, subsistere. Et ratio est clara, quia genus et differentia in re non distinguuntur, sed dicunt eandem essentiam, ut determinabilem, et determinantem, et ideo mirum non est quod non possint in re dicto modo separari*“, DM 15,11,13, s. 561. „*Ex quo ulterius intelligitur aliud discrimen, nimirum inter genus et differentiam non intervenire unionem mediam distinctam ab ipsis, etiam secundum veram rationem concipiendi, sicut inter materiam et formam supra dicebamus intercedere modum unionis in re distinctum ab eis, quia actualis unio inter eas non est de intrinseca ratione earum, imo est separabilis ab ipsis, et ideo necesse est ut inter eas mediet, et ab eis distinguatur*“, DM 15,11,14, s. 561. „*Ultimo ex his intelligitur, differentiam, quatenus forma dicitur, non habere propriam causalitatem realem, quia causalitas realis non est, nisi inter ea quae in re ipsa distinguuntur, vel saltem necesse est ut intercedat aliquis realis influxus, et causalitas distincta ex natura*

Hlavním důvodem pro tezi, že látka a forma jsou pouze analogicky principem rodu a difference, je tvrzení, že principem formální jednoty je *celá* esence a *celá* přirozenost věci, a nikoli její reálně odlišné části. Rod se bere z „látkového, respektive determinovatelného ve věci“, difference z toho „formálního, respektive determinujícího ve věci“. Zatímco v případě jednoty rodové je principem konkrétní přirozenost, nakolik je něčím dále zdokonalitelným a určitelným, v případě jednoty specifické neboli jednoty difference je jím *tatáž* přirozenost podle své poslední esenciální dokonalosti. Ani forma, ani látka samy o sobě nejsou postačujícím principem rodu a difference. Rod a difference totiž vypovídají celou přirozenost a jedině takto je lze predikovat o druhu.⁷¹⁶ Pokud tímto způsobem budeme formulovat závislost rodu a difference na látce a formě, nebude problém uvažovat danou metafyzickou kompozici z rodu a difference i v případě nemateriálních substancí, jako jsou andělé.⁷¹⁷

Tvrzení, že rod a difference se berou z celé přirozenosti věci dokládá Suárez následujícím kontrafaktuálním způsobem: Pokud bychom *per impossibile* uvažovali nějakou složenou substanci, např. Petra, která by se skládala z rozumové duše a z látky, která by byla od látky, z níž se nyní Petr aktuálně skládá, co do esence odlišná (*materia alterius rationis*), pak by forma a tato změněná látka nemohly být principem rodu a difference, z nichž se ona substance, Petr, nyní metafyzicky skládá. Přestože difference *rozumový* pochází především z formy, zahrnuje esenciálně také látku, která je, jak uvažujeme, esenciálně změněna. Na druhé straně ani látka samotná nemůže být postačujícím fyzickým principem rodu. Výjimkou je takový rod, vůči němuž se daná látka, jako fyzický princip, má jako celá přirozenost. Touto látkou může být látka sublunární sféry, která sama o sobě může být fyzickým principem jak svého rodu, kterým je látka obecně (*materia in communi*) a ve kterém se shoduje s látkou lunární sféry,

rei ab ipsa causa vel effectu ... Idemque de genere intelligendum est, quatenus ei ratio vel causalitas materiae attribuitur”, DM 15,11,15, s. 562.

⁷¹⁶ „Dicendum ergo est, in universum loquendo, principium formalis unitatis esse totam rei essentiam et naturam, diverso tamen modo, nam unitas genericae principium est ipsa natura, ut ulterius est perfectibilis seu determinabilis ... Unitas autem specifica seu differentiae est eademmet natura, secundum ultimam perfectionem essentialem suam ... in ipsismet substantiis materialibus nec forma, nec materia est sufficiens principium generis et differentiae; quia, ut supra dictum est, tam genus quam differentia dicunt aliquo modo totam rei naturam, et ideo possunt praedicari de specie“, DM 6,11,4, s. 248.

⁷¹⁷ „Ad primum ergo fatemur, in Angelis esse genera et species ... Neque oportet ut in eis sit materia et forma, quia, ut diximus, non semper illae sunt principia generis et differentiae, sed quaelibet natura, etiam simplex, dummodo talis sit, ut possit habere cum aliis convenientiam univocam in gradu aliquo abstrahibili per intellectum, ut determinabili, vel determinatum; hoc autem non repugnat inveniri in Angelicis naturis, cum sint finitae et limitata perfectionis“, DM 6,11,5, s. 249.

tak své difference, která vytváří druh takové a takové látky, v daném případě látky sublunární.⁷¹⁸

Zdá se, že Suárezova volnější či analogická interpretace frází „rod z látky“, „difference z formy“ naráží na určitou obtíž, která je dána určitým konfliktem, který sám Suárez považuje za nežadoucí. Tímto konfliktem je kolize s učením Tomášovým. Pokud se nesložené substance, jako např. andělé, skládají z rodu a difference, aniž by se skládaly z látky a formy, pak se zdá, že Suárez je nucen připustit, že mezi materiálními a nemateriálními substancemi není žádný podstatný rozdíl. U obou rod a difference pochází z *celé* přirozenosti, a to podle dokonalějšího či méně dokonalého stupně. Zdá se tedy, že látka a forma ve vztahu ke konstituci rodů, difference a druhu bude pouze něčím čistě akcidentálním. Jako takové budou látka a forma významné natolik, nakolik jsou částmi celé přirozenosti. Tento důsledek je však v rozporu s umírněně realistickým stanoviskem Tomášovým, podle kterého mezi materiálními a imateriálními substancemi existuje podstatný rozdíl: Zatímco u materiálních substancí rod a difference pocházejí pokaždé z jiného principu, u nemateriálních pocházejí z principu stejného.

Suárez odpovídá rekurentním rozlišením na princip blízký a princip vzdálený. Pokud hovoříme o principu blízkém (*de proximo principio*), pak vskutku mezi materiální a nemateriální substancí neexistuje žádný rozdíl. Celá přirozenost je vždy tím, odkud, jako ze svého fyzického principu, pochází rod i difference. Pokud se však hovoří o principu vzdáleném či radikálním (*de radicali principio*), existuje mezi těmito dvěma druhy substancí rozdíl: U nemateriálních substancí je vzdálený princip identický s principem blízkým (tím je formální jednota přirozenosti), u materiálních substancí se liší. U nich radikálním principem rodu je látka jakožto to, co je kořenem potenciality celku, radikálním principem difference je forma daného kompozita jakožto jeho poslední dokonalost.⁷¹⁹

⁷¹⁸ Problematikou odlišnosti lunární a sublunární látky se Suárez zabývá v jedenácté sekci *An materia incorruptibilium corporum sit ejusdem rationis cum elementari* v DM 13 nazvané *De materiali causa substantiae*. Viz DM 13,11, s. 438-452. „*Dico primo, nihil repugnare naturis rerum, quod in substantialibus potentiis et materiis detur specifica et essentialis diversitas*“, DM 13,11,8, s. 440-441. „*Dico secundo: si solam rationem spectemus, probabilius est materiam coelorum esse diversae rationis a materia rerum generabilium*“, DM 13,11,13, s. 443. „*Unde, si per impossibile intelligeremus compositum ex anima rationali, et alia materia alterius rationis ab ea, a qua nunc homo constat, ex tali materia et forma non sumerentur genus et differentia, quibus nunc homo essentialiter constat; quia rationale, licet sumatur praecipue ab anima, includit tamen essentialiter talem materiam. Et e contrario, quamvis fingatur haec materia absque compositione cum aliqua forma, nullum genus proprium substantiae ab ea sumi posset, nisi forte genus materiae, respectu cuius ipsa materia se habet ut tota natura, a qua, ut habet convenientiam cum materia coeli in gradu aliquo ulterius determinabili, sumi potest tale incompletum genus; et consequenter ab eadem, ut habet complementum in sua essentia, sumetur ultima differentia constituens speciem talis materiae*“, DM 6,11,4, s. 248.

⁷¹⁹ „*Dices: ergo nulla est in hoc differentia inter substantias materiales et immateriales; quia in utrisque sumuntur genus et differentia a tota natura secundum perfectiorem vel imperfectiorem gradum; unde materia et forma*

§30. Umírněný realismus, nebo umírněný nominalismus?

Vzhledem k celkovému zaměření naší práce, která se soustředí převážně na prvních sedm disputací *Metafyzických disputací*, nemůžeme posuzovat Suárezův umírněný realismus, nebo umírněný nominalismus v problematice, kterou jsme se v naší práci výslovně nezabývali (jde především o Suárezovu teorii relací). Naše zaměření práce na metafyzická východiska Suárezova metafyzického projektu spojená s transcendentální jednotou a jejími druhy nás ospravedlňuje usuzovat o Suárezovu realismu, či nominalismu zejména na základě analýzy tzv. „monadických predikátů“. V rámci této analýzy, která souvisela především s koncepcí fyzické a metafyzické obecniny, jsme se snažili ukázat, že Suárezovu teorii je třeba označit za teorii umírněně-realistickou.⁷²⁰

Naše tvrzení o Suárezově umírněném realismu potvrdíme v tomto paragrafu dvěma způsoby: (i) Vyvrátíme kritiku, podle níž Suárez svým tvrzením o přímém rozumovém poznání jednotliviny a zamítnutím reálné distinkce mezi esencí a existencí upadl do subjektivi-

veluti per accidens se habent, quia solum concurrunt quatenus sunt partes componentes talem naturam; consequens autem videtur contra D. Thomam citatis locis, praesertim 1 part., q. 50, art. 2, ad 1, ubi ait esse differentiam inter substantias materiales et immateriales, quod in illis ab alia re sumitur genus, et ab alia differentia; in his vero ab una et eadem re secundum rationem diversam utrumque sumitur. Respondet Ferrar. supra, si loquamur de proximo principio, nullam esse differentiam, quia illud est tota natura in omnibus substantiis, ut diximus; si autem sit sermo de radicali principio, in hoc esse aliqualem differentiam; nam in substantiis immaterialibus, cum non sint compositae ex partibus physicis, idem est principium radicale, quod proximum omnis unitatis formalis; in substantiis autem materialibus, quia compositae sunt ex partibus physicis, quamvis tota natura sit principium proximum, materia vero censetur radicale principium generis, quia est radix totius potentialitatis, et quia per proportionem ad illam consideratur genus ut determinabile per differentias; forma vero censetur prima radix differentiae, quia illa dat ultimam perfectionem, et in actum redigit completam naturam“, DM 6,11,5, s. 249.

⁷²⁰ Interpretace Suárezova názoru v otázce univerzálií vyvolala především v první polovině minulého století poměrně rozsáhlou diskusi mezi jednotlivými novoscholastickými autory a školami. Problém „Suárezova nominalismu“ polarizoval účastníky dané diskuse na dva oddělené tábory. Mezi autory, podle nichž Suárez spíše než k umírněnému realismu tíhne ke stanovisku konceptualistickému či k umírněnému nominalismu, patřil především „původce“ této diskuse, již výše zmíněný francouzský badatel Léon Mahieu (1873-1967). Jeho oponentem pak byl známý francouzský jezuita Pedro Descoqs, podle něhož „*Il nous suffit que Suarez retienne pour son compte une interprétation strictement objectiviste et adopte un réalisme modéré qui écarte de lui tout soupçon de l'erreur qu'on est convenu d'appeler le „nominalisme“*“. Viz Descoqs, P., „Thomisme et suarezisme“, in *Archives de philosophie* 4/4, 1927, s. 98. Mezi další obhájce suareziánského umírněného realismu patřili přední španělští znalci a interpreti Suárezovy metafyziky José María Alejandro a José Hellín (1883-1973), kteří své monografie k Suárezově metafyzice vydali rok po sobě. Viz především Hellín, J., *La analogía del ser y el conocimiento de Dios en Suárez*, Madrid, 1947; Alejandro, J. M., *La gnoseología del Doctor Eximio y la acusación nominalista*, Tesis doctoral, Comillas, 1948. K Suárezovu nominalismu viz Mahieu, L., *François Suarez, sa philosophie et les rapports qu'elle a avec sa théologie*, Paris, 1921, s. 522-523. K dalším autorům, kteří interpretují Suáreze nominalisticky, patří např. Carlo Giacón: Viz jeho *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica*, Milano, 1941, především s. 679-689. Svoje mínění vyjadřuje také ve své slavné monografii o druhé scholastice *La seconda Scolastica. Precedenze teoretiche ai problemi giuridici: Toledo, Pereira, Fonseca, Molina, Suárez*, Milano 1947, především c. IV, *Intr. allo studio del Suárez*, s. 169-202; c. V, *La gnoseología del Suárez*, s. 203-230; c. VI, *La metafisica suareziana dell'essere contingente*, s. 231-288; c. VII, *Dell'essere necessario*, s. 289-321.

vismu a idealismu, které nejsou s to překonat propast, která tak vznikla mezi řádem abstraktního poznání a řádem konkrétní reality. V důsledku toho zůstala Suárezovi k dispozici pouze indukce vycházející z porovnání jednotlivin.⁷²¹ (ii) Srovnáme Suárezovu koncepci s koncepcí Ockhamovou, a to aniž bychom detailněji zacházeli do interpretačních obtíží, se kterými se setkávají Ockhamovští interpreti a badatelé.⁷²² Ukážeme, jak výrazně se dané koncepce liší.

(i) Podle F. Peccoriniho se náš myslitel snaží nalézt takovou realistickou teorii univerzálií, která by nemusela současně přijmout neblahý paralelismus mezi abstraktním a konkrétním řádem (výše jsme tento paralelismus, po vzoru L. Honnefeldera, nazvali noeticko-noematickou korespondencí). Tento Suárezův podnik, míní Peccorini, je však od samého počátku kvůli svým ontologicko-epistemologickým předpokladům odsouzen k nezdaru. Hlavním epistemologickým předpokladem je Suárezovo tvrzení, že první operací rozumu je pouhé spirituální zobrazení individua jako takového. Peccorini se domnívá, že pokud není k dispozici tzv. „objektivní abstrakce“ činného rozumu a „aprehenzivní abstrakce“ (termín transcendentálního tomisty Bernarda Lonergana /1904-1984/) rozumu možného, pak se nám nutně ztrácí souvislost mezi řádem abstraktního poznání a řádem konkrétní reality. Tuto souvislost je možné zachovat jedině tehdy, pokud *dematerializace* smyslově vnímatelného předmětu bude automaticky jeho *deindividualizací*. Pokud *individualita* zůstane nezávislá na *materialitě*, pak se indukce stane jediným možným způsobem zobecnění: „*Jak se však vnější shoda jednotlivin může stát něčím esenciálně-konstitutivním pro daná individua?*“⁷²³ Objektivitu a jednoznačnost našich pojmů lze zachovat pouze za cenu určitého umírněného paralelismu mezi řádem abstraktního poznání a řádem konkrétní reality, který spočívá na ontologickém předpokladu reálné distinkce mezi esencí a existencí. Pokud individuace bude esenciální diferencí, jak chce Suárez, pak se lidství Petra bude esenciálně lišit od lidství Pavla. Jediným způsobem či metodou, kterou budeme s to dospět k pojmu člověka jako takového, pak bude

⁷²¹ Mezi současné či nedávno minulé představitele této kritiky patří především Francisco L. Peccorini. Mezi staršími to jsou Wilhelm Kolter nebo Gallus M. Manser. Viz Peccorini, F. L., „Suárez's struggle with the problem of the one and the many“, in *The Thomist* 36, 1972, s. 433-471; Peccorini, F. L., „Knowledge of the singular: Aquinas, Suárez and recent interprets“, in *The Thomist* 38, 1974, s. 605-655; Manser, G. M., „Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz“, in *Divus Thomas* 1, März 1934, s. 385-407; Kolter, W., *Die Universalienlehre des Franz Suarez*, Inaugural Dissertation, Freiburg, 1941.

⁷²² K této diskusi viz např. Bohner, P., „The Realistic Conceptualism of William Ockham“, O.F.M., in *Collected Articles on Ockham*, E. M. Buytaert, O.F.M., ed., The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1958, s. 156-174.

⁷²³ „*Wie wird diese äussere singuläre Übereinstimmung mehrerer Singularia ein mehreren Singularia Wesenhaf-tes, Konstitutives?*“, Manser, G. M., *op. cit.*, 1934, s. 406.

indukce. Ta však bude pouhou *subjektivní* precizí vycházející z porovnání podobností jednotlivých věcí podle jejich akcidentálních rysů: „*Jak si však budeme moci být jisti, že taková podobnost, navzdory svému nápadnému vzezření, je skutečně esenciální podobností, a nikoli pouze podobností akcidentální?*“⁷²⁴ Podle Peccoriniho, Mansera aj. je proto Suárez ohrožen subjektivismem a idealismem, který neúměrně akcentuje roli lidského poznání a lidského ducha, a tak ohrožuje samotný reálný charakter vědy.⁷²⁵

Domníváme se, že tato námitka se nezakládá na pravdě a není správnou interpretací Suárezovy doktríny. Fundamentem daného vztahu podobností nejsou věci se svými individuálními diferencemi, ale jejich singulární *formální jednoty*. Právě s formální jednotou souvisí „vznik“ univerzálie metafyzické. Indukce neboli srovnávací abstrakce není u Suáreze tím, co je vlastní „abstrakcí“ esenciálního pojmu, ale naopak tím, co absolutní abstrakci esence již

⁷²⁴ „*But thus we are cornered once again against a very serious difficulty we encountered before: how can we be sure that such similarity, despite its striking appearance, is indeed an essential similarity and not rather an accidental one?*“ Peccorini, *op. cit.*, 1972, s. 452.

⁷²⁵ Peccorini, *ibidem*, s. 447-449: „*What Suárez is doing, of course, is struggling desperately to find an account of the universals without at the same time and in the process indulging in the recognition of a real parallelism between the abstract and the concrete orders. This, on the other hand, is nothing else but the natural outcome of his basic nominalism. It was bound to happen once the first mental operation had been posited as a mere spiritual picturing of the individual as such. Where there is no “objective abstraction” of the agent intellect and no “apprehensive abstraction” of the possible mind (to use Lonergan’s enlightening terminology), the universality of the nature could not be “read” in the phantasm through a reflexive “formative abstraction” alone, and thus, any continuity between the “id quod” of the universal as such and the individual reality had to be torn down. But this approach cannot help but lead to insoluble difficulties ... Suárez is forced to posit the concept of the nature as a mere representation of the “likeness” of things obtained by comparing many individuals among themselves ... How, then, can we discern which likenesses, in them, are purely accidental and which ones are really essential? ... We are left with following disappointing balance: the very formative abstraction or “positive” disregard for all individuations – which, as Suárez pointed out so rightly, is essential to the constitution of universal unity – is thereby made impossible to the extent that we never can know whether we have really done away with the true individual differences“; *ibidem*, s. 450: „*Perhaps if we draw a distinction between an essential or potential universality – the universality in potency, which is rooted in the essence itself – and an existential or actual universality – the universal as a real object of thought “existing” in the mind alone, we would be able to dissipate the Suarezian reluctance to grant that disposition to the essence in its absolute state. Unless we do so, it is difficult to see how an abysmal gap between abstract knowledge and concrete reality could be avoided. Because, how could the mind give a universal existence to a nature if the same nature were not already universalizable of its own and if it could not be isolated as such in the individual through abstraction? Idealism, therefore, haunts Suárez’s nominalism as it threatens that of Ockham“; *ibidem*, s. 451-452: „... we must accept a moderate parallelism. Without its help, indeed, it is impossible to hold fast unto sound objectivity of our concepts ... if individuation is a real “essential difference” – as Suárez, openly breaking with St. Thomas’s tradition, unenquivalently taught us – any essential degree has an impact on the other degrees and finally alters the essence as a whole, it follows that Peter and Paul are “essentially different” and, consequently, humanity, as affected by the individual difference of Peter is essentially different from humanity, as affected by the individual difference of Paul. As a result, all the comparative process of induction can find as content for the concept of “man” is a very striking resemblance of essences which somehow and through a true “coup d’état,” we might say, justifies us in declaring that concept to be a univocal concept in the sense that it allows us to divert our consideration from the tiny “essential disparities” that hinder a uniform predication“. „*Hat man deshalb vielleicht die Macht des Menscheistes beim Zustandekommen des suarezischen Universale so hoch gepriesen? Leider ist sie nur zu gross“; Manser, G. M., *op. cit.*, 1934, s. 406.***

předpokládá. K této abstrakci však stačí jediný „exemplář“.⁷²⁶ Srovnání více věcí proto u Suáreze *předpokládá* oddělení či precizi přirozenosti od její individuace, která nastává bez jakéhokoli srovnání.⁷²⁷ *Před* jakýmkoli srovnáním získáváme fundament tohoto srovnání, kterým je podle Suáreze metafyzická univerzálie, respektive *universale directum*. Tato obecnina, která je reálným jsoucnem, vzniká, jak jsme viděli, přímou operací, jež je založená na precizivní abstrakci. Tato abstrakce však není precizí subjektivní, něčím na způsob pouhé konfúze individuí (pokud by byla subjektivní, pak by platila námitka Peccoriniho a jiných, totiž: *Jak si však budeme moci být jisti, že taková podobnost, navzdory svému nápadnému vzezření, je skutečně esenciální podobností, a nikoli pouze podobností akcidentální?*), ale precizí *objektivní*, která je založena ve věci samé. Teprve až když máme tuto metafyzickou univerzálii, získanou objektivní precizí, jsme s to srovnávat jednotliviny mezi sebou.⁷²⁸ Toto srovnání však nepatří k vlastní konstituci univerzálie.

Rozlišení přímé a reflektované univerzálie, vycházející ze Suárezova konceptu formální jednoty je podle našeho soudu zásadním argumentem proti nominalistické interpretaci a redukci Suárezovy doktríny. Subjektivní precize, která pouze „konfunduje“ numerické difERENCE a je tak v posledku určitým statistickým nahromaděním akcidentálních podobností, je proto Suárezovou formální či absolutní precizí zcela vyloučena. Právě tato formální jednota,

⁷²⁶ „*Haec autem comparatio ulterius potest subdistingui, quatenus per eam considerari potest vel sola habitudo particularium inter se, ut inter se habent habitudinem similitum, et haec comparatio ut sic non pertinet ad constitutionem universalis, sed ad considerationem cujusdam relationis mutuae inter ipsa particularia*“, DM 6,6,12, s. 228. „*Haec autem similitudo neque necessaria simpliciter est ad rationem universalis, neque sufficiens. Intellego autem non esse necessariam secundum actualem existentiam et relationem, quia non est de ratione universalis ut actu sit in multis; nam si verae essent ideae Platonis, universales essent ex se, quamvis actu nullum aliud individuum existeret, et de facto naturae coeli et Gabrielis sunt universales, sive in re sint plura eorum individua, habentia inter se praedictam similitudinem, sive non*“, DM 6,2,14, s. 210.

⁷²⁷ „*Variis enim modis potest universalis natura praescindi vel comparari. Primo enim abstrahi potest natura communis per puram praecisionem naturae ab uno inferiori absque ulla comparatione, vel superioris conceptus ad aliquem inferiorem, vel ipsorum inferiorum inter se, ut quando a solo Petro simpliciter praescindo individuantis proprietates, et sisto in humanae naturae consideratione*“, DM 6,6,11, s. 228.

⁷²⁸ „*Aber dem Begriff der das ganze Seienden umgreifenden unitas formalis, diesem Bollwerk, das Suárez bewusst gegen den Nominalismus aufrichtet, entspricht die Lehre, dass die vergleichende Abstraktion, durch die ich erkenne, dass mehrere Dinge in der Wesensnatur einander ähnlich sind, die einfache Abstraktion des Wesensbegriffes voraussetzt, zu der schon ein einziges „Exemplar“ dieses Wesens genügt. Es wäre Nominalismus, wenn der Verstand die ähnlichen Merkmale aufsammlte und äusserlich in einem Begriff zusammenfasste, der dann der Wesensbegriff des Dinges oder vielmehr sein kümmerliches Surrogat wäre. Aber der Vergleich mehrerer Dinge, durch den ich zum Allgemeinbegriff komme, setzt die schlichte Trennung der Natur von ihrer Individuation voraus, die ohne Vergleich an einem einzigen Seienden vorgenommen wird. Zuerst muss ich die Wesensnatur haben, dann kann ich erkennen, dass sie sich in mehreren Dingen als Fundament ihrer Ähnlichkeit verwirklicht findet ... Hiermit haben wir genau die klassische Lehre vom universale directum und reflexum, die bestimmt frei von jedem Nominalismus ist. Die Einheit der Wesensnatur, die sich in mehreren Individuen findet, und nicht die statistische Aufsammlung von Ähnlichkeitsmerkmalen ist Fundament des Allgemeinbegriffes, dessen Zustandekommen Suárez ebenso wie die grossen Scholastiker erklärt*“, Hoeres, W., „Wesenheit und Individuum bei Suárez“, in *Scholastik* 2, 1962, s. 181-210, především s. 210.

kteřá je kořenem objektivní precize, je tím, co Suárezovu teorii činí, můžeme-li tak říci, určitou ne-tomistickou formou umírněného realismu, jež se vyhýbá idealismu a subjektivismu.

(ii) „Kníže nominalistů“ se problematice univerzálií, vedle celé řady pasáží ve svých logických spisech, věnuje především v pěti otázkách z druhé distinkce Komentáře k *Sentenciím Petra Lombardského*.⁷²⁹ V rámci těchto otázek se Ockham zabývá kritikou různých pozic. Tyto pozice a jejich následné kritiky řadí od těch nejvíce realistických (otázka 4.) až po ty nejméně realistické (otázka 7.). V osmé otázce pak představuje svou vlastní nerealistickou koncepci. V našem výkladu nás nebude zajímat ani samotná teorie Ockhamova, ani jeho kritika silně realistických koncepcí, ale pasáže, v nichž se Ockham zabývá kritikou různých verzí umírněného realismu, popřípadě umírněného nominalismu. Jedná se tedy o koncepce, které můžeme *cum grano salis* označit za koncepce, které se více či méně blíží doktríně Suárezově (nakolik jsme s to z krátkého Ockhamova referátu soudit, není možné žádnou z těchto koncepcí identifikovat se Suárezovou naukou). V kritice ostatních koncepcí, jako je např. teorie Waltera Burleyho (1275-1344) či koncepce Dunse Scota, se Suárez s Ockhamem v hlavních rysech shoduje.

V sedmé otázce se Ockham zabývá třemi míněními, která přiznávají univerzáliím určitou, byť minimální, realitu. Všechna tato mínění tvrdí, že univerzálie a individuum jsou něčím reálně identickým, avšak s určitou pomyslnou distinkcí.⁷³⁰ V našem výkladu nepředstavíme mínění druhé, mínění Tomášovo. To využívá učení o trojím stavu přirozenosti, které Ockham a Suárez odmítají na základě společně sdílených předpokladů, z nichž hlavním je popření reálné distinkce mezi esencí a existencí, které souvisí s odmítnutím absolutně uvažované přirozenosti, která je určitým absolutním subjektem, jenž může existovat jak v individuích, tak v myslí.

⁷²⁹ *Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in Librum Primum Sententiarum Ordinatio*, Opera Theologica II, Distinctiones II-III., Liber I, Dist. 2, q. IV-VIII, Edidit Stephanus Brown, O.F.M., Adlaborante Gedeone Gál, O.F.M., St. Bonaventure, N.Y., 1970, s. 99-292. Dále budeme citovat v následující formě: *Ord.* x (číslo knihy), y (číslo distinkce), z (číslo otázky), s (číslo stránky).

⁷³⁰ „*Sic ergo omnes iste opiniones posunt quod universale et singulare sunt eadem res realiter, nec differunt nisi secundum rationem; et in hoc discrepant a tribus opinionibus recitatis in tribus quaestionibus praecedentibus [silně realistických, nebo silněji umírněně-realistických koncepcí, D. H.]; omnes tamen in hoc conveniunt quod universalia sunt aliquo modo a parte rei, ita quod universalia sunt realiter in ipsis singularibus*“, *Ord.* 1,2,7, s. 229.

Podle prvního mínění (mezi jeho zastánce jmenuje Ockham s určitými rozpaky Tomáše a francouzského dominikána Hervea Natalia /1250/60-1323/)⁷³¹ platí, že jak generické, tak specifické formy v individuích existují, avšak pokaždé jiným způsobem. Generická forma nemá o sobě žádnou reálnou jednotu. Má pouze jednotu, která vzniká myšlením. V individuích existuje pouze jako již rozdělená formálními diferencemi (jako jsou např. difference *rozumový* a *nerozumový*). Můžeme říci, že v přírodě existují lidé, tygři, sasanky, fialky, nikoli živočichové nebo rostliny. Naproti formě generické však forma specifická, např. lidství, o sobě tuto reálnou jednotu má. Protože je formou nejnižšího druhu, existuje v individuu bez jakéhokoli formálního připojení další formální difference. Je současně individuální, protože existuje jakožto partikularizovaná v té či oné věci.⁷³²

Bez ohledu na to, kdo toto mínění skutečně zastával, Ockham toto mínění odmítá: Jaká existuje distinkce mezi specifickou formou jako takovou a specifickou formou v individuu? Pokud by se nijak nelišily, pak by forma sama o sobě nemohla být něčím univerzálnějším, než je forma v individuálním stavu (Ockham říká *natura designata*). Pokud se liší, musí se lišit buď reálně, nebo pomyslně. Jakoukoli reálnou distinkci však Ockham, podobně jako Suárez, odmítá (viz otázky 4-6). Nemohou se však lišit ani pomyslnou distinkcí, protože ta pro Ockhama nastává buď mezi pomyslnými jsovcy, např. mezi pojmy, nebo mezi pojmem a reálnou věcí. V tomto druhém případě by forma druhu neměla jednotu reálnou, ale pouze jednotu pojmu.⁷³³ Jako taková samozřejmě nemůže existovat v individuích. „*Nic reálného se ani od sebe sama, ani od čehokoli jiného nemůže pomyslně odlišovat nebo být pomyslně*

⁷³¹ Ockham však upozorňuje na to, že se tato teorie v jejich dílech neobjevuje doslovně. Viz Ockham, W., *Ord.* 1,2,7, s. 226 (pozn. 1): „*Verba tamen hic recitata nec apud Thomas, nec apud Hervaeus occurrunt*“. Editoři odkazují na pseudo-tomistický traktát *De Universalibus*, který je podle nich možným zdrojem tohoto mínění. Viz Maurer, A. A., *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1999, s. 78, pozn. 192.

⁷³² „*Unde dicunt aliqui quod in creaturis est quaedam forma, quae secundum rem et naturam nullam unitatem habet in se omnino, sed in se est naturaliter divisa et habet solum unitatem secundum intellectum rationis, ita quod in primitate illius unitatis absque alicuius formalis positivi adjectione in nullo individuo subsistit, ut est forma generis, quae in rerum natura non est nisi divisa per formas specierum. Alia est forma quae secundum rem et naturam in se sic est una et individua et ab alia divisa, ut in suppositis, nullo formali sibi addito, subsistit, ut est forma cuiuslibet speciei specialissimae ... Vult igitur i s t a o p i n i o quod forma generis non est una simplex ex se, sed ex se est divisa; sed forma speciei ex se est una simplex, et ut sic est universalis, sed ipsa forma ut signata in hoc supposito est particularis; ita quod i s t a o p i n i o ponit quod tam forma generis quam speciei subsistit in ipsis singularibus quamvis aliter et aliter*“, *Ord.* 1,2,7, s. 226-227.

⁷³³ „*Contra primum modum ponendi quaero quomodo distinguuntur natura et designatio naturae? Si nullo modo, igitur non plus est natura universalis quam natura designata. Si aliquo modo? Aut secundum rem, aut secundum rationem. Si primum, hoc est p r i u s improbatum. Si secundo modo, sequitur quod unum illorum sit tantum ratio ...*“, *Ord.* 1,2,7, s. 240. „... *distinctio rationis et identitas rationis se habent ad entia rationis ...*“, *Ord.* 1,2,3, s. 75.

slně tímž“.⁷³⁴ Je patrné, že Ockham, na rozdíl od Suáreze, nepřijímá koncept pomyslné distinkce se základem ve věci.⁷³⁵

Jako v pořadí třetí, nejméně realistické mínění, uvádí Ockham mínění některých svých současníků (*moderni*). Mezi ně řadí především oxfordského kancléře a biskupa z Lincolnu Jindřicha Harcleye (1270-1317), který bývá považován za jeho bezprostředního předchůdce. Podle něj platí, že vše, co existuje mimo mysl, je *eo ipso* singulární. Tatáž věc však může být jak individuální, tak *univerzální* v závislosti na tom, jak ji mysl pojímá. Určitý realistický aspekt této teorie je dán Jindřichovým tvrzením, že věc existující mimo mysl, která je samozřejmě individuální, je s to motivovat rozum takovým způsobem, že ji může koncipovat jednou konfúzně, po druhé rozlišeně. Mysl tak může pojímat Sokrata buď jako Sokrata nebo jako člověka nebo jako živočicha. Pojímá-li ho jako člověka, neodlišuje Sokrata od Platóna, Aristotela a jiných individuí. Termíny „člověk“ a „živočich“ proto označují tutéž věc, jaká je označena vlastním jménem „Sokratés“. Proto predikace „Sokratés je člověk“ je *de facto* predikací „Sokratés je Sokratés“. Sokrates je absolutně člověkem jakožto konfúzně poznáný.⁷³⁶

Jindřich si podle Ockhama nebyl vědom všech implikací teze, ke které se sám hlásí, totiž že vše, co existuje extramentálně, je singulární. Tvrzení, podle něhož tatáž věc, která se poznává konfúzně, je univerzální, považuje za tvrzení zcela nesrozumitelné: Předpokládejme, že věc *A* konfúzně koncipovaná je univerzální. Platí tedy, že *A* konfúzně koncipované je společné i pro *B*. Můžeme proto říci, že *B* je *A* konfúzně koncipované. Konfúzně koncipovaný Sokratés tak bude Platónem, což je absurdní.⁷³⁷ Jindřich souhlasí, že toto *non sequitur* vyplý-

⁷³⁴ Ord. 1,2,3, s. 75: „Ideo dico quod nulla res nec a se ipsa nec a quacumque alia potest distingui vel esse eadem secundum rationem“. K expozici tohoto Ockhamova názoru viz také Maurer, A. A., *op. cit.*, 1999, s. 78-79.

⁷³⁵ Suárez k pomyslné distinkci se základem ve věci říká toto: „*Alio ergo sensu dici potest distinctio rationis ratiocinatae: rationis quidem, quia actu et formaliter non est in rebus, sed per rationem fit aut excogitatur; ratiocinatae vero, quia non est omnino ex mere opere rationis, sed ex occasione, quam res ipsa praebet, circa quam mens ratiocinatur*“, DM 7,1,4, s. 251.

⁷³⁶ „*Aliqui autem moderni ponunt quod eadem res sub uno conceptu est universalis et sub alio conceptu est singularis ... una et eadem res sub uno intellectu vel conceptu est singularis et sub alio est universalis. Hoc modo dico quod omnis res posita extra animam eo ipso est singularis; et haec res singularis est apta nata moveri intellectum ad concipiendum ipsam confuse et ad concipiendum ipsam distincte. Et voco conceptum confusum illum conceptum quo intellectus non distinguit hanc rem ab alia; et sic Sortes movet intellectum ad concipiendum ipsum esse hominem, et per illum conceptum non distinguit intellectus nec distincte cognoscit Sortem et Platone. Modo dico quod superius ad Sortem, puta homo vel animal, non significat rem aliam nisi rem quae est Sortes, ut tamen concipitur confuse et ut movet intellectum ad concipiendum ipsum, modo tamen confuso. Et sic dico quod haec 'Sortes est homo' est praedicatio superioris de inferiori, quod non est aliud nisi quod Sortes est Sortes, et Sortes est absolute homo ut confuse conceptus. Unde in rei veritate Sortes est homo, animal, corpus; ista omnia sunt unum realiter, nec est superius et inferius nisi secundum intellectum considerantem modo dicto*“, Ord. 1,2,7, s. 227-228.

⁷³⁷ „*Per idem patet quod tertius modus est simpliciter falsus et non intelligibilis, qui ponit quod eadem res confuse concepta est universalis, quia si res confuse concepta est universalis, quaero: quae est illa res? Et sit a. Igitur*

vá z určité dvojznačnosti středního členu. Máme-li úsudek „Živočich je konfúzně koncipovaný Sokratés, Platón je živočich, tedy Platon je konfúzně koncipovaný Sokrates“, pak konsekvence tohoto úsudku není pravdivý, a to kvůli dvojznačnosti středního členu „živočich“. Jednou tento termín označuje konfúzně pojatého Sokrata, podruhé konfúzně koncipovaného Platóna. Z hlediska věci Sokrates a Platon nemají nic společného.⁷³⁸

Zatímco z Jindřichova hlediska se nezdá odstranění této dvojznačnosti nemožné, je podle Ockhama daný úsudek logicky nesprávný. Správnost tohoto úsudku podrobuje kritice, která vychází z Ockhamovy teorie supozice.⁷³⁹ Pokud říkáme „Živočich je konfúzně pojatý Sokrates“, pak termín „živočich“ suponuje buď personálně (*suppositio personalis*), nebo jednoduše (*suppositio simplex*). Pokud suponuje personálně, pak „živočich“ není pouze Sokratem konfúzně pojatým, ale dokonce Sokratem pojatým rozlišeně. Termín živočich v tomto případě suponuje za *jednotlivé* živočichy. Pokud však termín „živočich“ suponuje jednoduše, pak buď suponuje za nějakou věc, nebo pouze za jsoucnost v duši. Bude-li suponovat za nějakou věc, pak daná věc bude něčím společným, co se vypovídá o jiné věci. Z výroků „Sokrates je živočich“ nebo „Osel je živočich“ bude vyplývat tvrzení, že „Sokrates je osel“.⁷⁴⁰ Je proto třeba, aby daný termín suponoval za obecný pojem *člověk*, který je pouze mentální entitou.

a confuse conceptum est universale, et per consequens a confuse conceptum est commune ipsi b. Igitur haec est praedicatio superioris de inferiori: b est a confuse conceptum; et ita Sortes est Plato confuse conceptus, et Deus est creatura confuse concepta“, Ord. 1,2,7, s. 241-242.

⁷³⁸ „Dicitur [Henricus de Harclay, D. H.] ad istud non sequitur, quia ista consequentia non valet ‘animal est Sortes confuse conceptus, Plato est animal, ergo Plato est Sortes confuse conceptus’, propter variationem medii, quia de alio animali est sermo in minori et in maiore, quia in re nihil est commune eis; sicut enim ‘animal’ significat Sortem confuse conceptum, ita significat Platonem confuse conceptum“, Ord. 1,2,7, s. 242.

⁷³⁹ Teorie supozice vytvářela společně s teorií signifikace ve středověké logice důležitou část nauky o vlastnostech termínů. Vlastnosti termínů se zkoumaly z dvojího hlediska: Buď se zkoumaly vlastnosti termínů, které stojí samostatně, nebo termínů, které se nacházejí v kontextu věty. Zatímco zkoumáním schopnosti termínů označovat mimo kontext věty se věnovala teorie signifikace, zkoumáním vlastností termínů ve větě se věnovala teorie supozice. Z Ockhamova rozlišení na supozici osobní, jednoduchou a materiální (ve větě *Myš je trojhlásková* zastupuje či, jak říká Ockham, suponuje termín *myš* nikoli za jednotlivou myš, ale materiálně poukazuje sám k sobě, ke své grafické podobě) je patrný jeho nominalistický, respektive konceptualistický přístup k řešení otázky univerzálií. Personálně termíny mohou suponovat pouze za jednotlivé věci. Ve větě *Člověk sedí* suponuje termín *člověk* personálně za jednotlivé lidi, tedy za to, co termín *člověk* označuje, nachází-li se mimo kontext věty. Daný termín může však také suponovat i jednoduše (*suppositio simplex*). Tato supozice se týká mentálních entit. Na základě této trojí supozice a teorie signifikace je patrné, že Ockhamův ontologický inventář obsahuje tři typy entit: Individua naší běžné zkušenosti, mentální entity (pojmy) a fyzické entity, jako jsou grafické skvrny a zvuky. K teorii supozice a signifikace u Ockhama a jejímu významu pro Ockhamův konceptualismus viz Sousedík, P., „Projevy realismu a nominalismu ve středověké logice“, in V. Havlík, ed., in *Mezi jazykem a vědomím*, Filosofie, Praha, 1999, s. 193-209, především s. 194-202.

⁷⁴⁰ „Sed istud non est vere nec logice dictum, quia quando dicitur sic ‘animal est Sortes confuse conceptus’ aut ‘animal’ supponit simpliciter, aut personaliter. Si personaliter, ‘animal’ non tantum est Sortes confuse conceptus, sed animal est Sortes distincte conceptus, quia tunc est una indefinita habens unam singularem veram, scilicet istam ‘hoc animal est Sortes distincte conceptus’, demonstrando Sortem. Si autem ‘animal’ supponat simpliciter, aut supponit pro aliqua vera re, aut pro ente tantum in anima, aut pro aggregato. Si pro

Tím, že Harcley nazývá individuum něčím univerzálním, dopouští se podle Ockhama kontradikce. Připisuje jedné a téže věci protikladné vlastnosti. Věc, která je individuální, se nemůže vypovídat o mnohých věcech. Pokud jí však schopnost vypovídat se o mnohých věcech připisujeme, dopouštíme se nutně kontradikce. Vlastnosti „být vypovídatelný o mnoha subjektech“ a „nebýt vypovídatelný o mnohých subjektech“ nemohou náležet téže věci.⁷⁴¹

Z řečeného je patrné, že u Ockhama neexistuje žádný prostor pro suareziánské tvrzení, že schopnost společné přirozenosti je určitou bezrozporností neboli indiferencí, která má svůj základ v přirozenosti o sobě (*secundum se*).⁷⁴² Ockham se proto od Suáreze liší především v těchto dvou rysech: Nepřijímá pomyslnou distinkci se základem ve věci a odmítá tvrzení, že přirozenost sama o sobě může být základem indiference ve vztahu ke schopnosti „nacházet se v mnohých věcech“, což souvisí se Suárezovou úvahou o formální jednotě. Právě tyto dvě odlišnosti souvisejí s výše uvedeným Ockhamovým tvrzením, že otázka principu individuace je pseudoprobém.

re, igitur aliqua vera res est communis, et per consequens vera res praedicatur vere de alia re. Et ita, sicut haec est vera simpliciter 'Sortes est animal', quia per t e illud commune pro quo supponit 'animal' in ista 'animal est Sortes confuse conceptus' est Sortes conceptus, et nullo modo distinguitur a Sorte conceptu; igitur de quocumque praedicatur unum et reliquum. Si utrumque supponat personaliter, igitur sicut haec est vera 'asinus est animal', secundum quod 'animal' supponit personaliter, ita haec erit vera 'asinus est Sortes conceptus', secundum quod praedicatum supponit personaliter“, Ord. 1,2,7, s. 242-243.

⁷⁴¹ „... illa res, quae est singularis non est praedicabilis de pluribus; sed illud quod est universale est praedicabile de pluribus; igitur non est idem. Et hoc est sic arguere: impossibile est contradictoria de eodem primo verificari; sed praedicabile de pluribus et non praedicabile de pluribus verificantur de singulari et universali; igitur non sunt idem“, Ord. 1,2,7, s. 236.

⁷⁴² „Dico tertio: aptitudo naturae communis ut sit in multis solum est indifferentia quaedam seu non repugnantia, quae fundamentum habet in ipsa natura secundum se ...“, DM 6,4,10, s. 220. K závěrům podobným těm našim viz Norena, C. P., „Ockham and Suárez on the Ontological Status of Universal Concepts“, in *The New Scholasticism* 3, 1981, s. 348-362, především s. 357-362.

ODDÍL V.: Závěr

§31. Závěrečné shrnutí a zhodnocení

Suárezův metafyzický systém můžeme shrnout v šesti naukových bodech, z nichž pět vytváří určité doktrinální tendence (pouze pátý rys můžeme popsat „statickým“ způsobem):⁷⁴³

- (1) „Univokalizace“ pojmu jsoucna a transcendentálních vlastností
- (2) „Reifikační“ interpretace nauky o potenci a aktu
- (3) „Ontologizace“ individuality
- (4) „Konceptualizace“ scotistického hlediska
- (5) „Existenciální“ charakter pojmu jsoucna
- (6) „Epistemologizace“ metafyziky a důraz na metodu

(1) „Univokalizace“ pojmu jsoucna a transcendentálních vlastností: Suárezova tendence k jednoznačnosti pojmu jsoucna, která vyplývá z důrazu na jednotu pojmu jsoucna, našla své předznamenání již v diskusi o předmětu metafyziky. Bůh, o němž se vypovídá jednoduchý pojem jsoucna, není pouze principem a příčinou jsoucna, ale také částí tohoto předmětu. Uvažujeme-li jsoucno stvořené a nestvořené, a akcidenty a substance jako jsoucna *ut sic*, oba členy daných pojmových korelátů jsou jsoucný ve stejném slova smyslu. Argumenty, kterými Suárez dokazuje tuto jednotu, byť se jedná o jednotu nedokonalou, která souvisí s jeho analogií vnitřní atribuce, jsou po výtce scotistické.

Jednota pojmu jsoucna hraje významnou roli nejen v Suárezových úvahách o transcendentálních obecně – v otázce „přidání“ vlastností jsoucnu je to především Suárezův akcent na negativní charakter transcendentální jednoty - ale i ve speciálnějších problémech transcendentální jednoty. V případě transcendentální jednoty jsme v rámci řešení Aristotelova paradoxu týkajícího se dvou *prima facie* evidentních teorémů, totiž „Teorému konvertibility“

⁷⁴³ K závěrečné expozici specifických rysů Suárezova metafyzického systému v termínech „dynamických“ a „tendenčních“ jsme vedeni Suárezovou historickou pozicí, která je dána „prostorem“ mezi scholastikou a modernitou. Přestože v naší interpretaci jsme akcentovali Suáreze-tradice, nic to nemění na skutečnosti, že moderní filosofie, především její racionalistická větev, je v celé řadě aspektů určitou anamorfózou Suárezovy metafyziky. K metaforickému použití fyzikálního termínu „anamorfóza“ (optické zobrazení s různě zvětšenými podélnými a příčnými osami předmětu) viz Pereira, J. , *Suárez. Between scholasticism and modernity*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007, především s. 27-35.

(jsoucno je zaměnitelné s Jedním) a „Teorému rozdělení“ (jsoucno se dělí na Jedno a Mnohé) viděli, jakým způsobem Suárez „pozdvihuje“ jsoucno a následně i transcendentální Jedno z roviny dělicího členu na rovinu členu děleného. Jsoucno, jakožto konvertibilní s transcendentálním Jednem, tak abstrahovalo jak od „modu“ *perseity*, tak „modu“ *inaleyty* a jako takové se stalo z určitého hlediska (nikoli *simpliciter*) vůči těmto determinacím indifferenční. Právě v těchto kontextech byla patrná Suárezova hluboká inspirace scotistickou univokální metafyzikou.

Další významnou „aplikací“ této „univokalizace“ bylo její uplatnění v kontextu Suárezových úvah o individuální jednotě, která se ukázala jako metafyzicky nejvýznamnější druh transcendentální jednoty. Díky „univokalizující“ tendenci Suárez odmítl tvrzení o různých typech individuality, totiž individualitě materiální, esenciální a existenciální (aplikovaných na materiální jsoucna, jsoucna nemateriální a na Boha). Vše jsoucí pak rovnoměrně podřadil pod jeden „typ“ individuality, daný společným obsahem, kterým byla principiální nesdílitelnost každého individua. Bůh se tak do značné míry stal individuem v tomtéž slova smyslu jako jakékoli stvořené jsoucno materiální či nemateriální. Tato „univokalizace“ individuální jednoty se ukázala jako důležitý předpoklad pro Suárezovo řešení některých individuačních otázek, jako např. otázky principu individuace materiálních a nemateriálních substancí či otázky principu individuace akcidentů.

(2) „Reifikací“ interpretace nauky o potenci a aktu: Druhým rysem Suárezova systému je „reifikace“ všeho „principiálního“, tj. každého „*quo*“. Toto odmítnutí *de facto* tomášovské a tomistické nauky o potenci a aktu, spojené s odmítnutím analogie proporcionality, úzce souvisí se Suárezovou kritikou reálné distinkce mezi esencí a existencí konečných jsoucn. S předpokladem reálné distinkce vymezené jako odlišnost dvou věcí přistoupil Suárez ke své kritice reálné distinkce mezi esenciálním a existenciálním bytím stvořených jsoucn.

Jakmile však existence přestala být posledním aktem, který k materiálnímu kompozitu z látky a formy přistupuje jako jeho poslední dokonalost, došlo *eo ipso* k „reifikaci“ vnitřních principů daného kompozita. S reálnou identitou esence a existence se jednotlivé hylemorfické složky stávají již samy o sobě určitými neúplnými substancemi či neúplnými jsoucn. Jako takové je možné je oddělit a takto oddělené zachovat v bytí, přinejmenším absolutní Boží mocí. Jakožto reálně odlišná jsoucna proto vyžadují určité sjednocení, které zajišťuje substanci-

ální sjednocující modus. Právě s touto reifikací, do značné míry, souviselo Suárezovo široké užití modů a modální distinkce.⁷⁴⁴

S touto „reifikací“ pak následně souviselo Suárezovo vlastní stanovisko k problému principu individuace. Spojením s výše uvedenou „univokalizací“ individuální jednoty se Suárezovi otevřela cesta k prohlášení, že principem individuace musí být celá entita daného jsoucná. Ať je dané jsoucné materiálním kompozitem z látky a formy, nebo jen separovanou formou, či formou akcidentální (nikoli Bohem), vždy je principem individuace celá individuální entita. S tím souvisí Suárezova kritika všech „částečných“ a „nejednotných“ koncepcí principu individuace. Nedochozí tedy jen k určité reifikaci imanentních „principů“, ale i ke zvěcnění akcidentů, které souvisí se Suárezovou teorií „šíře akcidentálních forem“.

(3) „*Ontologizace*“ *individuality*: Tento rys, související s výše naznačenou tendencí k „univocitě“, našel svou výraznou aplikaci především v Suárezově úvaze o vztahu transcendentální, individuální a kvantitativní jednoty. Kvantitativní jednotu náš myslitel pojímal jako jednotu vnější, která náleží elementárnímu agregátu, tj. jsoucnu *per accidens*. Transcendentální jednotu, která se rozsahově shoduje s jednotou individuální, pak chápal jako tu, která náleží jsoucnu *per se*. Tímto jsoucnem o sobě však *sensu stricto* nebyla pouze substance, ale i samostatně uvažovaný akcident, např. akcident kvantity (jednotlivé akcidenty také spadají do předmětu metafyziky). Kvantita jako taková se ukázala jako určitá determinace transcendentální jednoty na takové a takové jsoucné, tj. v našem případě na kvantitu. Kvantitativní jednotu jakožto reálně odlišnou od jednoty entitativní či transcendentální nemohla být tím, co primárně spadá do metafyzického zkoumání. Primárním zájmem metafyzika se tak podle Suáreze stala právě tato entitativní jednotu, která se rozsahově shoduje s jednotou individuální.

Esenciálním znakem entitativní jednoty je pouze negace rozdělení, nikoli druhý obsahový aspekt, tj. oddělení od jiného. Toto oddělení od jiného, které lze v očích Suáreze *cum grano salis* chápat jako určitou nežádoucí „externalizaci“ individuality, považoval náš myslitel za určité *proprium* transcendentální jednoty, potažmo individuality. I Bůh před stvořením světa byl Jedním a individuálním, aniž by vůči němu existovalo cokoli reálně odlišného. Proto Suárez odmítá definici individuality, která pracuje s reálnou odlišností. Z tohoto důvodu přijímá definici individua jako toho, co je neshoditelné druhově sobě podobným instancím.

⁷⁴⁴ Jiným systémovým důvodem „zavedení“ modů do Suárezova systému je např. anti-redukcionistická snaha přítomná v Suárezově výkladu některých akcidentů.

Mínění, které primárně tematizuje tuto od entitativní jednoty reálně odlišnou jednotu kvantitativní, nemůže *de facto* pojednávat o *vnitřním* principu individuace. Jakákoli vnějšíost a akcidentalita nemůže být součástí interní ontologické konstituce jsoucna a jeho individuality. Žádný akcident nemůže aspirovat na princip individuace substance. Interní charakter se však vztahuje nejen na materiální substanci jako celek, ale i na její esenciální „části“, tj. na látku a formu. Stejně jako látka, jakožto něco substanciálního, nemůže být podle Suáreze individuována kvantitou, jakožto něčím akcidentálním, tak ani substanciální forma nemůže být individuována od sebe entitativně odlišnou látkou. Podobně ani akcident nemůže být individuován něčím vůči sobě vnějším, tj. substancí.

S touto „ontologizací“ individuality dále souvisí Suárezův obecný a „všudypřítomný“ důraz na individuum a individualitu.⁷⁴⁵ Nejenže Suárez své pojednání o druzích transcendentální jednoty začíná vysoce diferencovanou, detailní úvahou o individuální jednotě a nejen, že určitý singularismus je patrný v již zmíněné „reifikaci“ všeho principiálního, důraz na individuální je přítomen i v Suárezově epistemologii. Jako zřejmý se ukazuje v Suárezově teorii přímého poznání materiálních jednotlivin. Pokusili jsme se ukázat, že tato teorie o bezprostředním a přímém rozumovém poznání materiální jednotliviny neimplikuje u Suáreze žádný konceptualismus Ockhamova typu.

(4) „*Konceptualizace*“ *scotistického hlediska*: Zatímco na jedné straně, jak jsme řekli, se Suárezův metafyzický systém nechává silně inspirovat scotistickou metafyzikou, přírodní filosofií a epistemologií, na straně druhé má silně anti-scotistický osten. Tento anti-scotismus je do určité míry dán Suárezovým přijetím metodologického vodítka daného Ockhamovou břitvou. Tendence neprojikovat do reality typy distinkcí, které jsou distinkcemi, které vyrůstají z naší řeči a našeho pojmového uchopování reality, se ukázala důležitým vodítkem Suárezova myšlení, které se jako „červená nit“ táhne *Metafyzickými disputacemi*. Neustále se vracející argumenty varující před nelegitimní projekcí distinkcí *ex natura rei* do reality byly v první řadě namířeny proti realisticky interpretované formální distinkci Scotově, kterou Suárez, pro účely svého vlastního výkladu, redukoval na distinkci pomyslnou se základem ve věci.

⁷⁴⁵ Tento pozitivně formulovaný specifický rys však může být formulován i poněkud negativně: Suárezův singularismus, jak jsme viděli, byl zásadním důvodem pro odmítnutí kompozitorní participační metafyziky. Z tomistické pozice, tj. ve vztahu k potlačení participační metafyziky, proto tento důraz na vše individuální může nabýt konotace negativní. Za toto upozornění děkuji prof. S. Sousedíkovi.

Tento anti-scotismus byl patrný již u Suárezovy kritiky scotistické „kompozitorní“ analýzy determinace pojmu *jsoucna*, která probíhá „skládáním“ *jsoucna* jako takového s *ex natura rei* odlišnými vnitřními mody a v posledku s posledními diferencemi. S tím souviselo Suárezovo odmítnutí tzv. denominativního smyslu „*jsoucnosti*“, který Scotus využíval v případě vnitřních modů a posledních diferencí. Další význačnou aplikací Suárezovy konceptuační tendence byla jeho kritika Scotova pojetí reálné odlišnosti a reálného „přidání“ transcendentálních vlastností pojmu *jsoucna*. Pozitivním protějškem této kritiky scotistické koncepce pak bylo v oblasti transcendentálií a transcendentální jednoty Suárezovo jisté, avšak nikoli bezvýhradné, navázání na Tomáše a tomisty.

Zásadní kritikou scotistického „silnějšího umírněného realismu“ se ukázala Suárezova koncepce ontologického statusu individuální difference. Právě tato koncepce se ukázala jako zcela směrodatná nejen pro celou řadu individuálních otázek, ale i pro problematiku univerzálií. Svým dialektickým zpřesňováním původní teze, podle níž individuální difference přidává specifické přirozenosti něco reálného a pozitivního, dospěl Suárez k výrazné modifikaci výrazu „přidat“ (*addere*). Tomuto výrazu v daném kontextu Suárez nerozuměl jako přidání něčeho reálného a pozitivního něčemu reálnému a pozitivnímu, nýbrž jako přidání něčeho reálného něčemu pouze *pomyslnému*. Takto přidané se pak od toho, čemu se přidává, lišilo pouze *pomyslně*, nikoli *ex natura rei*.

(5) „*Existenciální*“ charakter pojmu *jsoucna*: Oproti „modernistické“ interpretaci Suárezovy metafyziky jakožto vědy o pouze myslitelném a možném jsme v naší práci položili důraz na aktuální existenci. Reálnou esenci, jako adekvátní předmět metafyziky, jsme nevykládali prostřednictvím pouhé logické bezrozpornosti, ale na základě momentu, podle něhož je daná (reálná) esence schopna aktuálně existovat. Snažili jsme se ukázat, že tuto schopnost aktuálně existovat nelze vykládat jako pouhou implikaci bezrozpornosti.

Tato „existenciální“ charakteristika pojmu *jsoucna*, která byla dána specifickým pojmem tzv. „*aptitudinálního bytí*“, souvisela s naší interpretací Suárezova výkladu možných *jsoucen* jakožto entit majících pouze objektivní bytí v mysli Boží. S tím také souvisel náš výklad tzv. „*věčných pravd*“ majících taktéž pouze intencionální neboli tzv. *veritativní bytí*, které nevyžaduje žádnou fundaci ve „*stinných*“, na Bohu nezávislých *avicennovských esencích*.

Tato „existenciální“ interpretace se projevila v celé řadě argumentů, jako např. v Suárezově argumentu proti „*precizované*“ jednotě absolutně uvažované přirozenosti, která náleží přirozenosti reálně nikoli podle jejího existenciálního bytí, ale podle jejího bytí *esenciálního*.

Právě v tomto argumentu Suárez zdůrazňuje, že to, co platí pro esenciální bytí, musí platit i pro bytí existenciální, protože esenciální bytí obsahuje esenciálně vztah k existenci.

Těchto pět rysů Suárezovy metafyziky můžeme považovat za charakteristiky v podstatě tradiční. Jinak, negativně, řečeno: Neimplikují podle našeho soudu nic, co by nás mělo vést k tomu, že jde o charakteristiky specificky novověké. Ani jedna z nich není zároveň něčím, co by ze Suáreze činilo naprosto originálního myslitele. Ani jedna nenaznačuje doktrinální moment, pokud jsme s tou soudit, který by nebyl součástí metafyziky autorů vrcholné nebo pozdní scholastiky. Z tohoto důvodu souhlasíme s tvrzením L. Mahieua,⁷⁴⁶ podle něhož Suárezův metafyzický systém je systémem eklekticistickým. Domníváme se však, že tento eklekticismus v žádném případě není a nemůže být označením pejorativním, ale naopak, že je třeba ho chápat s ohledem na to, v jaké míře a hloubce náš myslitel navazoval na antickou a především scholastickou tradici v celé její šíři.

Vedle této konzervativní polohy⁷⁴⁷ však můžeme o barokním metafyzickém systému *Význačného doktora* hovořit také jako o systému, který v určitých aspektech podléhá určité moderní anamorfóze, a tak anticipuje raně novověkou, zejména racionalistickou, epistemologicky laděnou metafyziku. Aniž bychom Suáreze srovnávali s představiteli raně moderní racionalistické metafyziky, jejichž názory Suárez výrazně ovlivnil, domníváme se, že mezi Suárezovy novátorské rysy patří především tento následující:

(6) „*Epistemologizace*“ metafyziky a důraz na metodu: Mezi novátorské rysy Suárezovy metafyziky bývá často řazen jeho důraz na metodu, popřípadě tendenci spočívající v částečném zahrnutí epistemologické problematiky do metafyziky.⁷⁴⁸ Jak se tyto „modernistické“ znaky projeví v tématickém bloku našeho zkoumání?

⁷⁴⁶ „*Il a été, si l' on veut, puissant et original dans son électionisme*“, Mahieu, L., *op. cit.*, 1921, s. 524.

⁷⁴⁷ Ke konzervativní podobě Suárezovy metafyziky viz především Jansen, B., „*Der Konservatismus in den Disputationes metaphysicae des Suárez*“, *Gregorianum* 21, 1940, s. 452–481. Suárezův konzervativismus, uvádí Jansen, je patrný především v jeho terminologii: Nepoužívá např. „modernistický“ termín „ontologie“. K užití pojmu ontologie na začátku 17. století viz Mora, J. F., „*On the early history of 'Ontology'*“, in *Philosophy and Phenomenological Research* 24, September 1963, s. 37.

⁷⁴⁸ „*For Suarez, both in his preoccupations and in his methods, was already a distinctively modern thinker, perhaps more authentically than Descartes, the founder of modern philosophy*“, in MacIntyre, A., „*Too Many Thomisms?*“, in *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1990, s. 73. „*Sie [Suárez' Metaphysik, D. H.] ist gekennzeichnet durch eine klare Methode, die Einbeziehung der Begriffs- und Erkenntnis-problematik ...*“, Leinsle, U., G., *Das Ding und Die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, Maro Verlag, Augsburg, 1985, s. 137. Podle Josého Mory nesmíme, jakožto historikové filosofie, v případě exegeze

Tyto tendence, byť by to na první pohled nemuselo být zcela patrné, formovaly Suárezovo myšlení již v rámci jeho zkoumání povahy, předmětu a jednoty metafyziky. Suárezovo řešení problému možného rozštěpení (později Ch. Wolffem realizovaného) metafyziky na tři metafyzické disciplíny (ontologie, přirozená teologie a racionální psychologie) je podle našeho soudu ukázkou aplikace této „epistemologické“ tendence. V části o metafyzice a jejím předmětu jsme se pokusili ukázat, proč Suárez odmítá tvrzení, podle něhož metafyzika vytváří nikoli nejnižší druh, ale druh subalterní. Hlavní důvod, který jsme uvedli, bylo Suárezovo tvrzení, že věci, o nichž se pojednává jak v nauce o jsoucnu jako takovém, tak v nauce o imateriálních substancích nebo Bohu se shodují v tomtéž tzv. „pojmu věditelného“ (*ratio scibilis*). I když samy o sobě imateriální substance a Bůh vytvářejí určitý vyšší stupeň bytí daný specifickým typem jejich abstrakce od látky, přesto z *hlediska našeho uvažování a poznávání* není možné úvahu o těchto typech entit oddělit od našeho pojednání o transcendentálních atributech, které jsou všem entitám, nemateriálním i materiálním, společné.⁷⁴⁹

Epistemologická tendence se dále projevila v Suárezově tvrzení, uvedeném v rámci diskuse o pojmu jsoucna, podle něhož je třeba začít výkladem nikoli pojmu objektivního, ale pojmu formálního, který je či může být pro nás známější (*notior esse potest*). Právě tímto tvrzením Suárez formuluje tezi, podle níž objektivní pravdu můžeme a máme určovat prostřednictvím určitého subjektivního stavu mysli. V diskusi o pojmu jsoucna byla tato determinace patrná ze Suárezova tvrzení, podle něhož jednomu formálnímu pojmu nutně odpovídá jeden pojem objektivní, tzn. jednomu formálnímu pojmu jsoucna odpovídá jeden objektivní pojem jsoucna.

Metodologizující tendence našla své uplatnění v naší interpretaci klíčového Suárezova spojení „*essentia realis*“. V rámci analýzy adekvátního předmětu metafyziky, a tím v rámci zkoumání toho, co spadá jako bezprostřední a přímý předmět do metafyzického zkoumání, jsme se vymezili vůči třem konkurenčním interpretacím a posléze jsme se přiklonili

Suárezových textů klást přílišný důraz na povrchovou rovinu, abychom neztratili ze zřetele to, co je součástí „moderního ducha“ Suárezovy filosofie. Suárezův metafyzický projekt proto můžeme pochopit pouze jako projekt autora, který je podstatně moderní: „... *Descartes, whatever his intentions, was following in the same historical movement as Suárez himself. Both, in my opinion, were “modern philosophers,” and the fact that they were “modern” is more relevant than the fact that one was a Scholastic and the other a philosopher who feigned to be an enemy of philosophical tradition*“, Mora, J. F., „Suárez and Modern Philosophy“, in *Journal of the History of Ideas* 4, October 1953, s. 532-547, především s. 537.

⁷⁴⁹ V tomto aspektu můžeme souhlasit s tím, co říká J. Mora, který roli našeho rozumu a poznání vztahuje na teologii: „*For the theologians of modern times, since the beginning of the seventeenth century, however, reason was not simple a method of making explicit what was already implicit. If you allow me to state a paradox, I should say that here we have reason as a frame within which theological questions obtain their proper meaning*“, Mora, J. F., *op. cit.*, 1953, s. 534.

k interpretaci, kterou jsme nazvali interpretací „existencialistickou“ (viz 5. bod tohoto resumé). Tato naše interpretace spočívala na tvrzení, že primárně, v souvislosti s realistickou interpretací objektivního pojmu, je Suárezova metafyzika zaměřena na aktuální existenci. Tvrdili jsme, že abstrakce od aktuální existence, která je abstrakcí nikoli vylučující, ale „ponechávající“ a kterou vzniká „aptitudinální“ jsoouco, nemá primárně za důsledek rozšíření předmětné sféry metafyziky na možná jsoouca. Její primární funkcí je funkce *metodologická*. Odhlédnutí od existence Suárezovi umožnilo aplikaci apriorního důkazního procesu na jsoouco samotné. Toto naše tvrzení však nemělo za důsledek naprosté vyloučení možných jsooucen ze Suárezova metafyzického zkoumání. Takovéto vyloučení by nebylo oprávněné vzhledem k četným Suárezovým zmínkám možných jsooucen, především v kontextu jejich individuality.

V kapitole o formální a univerzální jednotě jsme naznačili, na základě jakých důvodů je možné Suárezovu koncepci označit za teorii umírněného realismu. Jedním z hlavních důvodů této klasifikace se ukázal být epistemologický argument, který souvisel s formací tzv. metafyzické univerzálie. K tomuto typu obecniny jsme dospěli především na základě výkladu Suárezovy psychogenetické teorie obecného. Rozlišení poznání přímého a reflexivního se v tomto případě ukázalo být jako zcela zásadní. Zatímco přímé poznání jako vnější denominace nemělo za důsledek „vznik“ jsoouca pomyslného (jako tomu bylo u Suárezových předchůdců, ale i následovníků),⁷⁵⁰ poznání reflexivní, jímž dochází ke „vzniku“ logické obecniny, tento důsledek mělo. Toto Suárezovo „realistické“ pojetí vnější denominace (Suárez však nemá jednotnou teorii, ale k problémům spojeným s vnější denominací přistupuje spíše *kasuisticky*)⁷⁵¹ a s ním související teorie objektivního pojmu umožnily také určitý výklad nestejné, tj. analogické, logicko-metafyzické „descendence“ pojmu jsoouca ke svým podřazeným

⁷⁵⁰ Viz Ioannis a Sancto Thoma O.P., *Ars Logica seu De Forma et materia ratiocinandi*, Log. P. II., q. II., Art. IV, Nova editio a P. Beato Reiser O.S.B. Taurini, Marietti, 1930: „*Cognitio formans ens rationis non est reflexa respiciens ipsum tamquam rem cognitam ut quod, sed illa cognitio directa, quae ipsum non ens reale vel quod realiter relativum non est, denominat cognitum ad instar entis vel relationis rationis, dicitur formare vel ex illa resultare ens rationis. Ratio est manifesta, quia talis cognitio reflexa non primo format ipsum, sed supponit formatum et quasi speculatur ipsum ens rationis ... Et ita dicit S. Thomas ... quod tunc afficitur ens rationis, quando intellectus nitatur apprehendere, quod non est, et ideo fingit illud, ac si ens esset ... Non ergo cognitio reflexa, qua praecise ens rationis denominatur cognitum ut quod, sed qua denominatur cognitum ad instar entis id, quod non est, formaliter et per se primo format ens rationis*“, s. 304. Viz také Kobusch, T., *op. cit.*, 1987, s. 211; dále Novotný, D. D., „Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suarezian scholasticism“, in *Studia Neoaristotelica* 2, 2006, s. 126-127.

⁷⁵¹ K tomuto tvrzení viz Doyle, J. P., „Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suarez S.J.“, in *Vivarium* 22, 1984, s. 122-160, především 157-160. „*By now, however, it should be evident that extrinsic denomination is in Suarez's thought an ambiguous item. A times, it seems close to, if not synonymous with, a mere naming from outside. But at other, more frequent, and more important times, it is definitely regarded as a feature of things themselves*“, *ibidem*, s. 157.

přirozenostem. Tato „descendence“ byla centrálním bodem Suárezova idiosynkratického typu analogie, kterým byla značně „univokalizovaná“ analogie vnitřní atribuce.

Tuto modernistickou interpretační tendenci je však třeba podle našeho soudu relativizovat, zejména pokud Suárezův systém srovnáme s následujícími čtyřmi charakteristikami, které podle některých autorů vytvářejí podstatu modernismu ve filosofii. Odvažujeme se tvrdit, že odlišnost Suárezovy metafyziky, jak jsme ji vyložili v této práci, od následně uvedených charakteristik již nepotřebuje dalšího výkladu:

- (i) Naprostá a celková autonomie filosofie vůči teologii,
- (ii) Irelevance kontingentní historické tradice pro filosofickou pravdu,
- (iii) Koncepce filosofie jako nečasového a uzavřeného systému,
- (iv) Konstrukce metafyziky jako vědy zabývající se pouze logickými relacemi mezi možnými pojmy bez ohledu na aktuální existenci.⁷⁵²

⁷⁵² K těmto rysům viz Miner, R. C., „Suarez as founder of modernity: Reflections on a *Topos* in recent historiography”, in *History of Philosophy Quarterly* 1, January 2001, s. 17-36, především s. 18.

Seznam literatury

Primární literatura

Suárez, František

Disputationes Metaphysicae I-II, reprint: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965 (*Opera Omnia*, ed. Vivès, 1856-1866 + 2 svazky Indexů (1878), DM t. XXV-XXVI, editio Nova, ed. C. Berton, Paris, 1861).

Digitalizovaná edice: Obras Filosóficas de Francisco Suárez, *Disputationes Metaphysicae* (eds. Salvador Castellote Cubells, Jean-Paul Coujou, John P. Doyle, Michael Renemann), <http://www.salvadorcastellote.com/investigacion.htm>

Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis, reprint: Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim, 1965, t. XXV, i-lxvi.

Digitalizovaná edice: Obras Filosóficas de Francisco Suárez, *Index Locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*, *Disputationes Metaphysicae* (J. P. Doyle).

De Anima: Tractatus Secundus, Opera Omnia, Tom. III (ed. Vivès), ed. D. M. André, Parisiis, 1856.

Tractatus una cum quaestionibus Aristotelis De Anima, Editio critica, Introducción de X. Zubiri, 3 vol. Madrid, Labor, 1992.

Digitalizovaná (kritická) edice: Obras Filosóficas de Francisco Suárez, *De Anima*, ed. S. Castellote, Prolog – X. Zubiri, Madrid, 1992.

De Fidei, Opera Omnia, Tom. XII (ed. Vivès), ed. C. Berton, Parisiis, 1858.

Ostatní autoři

Aristoteles

Aristotle's *Metaphysics*, W.D. Ross, ed., Volume I-II, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Aristotelis, *Opera Omnia*, Graece et Latine, Volumen Primum continens Organon, Rhetoricen, Poeticen, Politicam, Parisiis, Editore Ambrosio Firmin Didot, 1848.

Kajetán (Tomáš de Vio)

In Summa theol. I: Commentaria in Summam theologiae I., S. Thomae Aquinatis Opera Omnia IV (ed. Leon.), Ex Typographia Polyglota, Romae, 1886-1906.

Capreolus, Jan

In Sent.: Defensiones theologiae divi Thomae Aquinatis, ed. C. Paban/Th. Pègues, Tours, 1899-1908, reprint: Frankfurt a. M. 1967.

Descartes, René

Meditace o první filosofii, Námítky a autorovy odpovědi, přel. a poznámkami opatřili Petr Gombíček, Tomáš Marvan a Pavel Zavadil, Oikúmené, Praha, 2003.

Fonseca, Petr

Commentariorum In Metaphysicarum Aristotelis Stagiritae Libros tomi tertius, Coloniae, 1615, reprint: Hildesheim, 1964.

Jan od sv. Tomáše

Naturalis Philosophiae, Nova editio a P. Beato Reiser O.S.B., Marietti, Taurini, 1933.

Ars Logica seu De Forma et materia ratiocinandi, Nova editio a P. Beato Reiser O.S.B., Marietti, Taurini, 1930.

Javellus, Chrysostomus

Tractatus de transcendentibus, Ed. Bonellus, Venise, 1564.

Ockham, Vilém

In Sent.: Scriptum in Librum Primum Sententiarum I-IV. Ordinatio. Opera Theologica II., Edidit Stephanus Brown, O.F.M. Adlaborante Gedeone Gál, O.F.M., St. Bonaventure, N.Y., 1970.

Revius, Jakub

Suárez Repurgatus Sive Sylabus Disputationum Metaphysicarum Francisci Suárez, Lugdvni Batavorvm, Apud Franciscum Hegervum, 1654.

Scotus, Jan Duns

Ordinatio I-II, d.3. Doctor subtilis et Mariani Ioannis Duns Scoti, ordinis Fratrum Minorum Opera Omnia, Studio et Cura commissionis scotisticae ad fidem coditum edita, praeside P.C. Balic, Opera Omnia I-VII (ed. Vatican), Typis Polyglottis Vaticanis, 1950.

Senftleben, Jan

Philosophia Aristotelica universa, commentariis Doctorum Societatis Jesu illustrata selectis Thesibus proposita expositque per P. Joannem Senftleben e Societate Jesu in Universitate Carolo-Ferdinanda Pragensi, nuper Philosophiae Profesorem ordinarium ac publicum. Praegae, typis Universitatis Carolo-Ferdinandae in Coll. Soc. Jesu a S. Clementem, 1685.

Soncinas, Pavel

Quaestiones Metaphysicales Acvtissime, reprint: Minerva G.M.B.H., Frankfurt, 1967.

Tomáš Akvinský

De Veritate: Quaestiones disputatae de veritate, Tomus Tertius, recognita et exacta commendataque a S.S. Leone PP. XIII., In Librariis Consociationis Sancti Pauli, Parisiis, 1883.

Summa Theologica, Editio V. Taurinensis, Augustae Taurinorum, Typographia Pontifica et Archiepiscopalis, 1893.

In Metaphysicam Aristotelis, P. Fr. M.-R. Cathala, Marietti, Taurini, 1926.

Summae contra Gentiles, Libri Quatuor, Ex Typographia Forzanii et Socii, Romae, 1888.

Opuscula omnia. Expositio Super Boetium de Trinitate, R. P. Petri Mandonnet, Tomus tertius, Opuscula Genuina Theologica, Sumptibus P. Lethielleux, Parisiis, 1927.

Sekundární literatura

Aertsen, J. A., „Ockham, ein Transzendentalphilosoph? Eine kritische Diskussion mit G. Martin“, in *Ockham and Ockhamists. Acts of the Symposium organized by the Dutch Society for Medieval Philosophy Medium Aevum* on the occasion of its 10th Anniversary, E. P. Bos, A. H. Krop, eds., Nijmegen, 1987, s. 3-13.

Aertsen, J. A., *Medieval Philosophy and the Transcendentals. The Case of Thomas Aquinas*, Brill, Leiden-New York-Köln, 1996.

Aertsen, J. A., „Being and One: The Doctrine of the Convertible Transcendentals in Duns Scotus“, in *Franciscan Studies* 56, 1998, s. 47-64.

Altrichter, M., ed., *Mají jezuité vlastní morálku?*, Studie o Franciscu Suárezovi (1548-1617), právníkovi, filosofovi & teologovi, Refugium, Olomouc – Velehrad, 2004.

Angelelli, I., *Studies on Gottlob Frege and Traditional Philosophy*, Reidel, Dordrecht, 1967.

Angelelli, I., „The Scholastic Background of Modern Philosophy: *Entitas* and Individuation in Leibniz“, in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation. 1150-1650*, J. J. E. Gracia, ed., State University of New York Press, Albany, 1994, s. 535-542.

Ashworth, E. J., „Suárez on Analogy of Being: Some historical Background“, in *Vivarium* 33, 1995, s. 50-75.

Beuchot, M., „Chrysostom Javellus (b. 1472,d. 1538) and Francis Sylvester Ferrara (b. 1474, d. 1526)“, in *Individuation in Scholasticism, The Later Middle Ages and the Counter-*

Reformation 1150-1650, J. J. E. Gracia, ed., State University of New York Press, Albany, 1994, s. 457-473.

Bobik, J., „The *Materia Signata* of Cajetan“, in *The New Scholasticism* 2, 1956, s. 127-153.

Boehner, P., „The Realistic Conceptualism of William Ockham“, O.F.M., in *Collected Articles on Ockham*, E. M. Buytaert, O. F. M., ed., The Franciscan Institute, St. Bonaventure, N.Y., 1958, s. 156-174.

Borzykoszkowski, M., „Koncepcja Bytu w Metafizyce Suareza“, in *Studia Warminskie* I, 1964, s. 393-407.

Boulnois, O., *Etre et representation. Une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot (XIII-XIVe siècle)*, Paris, 1999.

Brink, B. H., O.P., *Francisci Suarezii doctrina de causa materiali et de materia prima*, Prostat apud auctorem in conventu S. Thomae Aquinatis Zwollis, 1944.

Brown, G., „Dualism and substance as substratum in Descartes and Bonaventure“, in *The Modern Schoolman* 2, January 1986, s. 119-132.

Cantens, B. J., *Suárez and Meinong on Beings of Reason and non/existent objects*, Dissertation, Coral Gables, Florida, 1999.

Cantens, B. J., „The Relationship between God and essences and the Notion of Eternal Truths according to Francis Suárez“, in *The Modern Schoolman* 77, January 2000, s. 127-143.

Cantens, B. J., „Suárez on Beings of reason: what kinds of beings (*entia*) are Beings of reason, and what kind of Being (*esse*) do they have?“, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 77, 2003, s. 171-187.

Case, E. M., *A Critique of the Formative Thought Underlying Francis Suárez's Concept of Being*, An Abstract of a Dissertation, The Catholic University of America Press, Washington, D. C., 1959.

Conze, E., *Der Begriff der Metaphysik bei Francisco Suárez*, Leipzig, 1928.

Copleston, F., *A History of Philosophy, Ockham to Suarez*, Vol. III., Search Press, Burns Oates & Washbourne, 1953.

Courtine, J.-F., *Suarez et le système et le système de la métaphysique*, Presses Universitaires de France, Paris, 1990.

Cronin, T., S.J., „Eternal Truths in the Thought of Descartes and of his Adversary“, in *Journal of the History of Ideas* 21, s. 553-559.

Cronin, T., S.J., „Objective reality of ideas in human thought“, in *Wisdom in Depth. Essays in Honor of Henri Renard, S.J.*, V. F. Dales, H. Renard, M R. Holloway, L. Sweeney, eds., Bruce Publishing Company, Milwaukee, 1966, s. 68-79.

Cronin, T., S.J., *Objective being in Descartes and Suárez*, Gregoriana University Press, Rome, 1966.

Cross, R., *The Physics of Duns Scotus. The Scientific Context of a Theological Vision*, Clarendon Press, Oxford, 1998.

Darge, R., „*Ens intime transcendit omnia: Suárez Modell der transzendentalen Analyse und die mittelalterlichen Transzendentalienlehre*“, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 47, 2000, s. 150-172.

Darge, R., „Grundthese und ontologische Bedeutung der Lehre von der Analogie des Seienden nach F. Suarez“, in *Philosophisches Jahrbuch* 106, 1999, s. 312-333.

Darge, R., „Transzendente und numerische Einheit. Grundlinien einer mittelalterlichen und früh neuzeitlichen Debatte“, in *Archiv für die Begriffsgeschichte* 46, 2004, s. 69-85.

Darge, R., *Suárez' Transzendente Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, Brill, Köln, 2004.

Darge, R., „Eines oder Viele. Zu einem Grundproblem der scholastischen Theorien über das Eine“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 57, 2003, s. 27-52.

Darge, R., „Suarez' Begriff der transzendentalen Einheit“, in *Archiv für Begriffsgeschichte* 43, 2001, s. 37-57.

Darge, R., „Die Grundlegung einer allgemeinen Theorie der transzendentalen Eigenschaften des Seienden“, in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 54, 2000, s. 341-364.

Darge, R., „Suarez' Analyse der Transzendentalien 'Ding' und 'Etwas' im Kontext der scholastischen Metaphysiktradition“, in *Theologie und Philosophie* 75, 2000, s. 229-358.

Darge, R., „Ens in quantum ens: Die Erklärung des Subjekts der Metaphysik bei F. Suárez“, in *Recherches der Théologie et Philosophie médiévales* 66, 1999, s. 335-361.

De Libera, A., *Středověká filosofie*, Oikúmené, Praha, 2001.

Del Prado, N., *De Veritate Fundamentali Philosophiae Christianae*, Fribourg, 1911.

Descoqs, P., „Thomisme et suarezisme“, in *Archives de philosophie* 4/4, 1927, s. 82-192.

Descoqs, P., *Institutiones Metaphysicae Generalis. Éléments d'ontologie*, Gabriel Beauchesne, ed., Paris, 1925.

Díaz-Herrera, P., „The Notion of Time in Francisco Suárez and its contemporary relevance“, in *Studia Neoaristotelica* 2, 2006, s. 142-159.

Doig, J. C., „Suarez, Descartes and the Objective Reality of Ideas“, in *The New Scholasticism* 51, 1977, s. 350-371.

Donat, J., *Ontologia*, Editio nona recognita, Sumptibus Feliciani Rauch Oeniponte, Innsbruck, 1940.

Doyle, J. P., „Suarez on the Reality of Possibles“, in *The Modern Schoolman* 45, 1967, s. 29-48.

Doyle, J. P., „Suarez on the analogy of being,“ in *The Modern Schoolman* 46, March 1969, s. 219-249 (first part); s. 323-341 (second part).

Doyle, J. P., „Heidegger and the Scholastic Metaphysics“, in *The Modern Schoolman* 49, 1979, s. 201-220.

Doyle, J. P., „Prolegomena to a study of extrinsic denomination in the work of Francis Suarez S.J.“, in *Vivarium* 22, 1984, s. 122-160.

Doyle J. P., „Suarez on Beings of Reason and Truth I“, in *Vivarium* 25, 1987, s. 47-75.

Doyle, J. P., „Suárez on Beings of Reason and Truth II“, in *Vivarium* 26, 1988, s. 51-72.

Doyle, J. P., „Extrinsic cognoscibility“: A seventeenth century supertranscendental notion“, in *The Modern Schoolman* 68, November 1990, s. 57-80.

Doyle, J. P., *Francisco Suárez. On Beings of Reason (De Entibus rationis)*, Marquette University Press, Milwaukee, 1995.

Doyle, J. P., „Between Transcendental and Transcendental: the missing link?“, in *The Review of Metaphysics* 50, 1997, s. 783-815.

Doyle, J. P., *Francisco Suárez. A Commentary on Aristotle's Metaphysics*, Marquette University Press, Milwaukee, 2004.

Doyle, J. P., *The Metaphysical Demonstration of the Existence of God. Metaphysical Disputationes 28-29*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2004.

Doyle, J. P., recenze knihy R. Dargeho *Suárez' transzendentale Seinsauslegung und die Metaphysiktradition*, in *The Review of Metaphysics* 58, June 2005, s. 886-887.

Doyle, J. P., *Francisco Suárez, S.J. On Real Relation: Disputatio Metaphysica XLVII.*, Marquette University Press, Milwaukee, 2006.

Dutton, B. D., „Suarezian Foundation of Descartes' Ontological Argument“, in *Modern Scholman* 70, 1993, s. 245-258.

Dvořák, P., „The Ontological Foundation of Possibility: An Aristotelian Approach“, in *Organon F* 1, 2007, s. 72-83.

Elorduy, E., „Duns Scoti influxus in Francisci Suárez doctrinam“, in *De Doctrina Ioannis Duns Scoti*, vol. IV, *Scotismus decursu saeculorum*, Rome, 1968, s. 307-337.

Eschweiler, K., „Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts“, in *Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft I*, Aschendorf, Münster, 1928, s. 251-325.

Ewbank, M. B., „The Route to Substance in Suarez's *Disputationes Metaphysicae*“, in *The Metaphysics of Substance*, D. O. Dahlstrom, ed., Proceedings of the American Catholic Philosophical Association, Washington, 1987, s. 98-111.

Fichter, J. H., S. J., *Man of Spain. Francis Suarez*, The Macmillan Company, New York, 1940.

Forlivesi, M., „La distinzione tra concetto formale e concetto oggettivo nel pensiero di Bartolomeo Mastri“, <http://web.tiscali.it/marcoforlivesi/mf2002d.pdf>

Forlivesi, M., „Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suárez's Texts“, in *Quaestio* 5, 2005, s. 574-575.

Freddoso, A. J., „Review of Suarez“, <http://www.nd.edu/~afreddos/papers/gracia.htm>

Freddoso, A. J., „Two Roles for Catholic Philosophers“, in *Recovering Nature. Essay in Natural Philosophy, Ethics, and Metaphysics in Honor of Ralph McInerny*, T. Hibbs and J. O'Callaghan, eds., University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1999.

Freddoso, A., J., *F. Suarez, S.J.: On Creation, Conservation, and Concurrence. Metaphysical Disputations 20, 21, and 22*, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2003.

Garber, D., M. Ayers, eds., *The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy*, Volume I, Cambridge University Press, Cambridge, 1998.

Giacón, C., *Guglielmo di Occam. Saggio storico-critico sulla formazione e sulla decadenza della Scolastica*, Milano, 1941.

Giacón, C., *La seconda Scolastica*, Milano, 1947.

Gilson, E., *Bytí a někteří filosofové*, Oikumené, Praha, 1997.

Goudriaan, A., *Philosophische Gotteserkenntnis bei Suárez und Descartes im Zusammenhang mit der niederländischen reformierten Theologie und Philosophie des 17. Jahrhunderts*, Brill, Leiden, Boston, Köln, 1999.

Grabmann, M., „Die Disputationes metaphysicae des Franz Suárez in ihrer methodischen Eigenart und Fortwirkung“, in *P. Franz Suarez S.J. Gedenkblätter zu seinem dreihundertjährigen Todestag (25. September 1917)*, K. Six, M. Grabmann et al., eds., Verlaganstalt Tyrolia, Innsbruck, 1917, s. 29-73.

Gracia, J. J. E., „Suárez's Criticism of the Thomistic Principle of Individuation“, in *Atti del Congresso di S. Tommaso d'Aquino nel suo VII Centenario*, Rome, 1977, s. 563-568

Gracia, J. J. E., „What the Individual Adds to the Common Nature According to Suárez“, in *The New Scholasticism* 53, 1979, s. 221-233.

Gracia, J. J. E., *Suárez on Individuation*, Marquette University Press, Milwaukee, 1982.

Gracia, J. J. E., *Individuality. An Essay on the Foundations of Metaphysics*, State University of New York Press, Albany, 1988.

Gracia, J. J. E., *The Metaphysics of Good and Evil According to Suárez: Disputations X and XI.*, with D. Davis, Philosophia Verlag, Munich, Vienna, 1989.

Gracia, J. J. E., „Francisco Suárez: The Man in History“, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 3, 1991, s. 259-266.

Gracia, J. J. E., „Suarez’s Conception of Metaphysics: A Step in the Direction of Mentalism?“, in *American Catholic Philosophical Quarterly*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 1991, s. 287-310.

Gracia, J. J. E., „Suárez and the Transcendentals“, in *Topoi* 11, 1992, s. 11-23.

Gracia, J. J. E., *Philosophy and its History. Issues in Philosophical Historiography*, State University of New York Press, Albany, 1992.

Gracia, J. J. E., „Suárez and Metaphysical Mentalism: The Last Visit“, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 67, 1993, s. 349-354.

Gracia, J. J. E., ed., *Individuation in Scholasticism, the Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150-1650*, State University of New York, Albany, 1994.

Gracia, J. J. E., „Individuality and the Individuating Entity in Scotus’s Ordinatio: An Ontological Characterization“, in *John Duns Scotus: Metaphysics and Ethics*, L. Honnefelder, R. Wood, M. Dreyer, eds., Brill, Leiden, 1996, s. 229-249

Gracia, J. J. E., „Suárez (and later scholasticism)”, in J. Marenbon, ed., *Routledge History of Philosophy*, Vol. III, London-New York, 1998, s. 452-474.

Gracia, J. J. E., „The Ontological Status of the Transcendental Attributes of Being in Scholasticism and Modernity: Suárez and Kant”, in *Was ist Philosophie im Mittelalter?*, J. Aertsen and A. Speer, eds., Walter de Gruyter, *Miscellanea Medievalia* 26, 1998, s. 213-225.

Gracia, J. J. E., „The Language of Categories: From Aristotle to Ryle, via Suárez and Kant”, in *L'Élaboration du Vocabulaire Philosophique au Moyen Age*, J. Hamesse, C. Steel, eds., Brepols, 1999, s. 337-355.

Gracia, J. J. E., „Hispanic Philosophy: Its Beginning and Golden Age“, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, K. White, ed., The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997, s. 3-27.

Grajewski, M. J., *The Formal Distinction of Duns Scotus: A Study in Metaphysics*, The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1944.

Gredt, J., *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae*, Volumen I-II, Editio decima tertia recognita et aucta ab Eucharzio Zenzen O.S.B., Sumptibus Herder, Barcinone – Friburgi Brisgoviae – Romae – Neo Boraci, 1961.

Green, M. F. *The intensification and remission of corporeal qualities in Duns Scotus, St. Bonaventure, Suarez and St. Thomas*, Pontifica Universitas Gregoriana, Romae, 1950.

Heider, D., „Leibnizova *Disputatio Metaphysica de Principio Individui* a F. Suarez“, in *Studia Neoaristotelica* 1, 2004, s. 101-123.

Heider, D., „Některé rysy Suárezovy metafyziky na pozadí kritiky jeho předchůdců“, in *Teologické studie* 5, Teologická fakulta Jihočeské Univerzity, České Budějovice, 2004, s. 32-43.

Heider, D., „Suárezova kritika tomistického principu individuace“, in *Filosofický časopis* 52, 4, 2004, s. 591-607.

Heider, D., „F. Suárez a J. Senftleben: reifikace první látky“, in *Slánské rozhovory* 2004, Slánský, 2005, s. 37-41.

Heider, D., „Suárez über das Individuationsprinzip der Akzidenten in dem Licht des thomistischen Lösung“, in *Acta Commeniana et Historica* 18, 2005, s. 71-90.

Heider, D., „Suárez on the Concept of Being. Is Suárez's Concept of Being Analogical or Univocal?“, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 1, winter 2007, s. 21-42.

Heider, D., „Joannes Senftleben on the Possibles, Essences and Eternal Truths. The Reception of Suarezian Metaphysics in Senftleben's *Philosophia Aristotelica universa*“, má vyjít ve sborníku z konference *Jezuité v českých zemích – Bohemia Jesuitica 1556-2006*.

Heider, D., „Suárez o transcendentálním Jednu a Mnohém“, má vyjít ve sborníku z konference „'Jednota a Mnohost' – Mezinárodní konference k osmdesátým narozeninám doc. Karla Flosse“, Olomouc, 2007.

Heider, D., „The Refusal of the modernist interpretation of Suarezian metaphysics. Was Descartes in his criticism right about Suárez's Conception of the Possibles and Eternal Truths?“, má vyjít ve sborníku z konference *Aufbruch ins moderne Europa – Philosophie zwischen 1400 und 1700*, Essen, 2007.

Hoeres, W., „Francis Suarez and the Teaching of John Duns Scotus on *Univocatio Entis*“, in *John Duns Scotus, 1265-1965*, J. K. Ryan and B. M. Bonansea, eds., The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1965, s. 263-294.

Hoeres, W., „Bewusstsein und Erkenntnisbild bei Suárez“, in *Scholastik* 36, 1961, s. 192-206.

Hoeres, W., „Wesenheit und Individuum bei Suárez“, in *Scholastik* 37, 1962, s. 181-210.

Honnefelder, L., *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, 1990.

Chabada, M., „Nedostatečné riešenia problému individuácie podľa Jána Dunsca Scota“, in *Filozofia* 5, 2004, s. 356-365.

Iturrioz, J., „Fuentes de la metafísica de Suárez“, in *Pensamiento* 4, 1948, s. 31-89.

Jansen, B., „Die Wesenart der Metaphysik des Suárez“, in *Scholastik* 15, 1940, s. 161-185.

Jansen, B., „Der Konservatismus in den *Disputationes metaphysicae* des Suárez“, in *Gregorianum* 21, 1940, s. 452-481.

Kainz, H. P., „The Suarezian Position on Being and the Real Distinction. An analytic and Comparative Study“, in *Thomist* 34, 1970, s. 80-92.

Karofsky, A. D., „Suárez' Doctrine of Eternal Truths“, in *Journal of the History of Philosophy* 1, January 2001, s. 23-47.

Karofsky, A. D., „Suárez's Influence on Descartes' Theory of Eternal Truths“, in *Medieval Philosophy and Theology* 10, 2001, s. 241-262.

Klasmeier, W., *Die Transzendentalienlehre des Franz Suárez*, Phil.-Diss, Würzburg, 1939.

Knebel, S., „Jesuiten vs. Leibniz: Sinn und Krise der Unterscheidung zwischen intrinsischen und extrinsischen Denominationem“, má vyjít ve sborníku z konference *Jezuité v českých zemích – Bohemia Jesuitica 1556-2006*.

Knebel, S., „The Early Modern Rollback of Merely Extrinsic Denomination“, in *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*, S. F. Brown, ed., Turnhout, Brepols [Rencontres de philosophie médiévale, 7], 1998, s. 317-331.

Knight, D. M., S.J., „Suarez's Approach to Substantial Form“, in *The Modern Schoolman* 39, March 1962, s. 219-232.

Knittermeyer, H., *Der Terminus transszendental in seiner historischen Entwicklung bis zu Kant*, Dissertation, Marburg, 1920.

Kobusch, T., *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Brill, Köln, 1987.

Kolter, W., *Die Universalienlehre des Franz Suarez*, Inaugural Dissertation, Freiburg, 1941.

Kretzman, N., et al eds., *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to Disintegration of Scholasticism 1100-1600*, Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Kronen, J. D., „The importance of the concept of Substantial Unity in Suárez’s Argument for Hylemorphism“, in *The American Catholic Philosophical Quarterly* 65, Summer 1991, s. 335-361.

Kronen, J., J. Reedy, transl., *Francis Suarez S.J. On the Formal Cause. Metaphysical Disputation XV.*, Marquette University Press, Milwaukee, 2000.

Kronen, J. D., S. Menssen a T. D. Sullivan, „Aquinas and Suarez on Prime Matter and Substantial Generation“, in *The Review of Metaphysics* 53, June 2000, s. 863-885.

Lang, D. P., „Aquinas and Suarez on the Essence of continuous Physical Quantity“, in *Laval théologique et philosophique* 3, 2002, s. 565-595.

Lechner, M., „Die Erkenntnislehre des Suárez“, in *Philosophisches Jahrbuch* 25, s. 125-150.

Leinsle, U. G., *Das Ding und Die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik*, I. Teil, MaroVerlag, Augsburg, 1985.

Lopéz, L. P., „Suárez, crocevia nella filosofia tra medioevo e modernità“, in *Alpha Omega* 1, 2006, s. 3-38.

Loux, M. J., *Metaphysics, a contemporary introduction*, Routledge contemporary introductions to Philosophy, Second edition, London and New York, 2002.

Ludwig, J., *Das akausale Zusammenwirken (Sympathie) der Seelenvermögen in der Erkenntnislehre des Suárez*, München, 1929.

Lundberg, M., *Jesuitische Anthropologie und Erziehungslehre in der Frühzeit des Ordens (ca. 1540-ca. 1640)*, Uppsala, 1966.

MacIntyre, A., *Three Rival Versions of Moral Enquiry. Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1990.

Mahieu, L., *Francois Suarez. Sa Philosophia et les rapports qu'elle a avec sa Théologie*, Paris, 1921.

Manser, G. M., „Nochmals: Die Analogielehre des Franz Suarez“, in *Zeitschrift für katholische Theologie*, 55. sv., 1931, s. 223-231.

Manser, G. M., „Die Universalienlehre im Lichte von Akt und Potenz“, in *Divus Thomas* 12, März 1934, Freiburg, s. 385-407.

Martin, G., *Wilhelm von Ockham. Untersuchungen zur Ontologie der Ordnungen*, Walter de Gruyter & Co. Berlin, 1947.

Maurer, A. A., „A. St. Thomas and Eternal Truths“, in *Medieval Studies* 32, 1970, s. 91-107.

Maurer, A. A., „William of Ockham (b. ca. 1285; d. 1347)“, in *Individuation in Scholasticism, the Later Middle Ages and the Counter Reformation 1150-1650*, J. J. E. Gracia, ed., State University of New York, Albany, 1994, s. 373-396.

Maurer, A. A., *The Philosophy of William of Ockham in the Light of Its Principles*, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1999.

McCormick, J., „Suarez on matter and form”, in *Proceedings of the Annual Convention of the Jesuit Educational Association, Midwest division*, 1931, s. 172-183.

Menn, S., „Suárez, Nominalism and Modes“, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, K. White, ed., The Catholic University Press, Washington D.C., 1997, s. 201-225.

Mertz, D. W., „The Nature and Necessity of Composite Simples, http://www.metaphysica.de/texte/mp2004_1-Mertz.pdf

Miner, R. C., „Suarez as founder of modernity: Reflections on a *Topos* in recent historiography”, in *History of Philosophy Quarterly* 18, 1, 2001, s. 17-36.

Mora, J. F., „Suárez and Modern Philosophy“, in *Journal of the History of Ideas* 14, October 1953, s. 532-547.

Mora, J. F. „On the early history of 'Ontology'“, in *Philosophy and Phenomenological Research* 29, September 1963, s. 36-47.

Moser, S., *Metaphysik Ernst und jetzt. Kritische Untersuchungen zu Begriff und Ansatz der Ontologie*, Walter de Gruyter & co., Berlin, 1958.

Müller, H. J., *Die Lehre vom verbum mentis in der spanischen Scholastik. Untersuchung zur historischen Entwicklung und zum Verständnis dieser Lehre bei Toletus, den Conimbricensern und Suárez*, Phil. Diss., Münster, 1968.

Nolan, P., „Suarezian Modes”, in *Proceedings of the Annual Convention of the Jesuit Educational Association, Midwest division*, Wisconsin, 1931, s. 184-200.

Norena, C. P., „Ockham and Suárez on the Ontological Status of Universal Concepts“, in *The New Scholasticism* 45, 3, 1981, s. 348-362.

Norena, C. P., „Suárez and the Jesuits“, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 65, 1991, s. 267-286.

Norena, C. P., „Suárez and Spinoza: the Metaphysics of Modal Being“, in *Cuadernos salmantinos de filosofía* 12, s. 163-182.

Novák, L., „Scotova nauka o pojmu jsoucna a spor o její interpretaci v barokním scotismu“, in *Filosofický časopis* 4, 2004, s. 569-589.

Novák, L., „Problém abstraktních pojmů“, in *Studia Neoaristotelica* 1-2, 2004, s. 167-184.

Novák, L., „The Scotist Theory of Univocity“, in *Studia Neoaristotelica* 1, 2006, s. 17-27.

Novotný, D. D., „Prolegomen to a Study of Being of Reason in Post-Suarezian Scholasticism, 1600-1650“, in *Studia Neoaristotelica* 2, 2006, s. 117-141.

O'Neill, J., *Cosmology. An introduction to the philosophy of matter*, The Greeks and the Aristotelian Schoolman, Vol. 1, Longmans, Green and co., New York, Toronto, 1923.

Owens, J., „The Number of Terms in the Suarezian Discussion on Essence and Being“, in *The Modern Schoolman* 34, 1956-57, s. 147-191.

Owens, J., „Common nature: A point of comparison between Thomistic and Scotistic Metaphysics“, in *Medieval Studies* 19, 1957, s. 1-14.

Owens, J., „Thomas Aquinas (b. ca. 1225; d. 1274)“, in *Individuation in Scholasticism. The Later Middle Ages and the Counter-Reformation 1150-1650*, J. J. E. Gracia, ed., State University of New York Press, Albany, 1994, s. 173-194.

Palkoska, J., „„Entitas tota“ jako princip individuace u Leibnize“, in *Filosofický časopis* 4, 2004, s. 609-620.

Pasnau, R., *Theories of Cognition in the Later Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1997.

Peccorini, F. L., „Suárez's struggle with the problem of the one and the many“, in *The Thomist* 36, 1972, s. 433-471.

Peccorini, F. L. „Knowledge of the singular: Aquinas, Suárez and recent interprets”, in *The Thomist* 38, 1974, s. 605-655.

Pereira, J., „The Achievement of Suárez and the Suarezianization of Thomism“, in *Francisco Suárez (1548-1617), Tradicao e Modernidade*, A. Cardoso, A. M. Martins, A. L. R. dos Santos, eds., Edicoes Colibri, Lisboa, 1999, s. 133-156.

Pereira, J., „The Existential Integralism of Suárez. Reevaluation of Gilson’s Allegation of Suarezian Essentialism“, in *Gregorianum* 85, 4, 2004, s. 660-688.

Pereira, J., *Suárez. Between scholasticism and modernity*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007.

Rast, M., „Die Possibilienlehre des Franz Suarez“, in *Scholastik* 10, s. 340-368.

Riedl, C. C., „Suárez and the Organization of Learning“, in *Jesuit Thinkers of the Renaissance*, G. Smith, ed., Marquette University Press, Milwaukee, 1939.

Rinaldi, T., *Francisco Suarez. Cognitiono Singularis materialis. De Anima*, Levante Editori, Bari, 1998.

Rompe, E. M., *Die Trennung von Ontologie und Metaphysik. Der Ablösungsprozess und seine Motivierung bei Benedictus Pererius und anderen Denkern des 16. und 17. Jahrhunderts*, Bonn, 1968.

Rosenberg, J. R., *The Principle of Individuation. A Comparative Study of St. Thomas, Scotus, and Suarez*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C, 1950.

Ross, J. F., „Suárez on Universals“, in *The Journal of Philosophy* 59, 1962, s. 736-748.

Ross, J. F., *Francisco Suárez. On Formal and Universal Unity*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1964.

Santeler, J., „Die Lehre von der Analogie des Seins“, in *Zeitschrift für katholische Theologie* 55, 1931, s. 1-43.

Saxlová, T., „Das Seiende als solches in Arriagas Metaphysik“, in *R. Arriaga, Philosoph und Theolog*, T. Saxlová und S. Sousedík, eds., Praha: Karolinum, 1998, s. 141-169.

Seigfried, H., *Warheit und Metaphysik*, H. Bouvier und Co. Verlag, Bonn, 1967.

Schneider, M., OFM, „Der angebliche Essentialismus des Suarez“, in *Wissenschaft und Weisheit*, 24, 1961, s. 40-68.

Schönberger, R., „Realität und Differenz. Ockhams Kritik an der *distinctio formalis*“, in *Die Gegenwart Ockhams*, W. Vossenkuhl und R. Schönberger, eds., VCH Acta humaniora, Weinheim, 1990, s. 97-122.

Schöndorf, H., S. J., „Individuum und Indifferenz“, in *Stimmen der Zeit* 209, 1991, s. 109-122.

Sigmund, J. *Die Lehre vom Individuationsprinzip bei Suarez*, Inaugural Dissertation, Fulda, 1927.

Simmons, J. W., *Francis Suárez on the Ontological Status of Individual Unity vis-a-vis the Aristotelian Doctrine of Primary Substance*, Milwaukee, Wisconsin, May 2004.

Sousedík, P., „Projevy realismu a nominalismu ve středověké logice“, in Havlík, V., ed., *Mezi jazykem a vědomím*, Filosofia, Praha, 1999, s. 193-209.

Sousedík, S., *Jan Duns Scotus. Doktor subtilis a jeho čeští žáci*, Vyšehrad, Praha, 1989.

Sousedík, S., *Jsoucno a bytí*, Křesťanská akademie, Praha, 1992.

Sousedík, S., „Pomyslná jsoucná (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století“, in *Filosofický časopis* 4, 2004, s. 533-544.

Sousedík, S., „Tomistické pojetí predikace“, in *Studia neoaristotelica* 1, 2005, s. 118-121.

Sousedík, S., *Identitní teorie predikace*, Oikúmené, Praha, 2006.

South, J. B. „Singular and Universal in Suárez's Account of Cognition“, in *The Review of Metaphysics* 55, June 2003, s. 785-823.

Specht, R., *Francisco Suárez. Über die Individualität und das Individuationsprinzip.*, 2 sv., A) Text und Übersetzung, B) Anmerkungen, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1976.

Spruit, L., *Species Intelligibilis. From perception to knowledge, Renaissance Controversies, Later Scholasticism, and the Elimination of the Intelligible Species in Modern Philosophy*, vol. 2., Brill, Leiden, New York, Köln, 1995.

Ssekasozi, E., *A Comparative and Critical Analysis of the Metaphysical Theories of William Ockham and Francis Suarez as regards the Principle of Individuation*, University of Kansas, PhD., 1976.

Thompson, A., O.P., „Francisco Suarez's Theory of Analogy and the Metaphysics of St. Thomas Aquinas“, in *Angelicum* 72, 1995, s. 353-62.

Vollert, C., S. J., introd., ed., transl., *Francis Suarez: On the Various Kinds of Distinction*, Marquette University Press, Milwaukee, 1947.

Wells, N. J., *The Distinction of Essence and Existence in the Philosophy of Francis Suarez*, University of Toronto, 1955.

Wells, N. J., „Suarez, Historian and Critic of the Modal Distinction between Essential Being and Existential Being“, in *The New Scholasticism* 36, 1962, s. 419-442.

Wells, N. J., „Descartes on Distinctions“, in *The Quest for the Absolute*, F. J. Adelman, ed., MA: Boston College, Chestnut Hill, 1966, s. 104-134.

Wells, N. J., „Suárez on the Eternal Truths“, in *The Modern Schoolman* 58, 1980-81, s. 73-104 (first part), s. 159-174 (second part).

Wells, N. J., *Francis Suárez. On the Essence of finite being as such, on the existence of that essence and their distinction*, Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1983.

Wells, N. J., „Esse cognitum and Suárez revisited“, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 67, 1993, s. 339-348.

Wells, N. J., „Suárez and a Salamancan Thomist: A Tale of a text“, in *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, K. White, ed., The Catholic University Press, Washington D.C., 1997, s. 201-225.

Wolter, A. B., *The Transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, The Catholic University of America, Washington, 1946.

Shrnutí

Cílem disertační práce je představit metafyziku předního zástupce tzv. druhé scholastiky Františka Suáreze (1548-1617), a to v jejích systematických počátcích. Tyto počátky představují čtyři základní témata, která figurují v názvech jednotlivých oddílů této práce: Předmět a povaha metafyziky, pojem jsoucná, transcendentálie a transcendentální jednota, a druhy transcendentální jednoty.

V I. oddíle se autor věnuje především koncepci předmětu metafyziky, který je tím, co vymezuje povahu Suárezovy metafyziky jako takové. Ontologická povaha metafyziky je dána tvrzením, že předmětem metafyziky je jsoucná, nakolik je jsoucнем reálným. Takto ontologicky vymezený formální předmět metafyziky souvisí s aristotelskou abstrakcí třetího stupně, podle níž specifikem metafyzického zkoumání je abstrakce od veškeré látky co do bytí. Autor ukazuje, že právě prostřednictvím tohoto momentu metafyzik přistupuje ke svému formálnímu předmětu. Tento přístup, který ve svých různých aplikacích implikuje odlišný typ abstrakce, však nemá za důsledek disciplinární rozštěpení metafyziky.

Pojem reálného jsoucná, respektive pojem reálné esence, se stává hlavním tématem II. oddílu. Rozlišuje se tu dvojí kontext dané problematiky, totiž kontext formální a kontext obsahový. V rámci okruhu obsahového autor tvrdí, že pojem reálné esence neimplikuje nutně esencialistické pojetí metafyziky, ale spíše koncepci, která je bytostně vázána na aktuální existenci. V rámci formálního zkoumání zdůrazňuje autor realistickou interpretaci objektivního pojmu, která úzce souvisí se Suárezovou teorií vnitřní analogie atribuce. Suárezův důraz na jednotu pojmu jsoucná vytváří nutný předpoklad tohoto typu analogie. Vedle pojmu jsoucná se autor zabývá také analýzou Suárezových názorů na povahu distinkce esence a existence tvorů a na problémy, které s touto otázkou souvisejí. Mezi tyto problémy patří především otázka možných jsoucen a jejich ontologického statusu a otázka tzv. věčných pravd a jejich ontologické fundace.

V III. oddíle se probírá téma transcendentálií, a to se speciálním zaměřením na problém transcendentální jednoty. Mezi hlavní témata patří především otázka, co přidávají transcendentální vlastnosti jsoucnu jako takovému. Jiným tématem je otázka kritérií uspořádání jednotlivých vlastností, která je spojena s problémem redukce transcendentálií Věci a Něčeho. V rámci této diskuse se ukazuje celá řada významných rysů Suárezovy transcendentální vědy, které jsou současně směrodatné pro úvahy o druzích transcendentální jednoty.

Podrobně se v tomto oddílu zkoumá také vztah transcendentální vlastnosti Jednoho a jeho protějšku, Mnohého. Zkoumání vychází z dvojího základního typu protikladů, které se mezi Jedním a Mnohým nacházejí. Těmito protiklady jsou protiklad kvazi-privativní a protiklad kontrární. V rámci zkoumání druhého typu protikladu, který souvisí s dělením jsoucna na Jedno a Mnohé, se výrazně ukazuje, nakolik je Suárezova koncepce ovlivněna scotistickou univočnou metafyzikou. Vedle různých nuancí otázky vztahu Jednoho a Mnohého se autor věnuje i otázce vztahu individuální a kvantitativní jednoty, která je směrodatná pro Suárezovu koncepci individuální jednoty.

V IV. oddílu se autor věnuje podrobnému zkoumání základních druhů transcendentální jednoty, jednotě individuální, formální a univerzální. V rámci diskuse o jednotě individuální se probírají následující témata: Obsah a rozsah této jednoty, ontologický status individuální difference, princip individuace substancí a princip individuace akcidentů. Cílem prezentace je vykázání vzájemné interdependence těchto parciálních individuačních otázek s celkovými rysy Suárezovy metafyziky a jeho systematickou koncepcí distinkcí.

Vedle individuální jednoty se autor podrobně věnuje i otázce obecných pojmů a jejich ontologickému statusu. Postupným zkoumáním formální a univerzální jednoty autor, v jakémsi prvním nástínění, dospívá ke konceptualistické interpretaci Suárezovy teorie univerzálií. Tento první nárys je však překonán doktrínou o trojí univerzálii, která je založena na Suárezově psychologické doktríně „vzniku“ obecného. Vedle základní otázky po ontologickém statusu obecného se probírají i další, odvozené problémy, jako je povaha distinkce mezi tzv. metafyzickými grady a fyzický princip rodu a difference.

V posledním oddílu autor předkládá šest základních rysů, které podle něho charakterizují Suárezovu metafyziku. Zatímco pět z nich označuje jako v podstatě tradiční, poslední, šestý, kterým je moment zahrnutí epistemologických otázek do metafyziky a určitý důraz na metodu, považuje autor za rys moderní.

Summary

The goal of the thesis is to present the metaphysical system, in its systematic origins, of the foremost representative of the period, that is frequently labeled as the second scholasticism, namely of Francis Suárez (1548-1617). The origins are represented by four basic themes that become the titles of particular sections in the thesis: The object and the nature of metaphysics, the concept of being, transcendentals and transcendental unity, and kinds of transcendental unity.

In the first section the author deals with Suárez's conception of the object of metaphysics that determines the nature of Suárez's metaphysics as such. The ontological nature of metaphysics is assumed by the claim that the object of metaphysics is being inasmuch as it is real being. The formal object of metaphysics, that is determined ontologically, is connected with the Aristotelian abstraction of the third grade, according to which the peculiar feature of metaphysical investigation is the abstraction from all matter in being. The author shows that that very moment of abstraction is the means by which a metaphysician approaches his/her own formal object. However, the author claims that the appropriation of that approach, which in its diverse applications implies different types of abstraction, does not entail the disciplinary scission of Suárez's metaphysics.

The concept of real being, i.e. the concept of real essence, becomes the main topic for the second section. The twofold context of the issue is distinguished, namely formal context and contentual context. In the contentual context the author alleges that the concept of real essence does not necessarily imply essentialist conception of metaphysics, but on the contrary that the concept is closely bound to the actual existence. In the frame of the formal investigation the realistic interpretation of the objective concept is emphasized. That realistic interpretation of the objective concept of being appears to be closely connected with Suárez's idiosyncratic theory of the intrinsic analogy of attribution. Suárez's accent on the unity of the concept of being creates necessary assumption for that type of analogy. Beside the concept of being, the author attends to the analysis of Suárez's opinions regarding the nature of distinction between essence and existence of finite beings, and to the issues that bear upon that problem. Those are mainly the question of possible beings and their ontological status, and the problem of the so called „eternal truths” and their ontological foundation.

In the third section the theme of transcendentals, with the special focus on transcendental unity, is considered. The main topic that is here examined is as follows: What is added to being by transcendental properties? The other topic is the question of the criterion of their ordering. That topic is closely connected with the problem of the reduction of two transcendental properties Thing and Something. Within that discussion some significant features of Suárez's transcendental science, constitutive for his reasoning about the kinds of transcendental unity, are presented.

Further, the relationship between the transcendental One and its opposite, the Many, is analyzed. The investigation comes out of two basic types of oppositions that happen to occur between the One and the Many. Those are quasi-negative and contrary opposition. In the frame of the inquiry connected with the second type of opposition Suárez's dependence on the scotistic „univocist“ metaphysics is accentuated. Beside the various nuances of the relationship between the One and the Many the author concentrates on the interpretation of the issues regarding the relationship between the individual and the quantitative unity, which are regulative for Suárez's views of the individual unity.

In the fourth section the author turns to the extended investigation of individual, formal and universal unity. Within the scope of the individual unity the following themes are explored: The intension and extension of individual unity, the ontological status of individual difference, the principle of individuation of substance and the principle of individuation of accidents. The task of the presentation is to show the interdependence of partial items related to the theme of individual unity on the one hand and overall features of Suárez's metaphysics and his systematic theory of distinction on the other hand.

In addition to the individual unity the author deals with the complementary question that is one of universals and their ontological status. By gradual investigation of the formal and universal unity the author, as if in the first sketch, comes to the conclusion that Suárez's theory of universals ought to be interpreted conceptually. However, that interpretation is later rebutted by the doctrine of threefold universal, which is based on Suárez's psychological theory of the genesis of universal concepts. Next to the problem of ontological status of universals further problems, namely the nature of distinction between the so called metaphysical grades and the question of physical principle of genus and difference are pondered.

In the last section the author presents six basic features, which are distinctive for Suárez's metaphysical system. While five can be labeled as essentially traditional, the last

one, namely the inclusion of epistemological questions into metaphysics and the emphasis on the aspect of method can be considered as modern.