UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

Katolická teologická fakulta

Nora CUHROVÁ

FRANTIŠEK DE MAYRONIS (cca. 1288 – 1328), KRITIK NAUKY O POMYSLNÝCH JSOUCNECH

Vedoucí diplomové práce: prof. PhDr. Stanislav Sousedík, CSc.

PRAHA 2006

Poděkování

Děkuji vedoucímu diplomové práce panu prof. Stanislavu Sousedíkovi za trpělivost, čas, vzácné připomínky a podporu.

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně a v seznamu literatury uvedla veškeré informační zdroje, které jsem použila.

V Praze dne 7. 4. 2006

Nora CUHROVÁ

Nora Cuhrová

OBSAH

ÚVOD 6

1. FRANTIŠEK DE MAYRONIS, OFM - Život a dílo 8

1. 1. ŽIVOT 8
1. 2. DÍLO A DOBA 12
1. 2. 1 Doba 13
1. 2. 2 Přehled hlavních děl Františka de Mayronis 20

2. NAUKA O POMYSLNÝCH JSOUCNECH 23

2. 1 DĚJINNÝ PŘEHLED VÝVOJE NAUKY O POMYSLNÝCH JSOUCNECH 23
2. 1. 1 Aristoteles 24
2. 1. 2 Tomáš Akvinský 24
2. 1. 3 Vilém Ockham 29
2. 1. 4 František Suárez - první systematické zpracování nauky o pomyslných jsoucnech 30
2. 2 TOMISTICKÁ NAUKA O POMYSLNÝCH JSOUCNECH 33
2. 2. 1 Co je pomyslné jsoucno *(ens rationis)* a jeho základní charakter 34
2. 2. 2 Dělení pomyslných jsoucen 37
a) Nedostatky 37
b) Pomyslné vztahy 39
c) Jiné dělení pomyslných jsoucen 42
2. 2. 3 Jak pomyslná jsoucna vznikají? 43

3. *QUODLIBET* FRANTIŠKA DE MAYRONIS, ZVLÁŠTĚ ŠESTÁ A SEDMÁ KVESTIE 47

3. 1 ŠESTÁ KVESTIE: UTRUM SIT DARE ENTIA RATIONIS PERTINENTIA AD SCIENTIAM THEOLOGIAE? 49
3. 2 SEDMÁ KVESTIE: UTRUM ENTIA RATIONIS SINT NECESSARIA? 50
3. 3 ŠESTÁ A SEDMÁ KVESTIE PO FORMÁLNÍ STRÁNCE 52

4. STRUČNÝ OBSAH JEDNOTLIVÝCH ARTIKULŮ ŠESTÉ KVESTIE 55

4. 1 PRAEINTELLIGENDUM EST 56
4. 2 PRVNÍ ČLÁNEK: *„QUID SIT ENS RATIONIS?“* 57
4. 3 DRUHÝ ČLÁNEK: *„SI PRIMA ENTIS DIVISIO EST IN ENS REALE ET RATIONIS?“* 58
4. 4 TŘETÍ ČLÁNEK: *„SI ISTA DIVISIO ENTIS IN REALE ET RATIONIS EST RECTA?“* 58
4. 5 ČTVRTÝ ČLÁNEK: *„A QUO ENTIA RATIONIS SUNT PRODUCTA?“* 59
4. 6 PÁTÝ ČLÁNEK: *„IN QUO RATIONIS ENTIA RECIPIUNTUR?“* 59

4. 7 ŠESTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS PRAEHABENT ESSE IN POTENTIA SUBIECTIVA?“* 60
4. 8 SEDMÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS PRAEHABENT ESSE IN POTENTIA EFFECTIVA?“* 61
4. 9 OSMÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS PRAEHABENT ESSE IN POTENTIA OBIECTIVA?“* 61
4. 10 DEVÁTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS ATTINGUUNTUR AB OPERATIONE INTELLECTUS?“* 63
4. 11 DESÁTÝ ČLÁNEK: *„SI ISTA ENTIA DIMINUTA SUNT AD RATIONEM RELATIVAM?“* 64
4. 12 JEDENÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS SUNT ENTIA SIMPLICITER?“* 66
4. 13 DVANÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS MEDIANT INTER ENS SIMPLICITER ET NIHIL?“* 66
4. 14 TŘINÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI PER ACTUM RATIONIS NOSTRAE FORMANTIS ISTA ENTIA RATIONIS SECUNDUM PONENTES EA, POSSUNT VERIFICARI ILLA, QUAE NON SUNT IN REBUS ITA SIMPLICTER?“* 67
4. 15 ČTRNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ISTA ENTIA RATIONIS VERIFICANT* (jiný text: *VILIFICANT*) *SCIENTIAM THEOLOGIAE?“* 68
4. 16 PATNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI PASSIONES ENTIS RATIONIS POSSUNT INVENIRI IN REBUS SICUT IDEM ET DIVERSUM AUT PRIUS ET POSTERIUS PONUNTUR PASSIONES DISIUNCTAE?“* 69
4. 17 ŠESTNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS SUNT IN ALIQUO PRAEDICAMENTO?“* 70
4. 18 SEDMNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI DE ENTIBUS RATIONIS POTEST ESSE SCIENTIA?“* 70
4. 19 OSMNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ISTA ENTIA RATIONIS PRODUCUNTUR A VOLUNTATE DIVINA?“* 71
4. 20 DEVATENÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI AD DIVINUM INTELLECTUM PERTINET FABRICARE ENTIA RATIONIS SICUT AD NOSTRUM?“* 72
4. 21 DVACÁTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS SUNT FORMALITER IN DEO?“* 73
4. 22 ZÁVĚR ŠESTÉ KVESTIE 74

5. STRUČNÝ OBSAH JEDNOTLIVÝCH PUNKTŮ SEDMÉ KVESTIE ... 75

5. 1 *Et videtur...* 76
5. 2 PRVNÍ BOD: UNIVERSÁLIE 77
5. 3 DRUHÝ BOD: DRUHÉ INTENCE 80
5. 4 TŘETÍ BOD: VZTAHY 80
5. 5 ČTVRTÝ BOD: VÝROKY 81
5. 6 PÁTÝ BOD: PRIVACE A NEGACE 82
5. 7 ŠESTÝ BOD: MOŽNÁ JSOUCNA (POSSIBILIA) 84
5. 8 SEDMÝ BOD: NEPŘÍPUSTNÁ JSOUCNA (ENTIA PROHIBITA) 85
5. 9 OSMÝ BOD: JSOUCNA SUKCESIVNÍ / POSLOUPNÁ (ENTIA SUCCESSIVA) 86
5. 10 DEVÁTÝ BOD: JSOUCNA VZTAŽNÁ 86

5. 11 DESÁTÝ BOD: VNĚJŠÍ VZTAHY (HABITY) 87
5. 12 JEDENÁCTÝ BOD: VÝTVORY V ESSE COGNITO 88
5. 13 DVANÁCTÝ BOD: VÝTVORY V ESSE VOLITO 89
5. 14 TŘINÁCTÝ BOD: NEDĚLITELNÁ JSOUCNA *(INDIVISIBILIA)* 90
5. 15 ČTRNÁCTÝ BOD: POČET (ČÍSLA) 90
5. 16 PATNÁCTÝ BOD: REFLEXE 91
5. 17 ŠESTNÁCTÝ BOD: PODMÍNKY, KTERÉ KLADOU PŘEDMĚTY 92
5. 18 SEDMNÁCTÝ BOD: DISJUNKTNÍ VLASTNOSTI JSOUCNA 93
5. 19 OSMNÁCTÝ BOD: TERMÍNY VZTAHU 94
5. 20 DEVATENÁCTÝ BOD: NEGATIVNÍ VÝROKY 95
5. 21 DVACÁTÝ BOD: IDENTITNÍ TVRZENÍ 96

ZÁVĚR 97

ANNOTATION 100

PŘEHLED POUŽITÉ LITERATURY 101

PŘÍLOHA 1
Faksimile stránky benátského tisku z roku 1520 z díla *QUODLIBET* 105

PŘÍLOHA 2
Francisci de Mayronis OFM SEXTA SEPTIMAQUE QUAESTIO QUODLIBETI 106

ÚVOD

Tato diplomová práce pojednává o filosofické nauce o pomyslných jsoucnech, a to z pohledu hlavního středověkého kritika pomyslných jsoucen, francouzského františkána Františka de Mayronis (+ cca. 1328).

Prvním úkolem práce je seznámit s osobu středověkého filosofa, který je v běžně dostupných monografiích o středověké filosofii buď zcela opomíjen, nebo je mu v nich věnována jen letmá zmínka řadící ho mezi „žáky Jana Dunse Scota". Fakt, že se jedná v podstatě o málo známou osobu, nabízí otázku, zda by si tento autor, jehož spisy byly v poděbradské době oblíbeny i na pražské universitě, nezasloužil pozornost větší a zda může jeho nauka skýtat podněty i pro dnešní filosofické (popř. teologické) bádání.

Stěžejním cílem práce je seznámit s Mayronisovou kritikou většinově zastávané nauky o pomyslných jsoucnech. Tuto kritiku obsahuje šestá a sedmá kvestie Mayronisova díla *Quodlibet*. Přepis zmíněných dvou kvestií z benátského tisku (z roku 1520) tvoří samostatnou přílohu práce. Tento přepis je předstupňem chystané kritické edice zmiňovaných kvestií a umožní přístup k dílu dnes jen obtížně dostupnému, navíc v podobě starého tisku s množstvím někdy jen těžko čitelných zkratek.

Protože Mayronisova kritika pomyslných jsoucen (ani jeho filosofická nauka vcelku) nebyla dosud systematicky zpracována, půjde zde o první seznámení s obsahem této Mayronisovy kritiky. Je jí věnována druhá část práce, která by měla stručně postihnout obsah zmíněných kvestií. Systematické zpracování Mayronisovy nauky již možnosti této práce přesahuje.

V první části práce se tomuto seznámení s Mayronisovou kritikou pomyslných jsoucen pokusím vytvořit předpoklady: zastavím se u osoby

Františka de Mayronis a u doby, ve které působil. Poté stručně shrnu obsah nauky o pomyslných jsoucnech, aby mohl smysl Mayronisovy kritiky ve druhé části na jejím pozadí vyniknout.

Druhou otázkou práce tedy bude, v čem Mayronisova kritika spočívá a zda je dnes již překonaná.

Metoda, kterou k těmto úkolům volím, je metodou převážně historickou. V první části – při představování osoby Františka de Mayronis a nauky o pomyslných jsoucnech – vycházím především z běžně dostupné literatury, v části druhé – snad s nadsázkou lze říci badatelské – vycházím přímo z textu šesté a sedmé kvestie a pokusím se o nich podat základní informativní přehled. Hlubší filosofický komentář k jejich obsahu předmětem této práce není.

Při přepisu obou kvestií, který je přílohou práce, postupuji podle zásad práce se starými rukopisy.

1. FRANTIŠEK DE MAYRONIS, OFM - Život a dílo

1. 1 ŽIVOT

Přesné datum narození Františka de Mayronis[1] není známo, uváděn bývá rok 1288. Narodil se v malé obci Meyronnes poblíž Barcelonnette v Provence. Vstoupil do františkánského řádu, pravděpodobně do kláštera v okolí Digne.[2] Řádem byl poslán na studia do Paříže,[3] kde ho vyučoval Jan Duns Scotus (+ 1308). Ten v Paříži působil celkem třikrát: v letech 1293-1297, 1302-1303 a 1304-1307. Neví se sice přesně, kdy odešel Mayronis studovat do Paříže, ale ví se poměrně jistě, že v roce 1303 tam ještě nestudoval, neboť jeho jméno neuvádějí dva dokumenty z roku 1303, v nichž jsou jmenováni všichni studenti, bakaláři a magistři františkánského řádu shromáždění na rozkaz krále v Paříži.[4] I tak musel Mayronis začít svá studia v Paříži velmi mlád. Generální konstituce z Narbonne z roku 1260 stanovily mj. běh řádového studia, podle nich tedy musel František studovat teologii čtyři roky, pak byl zřejmě poslán zpět do mateřské provincie. Co dělal následujících zhruba deset let, není známo.

Místo bakaláře a magistra teologie na pařížské universitě měla právo obsadit vždy jedna řádová provincie. Pro akademický rok 1320/21 byl

---

[1] Existuje samozřejmě více variant jeho jména: **Fr. Maronis, Marona, Maironis, Mayronis** a **de Meyronnes** či **z Mayronnes** podle dnešního pravopisného psaní obce, ze které pocházel. Ve své práci se přidržím v češtině nejrozšířenějšího přepisu – **Mayronis.**

[2] Proto snad je v dopise papeže Jana XXII. z 23. května 1323, adresovaném kancléři pařížské univerzity, titulován „Franciscus de Maironis de Digna". Viz ALENÇON, Édouard de: *„MEYRONNES, François de"* in: *Dictionnaire de Théologie Catholique, A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann (ed.), sv. X, Paris 1928. s. 1634.*

[3] Informace o průběhu Mayronisovy akademické dráhy na pozadí regulí františkánského řádu čerpám z: ROTH, B. O.F.M.: *Franz von Mayronis O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott.* Werl in Westfalen 1936. Dále srov. LÁNSKÝ, Marek. *Diplomová práce: Příprava kritické edice traktátu Francisca de Mayronis „De esse essentiae et existentiae.",* FFUK v Praze, Klasická filologie, Praha 1993.

[4] Jedná se o dokumenty vztahující se ke sporu mezi papežem Bonifácem VIII. a králem Filipem Sličným, in: Archives Nationales de Paris J. 480 n. 93, a J. 488 n. 595.

vybrán na místo bakaláře František de Mayronis. V tomto roce tedy vyučoval na pařížské teologické fakultě (komentoval sentence Petra Lombardského) a v dalších minimálně čtyřech letech se musel – chtěl-li dosáhnout titulu doktora teologie – účastnit akademických jednání, zvláště disputací. Kromě disputací během roku byly konány tzv. *Acti Sorbonici* – pravidelně (každý pátek během léta) konané disputace, které trvaly bez přerušení dvanáct hodin a zastánce nějaké teze během nich musel čelit argumentací všem jejím odpůrcům. František de Mayronis v disputacích prý vynikal natolik, že byl v letních disputacích po dlouhou dobu v roli zastánce teze.[5] Jedna z kontroverzí se nám zachovala ve Vatikánských archivech (*Borghesiovy fondy*): jedná se o kontroverzi o problematice Nejsvětější Trojice mezi dvěma bakaláři – Františkem de Mayronis a Petrem Rogerem, benediktinem, převorem kláštera ve Fécamp, budoucím papežem Klementem VI. (1342–52) –, která se uskutečnila právě v akademickém roce 1320/21.[6]

V květnu (23. 5.) roku 1323 píše papež Jan XXII. na naléhání Roberta, krále neapolského, na jehož dvoře pobývali dva Františkovi spolubratři z téže provincie – Ludvík z Toulouse a Elzéar de Sabran –, žádost adresovanou kancléři pařížské university, aby Františkovi de Mayronis udělil titul mistra-doktora teologie, neboť splnil všechna potřebná studia. Pouze s papežskou dispenzí mohlo totiž být ono čtyřleté období povinné akademické činnosti pro získání licence z teologie zkráceno Tak se také stalo a František de Mayronis byl promován doktorem teologie.

Data konání disputace mezi Františkem a Petrem a datum tohoto dopisu jsou jediná zcela jistá data Františkova života.

---

[5] Ačkoli je výjimečné postavení Františka de Mayronis v konání těchto pravidelných letních disputací třeba označit pouze za legendární – v dobových pramenech o nich není žádná zmínka –, i fakt, že měl takovou pověst, svědčí o tom, že byl jistě schopným a vášnivý debatérem.

[6] Text této disputace byl editován a vydán s úvodním komentářem: BARBET, Jeanne (ed.): *François de Meyronnes – Pierre Roger, Disputatio (1320–1321),), préface par Paul Vignaux. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1961.*

Koncem září roku 1323 pobýval František ve velkém františkánském klášteře, kde byl přítomen generální zpovědi svého spolubratra a přítele Elzéara de Sabran, který si ho jako zpovědníka před smrtí vyžádal. Když v roce 1327 usiloval Raymond Bot, biskup z Apt, a obyvatelé města Apt o svatořečení Elzéara de Sabran, byla k jejich žádosti u papeže Jana XXII. připojena poznámka *Ex Francisco Maironio*. Z této poznámky někteří[7] autoři vyvozovali, že v té době musel být František ještě naživu, což však není jisté: mohlo se jednat o poznámku z vnitřních řádových panégyrik napsanou dříve a zde pouze citovanou.

Přestože se stal František v roce 1323 doktorem teologie, věnoval se učení zřejmě jen málo. Už na jaře roku 1324 je na papežském dvoře v Avignonu a v dubnu téhož roku ho papež Jan XXII. posílá spolu s dominikánem Dominikem Grimou jako *angelos pacis* do Guyenne[8] odvrátit hrozící válečný konflikt mezi Francií (za vlády Karla IV. Krásného vedl francouzská vojska Karel z Valois) a Anglií (v čele anglických vojsk stál za krále Eduarda II. Eduard, hrabě z Kentu). V téže době jsou jako nunciové posláni přímo k oběma králům Vilém, vídeňský arcibiskup, a Hugo, biskup oranžský (jmenovaný 28. března 1324 a setrvávající u kurie do začátku dubna) – takže se ona mise jistě nekonala dříve. Je však otázkou, zda se vůbec uskutečnila, neboť v průvodních listech obou vyslanců je vynecháno místo na doplnění data a už 21. května informuje Alfons Španělský papeže, že roztržka mezi oběma králi skončila smírem. Mayronis tedy zřejmě do Guyenne neodjel.

---

[7] Např. P. A. Pagi – jak uvádí ALENÇON, Édouard de: *„MEYRONNES, François de"* in: *Dictionnaire de Théologie Catholique, A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann (ed.), sv. X, Paris 1928. s. 1636*

[8] Více viz níže.

Někdy v této době – jistě před vydáním buly *Quia quorundam* papeže Jana XXII. 10. listopadu 1324[9] – byl Mayronis jmenován provinciálem provincie Provence. Dále je o Mayronisovi známo, že několikrát kázal na papežském dvoře v Avignonu (o eucharistii – *Memoriam fecit suorum mirabilium*; *Tria sunt praeconia*; *De indulgentiis*; *De clavibus*[10]). Bohužel není znám rok pronesení těchto kázání: jejich časové určení by napomohlo dataci Mayronisovy smrti. Před smrtí odcestoval z neznámých důvodů do Itálie (k tomu viz dále v odstavci Doba).

Ohledně data Mayronisovy smrti nepanuje shoda, rozpětí let, kdy zemřel, je kladeno zhruba do roků 1325[11], 1327[12] a v nejnovější literatuře i 1328.[13] Vyskytl se též názor, že Mayronis zemřel až roku 1333,[14] ten se však zdá jen málo průkazný. Smrt ho zřejmě zastihla v klášteře v Piacenze, kde je epitaf[15] označující jeho hrob.

---

[9] Touto bulou ukončil papež spor o chudobu Krista a jeho apoštolů (více v části o díle). Zmínka o tom, že Mayronis byl provinciálem, je právě v jednom ze spisů (ms. 684 v knihovně v Assisi) týkajících se tohoto sporu.

[10] ALENÇON, Édouard de: *„MEYRONNES, François de"* in: *Dictionnaire de Théologie Catholique, A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann (ed.), sv. X, Paris 1928. s. 1635.*

[11] ALENÇON, Édouard de: *c. d.* Dále: ABBAGNANO, Nicola. *Storia della Filosofia*[2]*, vol. 1.* Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1966. s. 614

[12] BIHL, Michael *„Mayron"*, in: *The Catholic Encyclopedia, vol. 10.* The Encyclopedia Press, Inc. 1913. s. 91

[13] BARBET, Jeanne (ed.)*: François de Meyronnes – Pierre Roger, Disputatio (1320-1321),), préface par Paul Vignaux. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1961.*; LAMBERTINI, Roberto: *„Francis of Meyronnes."* in: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages,* ROSSMANN, H: *„Franciscus von Meyronnes"* in: *Lexikon des Mittelalters, Band IV,* J. B. Metzler Verlag, Stuttgart / Weimar 1999. GRACIA, J. J. E. and NOONE, T. B. (ed.), Blackwell Publishing 2003. s. 256-257. HAUSE, Jeffrey: *„Francis of Meyronnes" in: Routledge Encyklopedia of Philosophy.* London and New York, Routledge 1998 – zde šalamounsky uvádějí, že zemřel „po r. 1325".

[14] SCARALEA, H., *„Supplementum et castigatio ad scriptores trium ordinum S. Francisci a Waddigno aliisque descriptores."* Roma 1908.

[15] Pro zajímavost zde uvádím text onoho epitafu (text přebírám z: ROTH, B. O.F.M.: *Franz von Mayrois O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott.* Werl in Westfalen 1936. s. 49. „Conditur obscuro lumen, res pulchra sepulchro: / Doctrinae hic sacrae gloria luxque jacet. / Dogmata flete, quibus Franciscus de Maironis / Extremam constat imposuisse manum: / Et quibus arma dedit coelestia, flete, minores! / Heu, cecidit nostri firma columna chori! / Qui quanto excellit fulgentia sydera Phoebus, / Tanto alios superat lumine; doctor ave!"

1. 2 DÍLO A DOBA

František de Mayronis byl svými současníky nazýván *Doctor illuminatus* nebo *Doctor acutus* a *Magister abstractionum,* vzácněji *Doctor egregius (et famosus), Doctor solemnis, Doctor insignis.* Jeho dílo je značně rozsáhlé, dochované je převážně v rukopisech, inkunábulích a v benátském tisku z roku 1520.

V moderní edici jsou dnes dostupné Mayronisovy texty: disputace mezi Františkem de Mayronis a Pierrem Rogerem,[16] jedna kvestie (17) z *Conflatus* o intuitivním a abstraktním poznání[17] a nejčerstvěji v českém prostředí vydaný traktát *De esse essentiae et existentiae*, který tvoří osmou kvestii z díla *Quodlibet.*[18]

V díle Františka de Mayronis se snoubí témata filosofická a teologická, témata biblické exegeze, politická, přírodovědná, a pak různá kázaní a řeči. Ve výčtu děl se přidržím pouze těch zcela jistých.[19] Předtím se však ještě pokusím život a dílo Františka de Mayronis stručně zasadit do rámce dobových sporů a událostí.

---

[16] BARBET, Jeanne (ed.). *François de Meyronnes – Pierre Roger, Disputatio (1320-1321), préface par Paul Vignaux. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1961.*

[17] ETZKORN, Girard J. (ed.): *Franciscus de Mayronis: A Newly Discovered Treatise on Intuitive and Abstractive Cognition.* in: Franciscan Studies (54), 1994-97, s. 15-50.

[18] LÁNSKÝ, M.; MAŠEK, R.; NOVÁK, L.; SOUSEDÍK, S. (ed.): *Francisci de Mayronis OFM Tractatus De esse essentiae et existentiae.* in: Studia Neoaristotelica, 2 / 2 (2005), s. 277-322.

[19] K bibliografii Františka de Mayronis, zvláště s ohledem na přehled různých rukopisů a dataci tisků, viz: D´ALENÇON, Édouard. *„MEYRONNES, François de" in: Dictionnaire de Théologie Catholique, ed. A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann, sv. X, Paris 1928.*; ROTH, B. O.F.M.: *Franz von Mayrois O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Werl in Westfalen 1936.* Ve svém přehledu neuvádím díla, která jsou jen výpisky z děl větších.

1. 2. 1 Doba[20]

Počátek čtrnáctého století je dobou velkých změn v rozvrstvení politické moci v západním křesťanstvu. Celé století trvající boj o mocenskou převahu mezi císařstvím a papežstvím již sice skončil porážkou císařství a koncem štaufského rodu (r. 1268), silně však otřásl i papežstvím a vlastně celým uspořádáním západní společnosti a ve čtrnáctém století vyústil v hlubokou krizi papežství.

Národní státy byly nezadržitelně na vzestupu, nejsilnější v té době byla Francie. Tak proti sobě stanuli papež Bonifác VIII. (1294-1303) – který chtěl dále uplatňovat duchovní převahu papežství – a francouzský král Filip IV. Sličný (vládl 1285-1314), který zase chtěl založit francouzské světové panství. Roku 1300 se slavilo velké církevní jubileum, byla to první podobná událost a vzbudila ohromný ohlas. Papež Bonifác VIII., posílen vědomím, že za ním stojí mnoho lidí, se rozhodl důsledně uplatňovat universální nárok papežství. Roku 1302 vydává bulu *Unam sanctam*, kde je požadováno podřízení světské moci moci duchovní, a to až do takových důsledků, že papež může sesadit krále.[21] Proti této bule se pochopitelně, hlavně ve Francii, zvedl značný odpor, Filip se spojil s rodem Colonnů a v září roku 1303 zadrželi papeže v Anagni (tzv. atentát v Anagni). Ačkoli byl papež brzy propuštěn, neunesl toto znesvěcení svého úřadu a veřejné zpochybnění své moci, takže v říjnu roku 1303 umírá. Po něm nastoupil papež Benedikt XI. (1303-1304), který zemřel po několika měsících pontifikátu.

Konkláve k volbě nového papeže trvalo celý rok a pod silným francouzským vlivem (tlak francouzské koruny vedl ke stále většímu počtu

---

[20] V této podkapitole se opírám především o standardní dílo ke středověkým dějinám: JONES, Michael (ed.): *The New Cambridge Medieval History, Vol. VI, c. 1300 – c. 1415*, , Cambridge University Press, Cambridge 2000.

[21] Tento požadavek papež opírá o tzv. učení o dvou mečích (na podkladě Lk 22, 38). Papež jako jediná hlava církve má v moci meč duchovní i světský, ten světský propůjčuje světským vladařům, aby jej užívali ve prospěch církve a podle jejích pokynů. Bula dále obsahovala i tvrzení, že tato podřízenost papeži je nutná ke spasení. Tato bula byla součástí církevního zákoníku až do r. 1917.

Francouzů v kardinálském kolegiu) byl papežem zvolen arcibiskup z Bordeaux, který přijal jméno Klement V. (1305-1314). Ten už nepovažoval za nutné jít do Říma, intronizovat se nechal v Lyonu a roku 1309 zřídil papežské sídlo v Avignonu. Tím v podstatě zbortil představu západního universalismu – Řím jako sídlo Petrovo a centrum *imperium Romanum* –, protože Avignon žádnou takovou tradici neměl a nadto byl zcela v mocenské oblasti francouzského království. Tím začíná tzv. avignonský exil papežů (1309-1378).

Filip IV. na Klementa V. vyvíjel silný tlak, až nakonec papež zrušil platnost buly *Unam sanctam* pro Francii (tj. platila pro celé křesťanstvo s výjimkou Francie), svolal Viennský koncil (1311-1312, XV. ekumenický), na kterém zrušil (22. 3. 1312) – proti vůli většiny kardinálů – templářský řád. Templářský řád měl po křížových výpravách obrovský majetek a navíc se usadil ve Francii. Filip IV. se cítil templáři ohrožen, začal jim zabavovat majetek a obviňovat je z hereze. Zrušení templářského řádu bylo završením Filipovy snahy o jejich politickou likvidaci. Klement V. na ochranu templářů nezakročil ani před koncilem ani po něm a jen přihlížel, jak si Filip IV. přisvojil jejich majetek formálně přiřčený johanitům. Konečnou tečku v tažení proti templářům učinil Filip IV. v Paříži roku 1314, kdy dal upálit velmistra řádu Jakuba z Molay jako heretika.

Dalším tématem projednávaným na koncilu ve Vienne (1311-1312) bylo řešení sporu uvnitř minoritského řádu, sporu mezi konventuály a spirituály o chudobu Krista a apoštolů, a v důsledku této otázky i o chudobu řádovou. Tento spor vyřešen nebyl, pokračoval v dalších letech a František de Mayronis se do něj také zapojil.

Koncil byl roku 1312 ukončen, většina materiálů zůstala v přípravném stadiu.

Klement V. zemřel roku 1314, následné konkláve probíhalo v Lyonu a trvalo dva roky. V kardinálském sboru byla už zcela jasná převaha Francouzů (10 Gaskoňců, 6 Francouzů, Italové...). Nakonec proběhla volba

ve prospěch francouzského kandidáta – kardinálové se domnívali, že kardinál Jakub Duèse je volen jen na krátkou přechodnou dobu, neboť v době volby mu bylo zhruba sedmdesát dva let, avšak jeho pontifikát trval téměř dvacet let, kdy stál v čele církve jako Jan XXII. (1316–1334). Roku 1314 umírá také Filip IV. Sličný, po něm se na trůně v rychlém sledu vystřídali Ludvík X. Hašteřivý, jeho syn Jan I. Pohrobek (zemřel jako novorozeně) a Ludvíkův bratr Filip V. Dlouhý (1316–1322). Po něm pak v roce 1322 nastoupil nejmladší ze tří bratrů Karel IV. Krásný (1322–1328), poslední Kapetovec. Po jeho smrti začaly spory o nástupnictví na francouzském trůně.

Pontifikát Jana XXII. je charakterizován zvýšením finančních nároků církve, které se odrazilo ve vybírání poplatků a dávek za nejrůznější oblasti a služby. To na jednu stranu vedlo k vylepšené byrokracii v církvi, na straně druhé to vyvolávalo četné nevole. Dalším znakem bylo pokračující posilování francouzského vlivu na papežství a z toho vyplývající spory s německou říší, která vnímala papeže jako přisluhovače francouzských zájmů. V Německu probíhal po smrti Jindřicha VII. Lucemburského (+ 1313) spor o nástupnictví mezi Ludvíkem Bavorským (toho podporoval mj. Jan Lucemburský) a Fridrichem Rakouským. Oba se odvolali k papeži, aby rozhodl, ten přijal apelaci, ale nerozhodl, a to ani poté, co Ludvík Bavorský svého odpůrce r. 1322 definitivně porazil a získal uznání v celém Německu. Nejenže Jan XXII. Ludvíka Bavora neuznal, navíc jmenoval – podle dávno neuplatňovaného práva – pro dobu interregna (tj. uprázdnění císařského trůnu) říšského vikáře pro Itálii, nepřítele německé říše Roberta Neapolského.[22] Ludvík Bavor v tom viděl výraz nepřátelství, a tak sám také jmenoval říšského vikáře pro Itálii. Papež mu pohrozil klatbou, nato se Ludvík odvolal ke všeobecnému koncilu a Jan XXII. ho vzápětí r. 1324

[22] Na přímluvu tohoto Roberta Neapolského byl František de Mayronis jmenován doktorem už r. 1323, viz kapitola „Život".

exkomunikoval. Německá knížata proti tomu protestovala a prohlásila papeže za heretika, a tak Jan XXII. vyhlásil interdikt nad celým Německem.

Dvůr Ludvíka Bavora se stal centrem všech odpůrců papeže i papežství jako takového: mezi nimi byli Michael z Ceseny (bývalý generální ministr františkánů, který se pro otázku chudoby s řádem rozešel), další františkán Vilém Ockham, a dva pařížští doktoři uprchlí z Francie: Marsilius z Padovy a Jan z Jandunu. Tito dva doktoři sepsali pro Ludvíka spis *Defensor pacis (1326)*, ve kterém právně a teologicky popírali papežský primát a hlavně jeho božský původ.[23] Jednalo se o stěžejní spis tzv. konciliarismu, který se rozvinul po západním schismatu. Myšlenek konciliarismu se pak v 16. století ujala Reformace, v dalších stoletích ožily znovu v galikanismu, josefinismu a febronianismu.

Spor o rozsah papežské moci začal už počátkem čtrnáctého století, hlavně z podnětu Filipa Sličného, který chtěl teoreticky zdůvodnit svou nezávislost na papeži, tedy obecně nezávislost moci světské na moci duchovní. Spis *Defensor pacis* však zahájil novou fázi v tomto sporu, poprvé byl důrazně zpochybněn božský původ papežství, do té doby byla zdůrazňována pouze rovnocennost obou mocí.

František de Mayronis hájil ve svých spisech nadřazenost moci duchovní nad mocí světskou. Jistě i proto pobýval František na papežském dvoře, kde podporoval Jana XXII. v boji proti Ludvíku Bavorovi.

Dalším, snad spíše teologickým sporem – i když měl nepochybné společenské důsledky – byl spor v minoritském řádu o otázku chudoby mezi jejími radikálními zastánci, tzv. spirituály, kteří odmítali dělat si jakékoli zásoby potravin, šatstva apod., a mírnějším křídlem, tzv. konventuály. Spor

[23] Popírali božský původ papežského primátu, nejvyšší moc přiznávali pouze lidu (congregatio fidelium) zastoupenému všeobecným koncilem. Všeobecný koncil pak podle nich je nejvyšší orgán církve a papež je pouze výkonným orgánem koncilu, takže je koncilu také plně podřízen. Všechna vnější moc spočívá v rukou lidu, ne duchovních, proto pro obsazování církevních úřadů i pro správu církevního majetku má platit státní zákon.

patrně vznikl na základě jistého soupeření mezi františkány a dominikány. Dominikáni, pro které byla chudoba pouze prostředkem, kladli hlavní důraz na kázání, přijímali odkazy a renty a jejich majetek rostl. Františkáni naproti tomu považovali chudobu za přední způsob, jak následovat Krista.

Spirituálové tíhli k apokalyptice, církev viděli jako zkaženou, měli sklony k silnému radikalismu. Opírali se o dílo Petra Olieua a Ubertina da Casale.

Jan XXII. na začátku svého pontifikátu nejprve v konstituci *Quorumdam exigit* z října 1317 nabádal spirituály k poslušnosti představeným a prohlásil za legitimní dělat si zásoby jídla. Někteří z radikálního křídla však poslušnost odmítali. Jan XXII. dal stíhat spirituály inkvizicí. Tak se Svatý stolec dostal do konfliktu ne s radikální menšinou, nýbrž s celým františkánským řádem. Spor se z původně praktické otázky, jakou míru chudoby mají minorité zachovávat, přenesl do roviny teologické a vyústil v otázku, zda je heretické tvrdit, že Ježíš a apoštolové nikdy nic nevlastnili ani *in communi*, ani *in speciali*. Jan XXII. bulou *Quia nonnunquam* z března r. 1322 zakázal o tomto tématu vůbec diskutovat.

Františkáni se cítili ohroženi, neboť se domnívali, že papež zpochybňuje učení o absolutní chudobě Krista, které podle nich tvořilo základ jejich regulí. Proto na generální kapitule 30. května 1322 v Pérouse zformulovali list, který nejvyšší řádový představený Michael z Ceseny poslal „křesťanstvu". V tomto listu tvrdili, že Kristus a jeho apoštolové neměli žádný majetek ani *in communi*, ani *in speciali*. Jan XXII. se nejprve spokojil s připomenutím již dřívějších výnosů církve, podle kterých mají františkáni vlastnit budovy a zásoby jídla, jich však že mají mít pouze prosté užívání. Roku 1323, v dekretu *Cum inter nonnullos* ze 12. listopadu však učení o absolutní chudobě Krista a apoštolů zavrhl. Toto rozhodnutí vyvolalo v minoritském řádu veliké pobouření. Někteří jeho členové, mj. i zmiňovaný generální ministr Michael z Ceseny, filosof Vilém Ockham a další františkán Bonagratia prohlásili Jana XXII. za heretika a přidali se na

UK v Praze
Knihovna KTF
Thákurova 3, Praha 6

stranu Ludvíka Bavora. Argumentace se opírala o tvrzení, že Jan XXII. je v rozporu se svým předchůdcem papežem Mikulášem III.

František de Mayronis píše po vydání tohoto dekretu spis *Determinatio pauperitatis*, ve kterém dokazuje v mnoha argumentech, že je omyl zavrhovat nauku o naprosté chudobě Krista a jeho apoštolů, nicméně přímé vyslovení se proti papežovu dekretu ve spise není. Lze předpokládat, že Mayronis byl jedním z mnoha teologů, s nimiž Jan XXII. konzultoval vydání následující buly.

V podstatě se jednalo o nedorozumění. Jan XXII. odsuzoval tvrzení, že Kristus neměl právo cokoli vlastnit, ale ne fakt, že se tohoto práva zřekl. V bule *Quia quorumdam* z 10. listopadu roku 1324, jíž chtěl tento teologický spor ukončit, se pokusil Jan XXII. toto rozlišení jasně vyložit, aby nevznikaly další pochybnosti. Přesto se Mayronis svým spisem dostal do rozporu s učením papeže a možná právě proto byl poslán (nebo sám odcestoval) do Itálie, kde zemřel.

Spory o chudobu v minoritském řádu skončily až r. 1517, kdy se řád rozdělil na větev přísnější (observanti) a mírnější (konventuálové).

Politická převaha Francie v západní a střední Evropě byla počátkem čtrnáctého století značná. Situace v samotné Francii však rozhodně nebyla klidná. Spory, které vyvolávaly anglické državy na francouzském území, zápas o obchodní vliv ve Flandrech a nevyřešená otázka nástupnictví na trůn po vymření Kapetovců (1328) vedly v roce 1337 k takzvané stoleté válce mezi Francií a Anglií (1337–1453).

Za jednu z hlavních příčin stoleté války jsou označována území Guyenne a Gaskoňska, které byly od sňatku Eleonor Akvitánské – dědičky Akvitánie – s Jindřichem II. Plantagenetem r. 1154 anglickými državami na francouzském území. Historicky nabylo Guyennské vévodství na významu díky tzv. „pařížské smlouvě“ z roku 1258–9, kdy francouzský král Ludvík IX. přijal anglického krále Jindřicha III. jako svého vazala pro Guyenne a

Gaskoňsko, povinná lenní přísaha se pak stala předmětem dlouhých sporů. R. 1324 vyslal k uklidnění situace na těchto územích papež Jan XXII. mj. i Františka de Mayronis. Na počátku stoleté války mezi Francií a Anglií Francouzi získali Guyenne zpět (Filip VI., první panovník z rodu Valois, Guyenne r. 1337 zkonfiskoval, což bylo přímým počátkem stoleté války), ovšem po míru v Brétigny roku 1360 byla Guyenne se zbytkem Akvitánie opět navrácena Anglii. Na sklonku stoleté války Francie opět získala anglické državy na svém území a poslední pokus Angličanů definitivně odrazila roku 1453 v bitvě u Castillonu. (Do roku 1453 Angličané postupně ztratili všechna území na pevnině s výjimkou Calais.)

František de Mayronis byl františkán a jeho teologické názory a zájmy plně odpovídají františkánské škole. Jednou z oblastí, kde byli Františkáni velmi angažovaní (i v průběhu dalších dějin), byla otázka neposkvrněného početí Panny Marie. František de Mayronis byl, stejně jako jeho učitel Duns Scotus, vášnivým zastáncem této mariánské výsady. Toto tvrzení zastával v době, kdy většina teologů neposkvrněné početí odmítala, a to hlavně proto, že by početí bez hříchu odporovalo všeobecné nutnosti vykoupení.[24] Duns Scotus hlásal, že si uchránění matky od hříchu žádá dokonalost Vykupitele, František rozvíjí Scotovo tvrzení a mluví o tom, že Maria byla „předvykoupena".[25]

Jiné Františkovy teze byly naopak problematické, například otázka, *Utrum Deus sit causa effectiva peccati? (Je Bůh účinnou příčinou hříchu?)*, přičemž Mayronis tvrdil že ano, (*In II^{um}, dist. IV, q. IV*), čímž se blíží učení oxfordského Tomáše Bradwardinea. Jinou otázkou, ve které bylo Františkovo učení označeno za chybné, byla otázka povahy bytí těla Kristova v matčině lůně. Mayronis tvrdil, že byla stejná jako v hostii (*L III, dist.IV, q. I., a. 6.*).

---

[24] LAURENTIN, René. *Pojednání o Panně Marii. Krystal OP, KNA, Praha 2005. s. 75*
[25] In III^{um} lib., q. II.

Mayronis, žák Jana Dunse Scota, byl obdivovatelem sv. Augustina a tíhl k platonismu. Někteří autoři vidí ve Františkovi de Mayronis pouhého epigona Scotových myšlenek nebo dokonce toho, kdo Scotovu filosofii poškodil tím, že ji natolik „přehnal", že byl Scotus považován za vyhraněného realistu.[26] Jiní v něm naopak vidí myslitele originálního, který některé myšlenky Jana Dunse Scota nikoli přehnal, ale dovedl přesněji rozpracovat. Tak například otázku formální distinkce, která měla (má) veliký význam např. v teologii v učení o Nejsvětější Trojici. O významu, jaký mu byl přikládán, svědčí veliké rozšíření jeho spisů v 15. a zvláště 16. století. Sami františkáni považovali Františka de Mayronis za jednoho z hlavních a nejslavnějších žáků Dunse Scota, důkazem toho je i skutečnost, že Mayronisův portrét byl umístěn počátkem 16. stol. u hrobu Dunse Scota ve františkánském kostele v Kolíně nad Rýnem. Také *Constitutiones Alexandriae* (z roku 1501) řadí Františka de Mayronis mezi autory vyučované v řádovém studiu. Jeho stoupenci byli nazýváni „maronité". Více k charakteru a významu filosofie našeho autora v příslušné kapitole.

1. 2. 2 Přehled hlavních děl Františka de Mayronis[27]

a) Komentáře k biblickým a liturgickým textům

- Komentář k dekretům Řehoře IX.: „De summa Trinitate et fide catholica"
- Komentář k dekretu: „Cum Marthae" (jinak také: „De celebratione missarum"
- „Expositio decalogi sive decem Dei mandatorum"
- „Explicatio orationis Dominicae"
- „Tractatus de octo beatitudinibus"

[26] viz De WULF, M.: *Histoire de la philosophie médiévale. Louvain-Paris, 1912.*
[27] Podrobnější a zatím nejúplnější bibliografie Mayronisových děl v: ROTH, B., c. d.

- „Expositio super Ave Maria“ (také: „Tres salutationes“)

b) Komentář k *Sentencím* Petra Lombardského: „Scripta in IV libros Sententiarum“ – jedná se o Mayronisovo stěžejní dílo

- Komentář k první knize = „Conflatus“ – rozsahem komentáře k dalším knihám velmi převyšuje
- další tři komentáře = „Scripta“

c) Komentáře k dílům církevním a filosofickým

I) sv. Augustin"

- „Flores collecti per veritates“ (také: „Veritates in Augustinum“
- „Flores ex libris D. Augustini super Genesim“

II) Pseudodionysius Areopagita

- „Commentarii in opera Pseudo-Dionysii areopagite.“

III) sv. Anselm

- „Commentaria in aliquot libros sancti Anselmi“

IV) Aristoteles

- „Expositio super octo libros physicorum Aristotelis“
- „Passus super Universalia et Praedicamenta Aristotelis et Perihermenias“

d) Quodlibeta, Quaestiones disputatae, Traktáty

- „Quodlibetum“ – k tomuto dílu více níže
- „Quaestiones disputatae“
- Traktát: „De univocatione entis“[28]

[28] ALENÇON, Édouard de: c. d. uvádí, že tento traktát není ničím více než pouhými výpisky z *Conflatus*.

- De Formalitatibus
- „Tractatus primi principii complexi“
- „Tractatus de virtutibus moralibus“
- „De conceptione Virginis“
- „Quaestiones morales et dogmaticae“
- „Determinatio de pauperitatis Christi et apostolorum“

e) Sermones

- „Sermones de tempore“
- „Sermones de sanctis“

2. NAUKA O POMYSLNÝCH JSOUCNECH

Tématem této diplomové práce je komentář ke dvěma kvestiím (šesté a sedmé) z díla *Quodlibet* Františka de Mayronis. Zmíněné kvestie se zabývají pomyslnými jsoucny (*entia rationis*) a proto se v této kapitole pokusím nastínit základní obsah nauky o pomyslných jsoucnech.[29]

2. 1 DĚJINNÝ PŘEHLED VÝVOJE NAUKY O POMYSLNÝCH JSOUCNECH[30]

První systematické zpracování nauky o pomyslných jsoucnech nacházíme až na přelomu 16. a 17. století u Francisca Suáreze. Suárez věnuje pomyslným jsoucnům závěrečnou (54.) disputaci svých *Disputationes metaphysicae*. Do té doby se o pomyslných jsoucnech mluví jen příležitostně, a to hlavně u středověkých scholastiků v dílech, která se zabývala jinou problematikou – zejména logikou (pomyslná jsoucna jsou především předmětem logiky), přírodovědou či teologií (zlo je pomyslným jsoucnem).

Scholastikové ve středověku rozlišovali, v návaznosti na Aristotela, jsoucna reálná (*entia naturae*) a pomyslná (*entia rationis*). Jsoucna reálná jsou ta, která jsou nezávislá na našem rozumu, která existují nebo mohou existovat, aniž by je nějaký rozum[31] poznával. Oproti nim stojí jsoucna pomyslná, která existují pouze jako předmět našeho rozumu.

---

[29] Velmi jasně a přehledně vyložená nauka o pomyslných jsoucnech je v článku prof. S. Sousedíka, ze které v této kapitole také čerpám. SOUSEDÍK, Stanislav: *Pomyslná jsoucna (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století.* In: Filosofický časopis, roč. 52 / 2004 /4, s. 533-544.

[30] K dějinnému přehledu nauky o pomyslných jsoucnech: OEING-HANHOFF, L. *„Gedankending"* in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, RITTER, J. (ed.), Bd. 3. Basel-Stuttgart, Costatt 1974, s. 55-62.

[31] Boží rozum jako zcela zvláštní případ zde nemyslím.

2. 1. 1 Aristoteles

Aristoteles uvádí ve své *Metafyzice*, že sloveso „být" má více významů, z nichž jeden označuje jsoucna spadající pod deset kategorií (tj. reálná), jiný označuje pravdivost / nepravdivost výroku: *„Dále 'býti' a 'jest' znamená také, že něco je pravdivé, a 'nebýti', že něco není pravdivé, nýbrž že je mylné."*[32]

Z Aristotelových komentátorů jsou k tématu pomyslných jsoucen ve středověku významní zejména Averroes (+ 1198), Tomáš Akvinský (+ 1274) a Vilém Ockham (+ 1349).

2. 1. 2 Tomáš Akvinský

Tomáš se pomyslným jsoucnům věnuje na více místech.[33]

V komentáři k výše citovanému místu z Aristotela, a to v komentářích k Aristotelově *Metafyzice* (*Sententia Metaphysicae, lib. 4 lect. 4 n. 5*), mluví Tomáš o dvojím jsoucnu – reálném a pomyslném, přičemž pomyslné jsoucno je to, co není ve věcech (tj. reálně), ale co vzniká, pokud o věcech reálných uvažujeme (např. pojem */intentio/* rodu, druhu apod.). Proto také jsou pomyslná jsoucna vlastním subjektem logiky.[34]

---

[32] ARISTOTELES: *Metafyzika*. Přel. A. Kříž. Jan Laichter, Praha 1946. V, 7, 1017a31 nn.

[33] Tomášově nauce o pomyslných jsoucnech věnujeme značnou pozornost, neboť toho využijeme v dalším výkladu. Jeho díla jsou citována z kompletního internetového vydání Tomášova díla na španělském serveru navarrské university: CORPUS THOMISTICUM S. THOMAE DE AQUINO, OPERA OMNIA recognovit ac instruxit **Enrique Alarcón** automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV na internetové adrese **http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html**. Tomášova díla zde nejsou vždy v témže vydání, proto u každé citace uvádím i příslušné knižní vydání.

[34] *„Et hoc ideo est, quia* ***ens est duplex: ens scilicet rationis et ens naturae.*** *Ens autem rationis dicitur proprie de illis intentionibus, quas ratio adinvenit in rebus consideratis; sicut intentio generis, speciei et similium, quae quidem non inveniuntur in rerum natura, sed considerationem rationis consequuntur. Et huiusmodi, scilicet ens rationis, est proprie subiectum logicae. Huiusmodi autem intentiones intelligibiles, entibus naturae aequiparantur, eo quod omnia entia naturae sub consideratione rationis cadunt. Et ideo subiectum logicae ad omnia se extendit, de quibus ens naturae praedicatur. Unde concludit* /Aristoteles/*, quod subiectum logicae aequiparatur subiecto philosophiae, quod est ens naturae."* in: TOMÁŠ Akvinský, Sententia libri Metaphysicae, lib. 4 lect. 4 n. 5. *Sententia libri Metaphysicae:* Textum Taurini 1950 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ

Stejné místo vykládá Tomáš i v traktátu *De ente et essentia*, v první kapitole (*cap. 1, 3 a 4*). Zde říká, že jsoucnem je vedle jsoucna reálného nazýváno i to, o čem je možno utvořit kladný výrok, aniž by to reálně něco kladného představovalo, tj. aniž by to reálně existovalo. Takto se mluví o privacích a negacích jako o jsoucnech, i když v prvním smyslu vypovídání slova „jsoucno" vlastně jsoucny nejsou. Také nemají esenci, ta náleží pouze jsoucnům v prvním smyslu.[35]

Ve spise *Quaestiones disputatae de potentia* v sedmé kvestii (*q. 7 a. 2 ad 1)* Tomáš znovu komentuje ono místo z Aristotela, vrací se k dvojímu způsobu vypovídání jsoucna a pro dokreslení zde uvádí příklad druhého způsobu vypovídání jsoucna: protože lze utvořit pravdivý výrok i o věcech, které nemají bytí, mluvíme také o těchto věcech jako o jsoucnech, i když jsoucny nejsou. Jako příklad uvádí Tomáš privaci – slepotu. Slepota nemá bytí a není jsoucnem (tj. reálným), ale výrok „*Člověk je slepý*" je pravdivý, proto říkáme „*slepota je*".[36]

---

in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. http://www.corpusthomisticum.org/cmp04.html

[35] „*Sciendum est igitur quod, sicut in V metaphysicae philosophus dicit,* ***ens per se dicitur dupliciter, uno modo quod dividitur per decem genera, alio modo quod significat propositionum veritatem.*** *Horum autem differentia est quia* ***secundo modo potest dici ens omne illud, de quo affirmativa propositio formari potest, etiam si illud in re nihil ponat.*** *Per quem modum* ***privationes et negationes entia dicuntur;*** *dicimus enim quod affirmatio est opposita negationi et quod caecitas est in oculo. Sed primo modo non potest dici ens nisi quod aliquid in re ponit. Unde primo modo caecitas et huiusmodi non sunt entia. Nomen igitur essentiae non sumitur ab ente secundo modo dicto, aliqua enim hoc modo dicuntur entia, quae essentiam non habent, ut patet in privationibus; sed sumitur essentia ab ente primo modo dicto.*" in: TOMÁŠ Akvinský: *De ente et essentia, cap. 1, 3 a 4. Opuscula philosophica, De ente et essentia:* Textum a L. Baur Monasterii Westfalorum 1933 editum emendatum a J. Koch ac translatum in taenias magneticas a Roberto Busa SJ denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. http://www.corpusthomisticum.org/oee.html

[36] „*Ad primum ergo dicendum, quod ens et esse dicitur dupliciter, ut patet V Metaph. Quandoque enim significat essentiam rei, sive actum essendi; quandoque vero significat veritatem propositionis, etiam in his quae esse non habent:* ***sicut dicimus quod caecitas est, quia verum est hominem esse caecum.***" in: Týž, *Q. d. de potentia, q. 7 a. 2 ad 1. Quaestiones disputatae de potentia:* Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. http://www.corpusthomisticum.org/qdp7.html

Ve spise *Quaestiones disputatae De veritate* (q. 21, a. 1.) dělí Tomáš pomyslná jsoucna na negace a vztahy.[37]

V Teologické sumě se Tomáš o pomyslných jsoucnech zmiňuje na více místech. Nejprve v první části při řešení otázky, zda je v Bohu esence a bytí (esse) totéž (*S.Th. pars I, q. 3, a. 4 ad 2.).* A zde opět čteme, že „býti" se vypovídá dvojím způsobem: jedním znamená „akt bytí", druhým složení výroku, který duše vytváří tím, že spojuje predikát se subjektem.[38]

V kvestii *De veritate (S. Th. I, 16, 3 ad 2.)* se Tomáš dotýká otázky pravdivosti – a tedy poznatelnosti – nejsoucen. Pravda se zakládá v bytí, souvisí s poznatelností věci a poznatelnost závisí na esenci.[39] Proto Tomáš říká, že nejsoucna sama ze sebe poznatelná nejsou, ale jsou poznatelná, nakolik je poznatelnými činí rozum – tím, že je činí svým předmětem, čímž jim propůjčuje určitý způsob bytí, a to bytí v rozumu, bytí pomyslného.[40]

V první části *Teologické sumy* se ještě nachází další zmínka o pomyslných jsoucnech, a to v kvestii věnované otázce zla (S. Th. I, 48, 2 ad 2), které Tomáš také řadí mezi pomyslná jsoucna, a to mezi privace.[41]

---

[37] *„Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio."* in: Týž, *Q. d. de veritate, q. 21, a. 1. Quaestiones disputatae de veritate:* Textum Leoninum Romae 1972 editum emendatum ac translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.
http://www.corpusthomisticum.org/qdv21.html

[38] *„Ad secundum dicendum quod esse dupliciter dicitur, uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto."* in: Týž, *Summa Theologiae pars I, q. 3, a. 4 ad 2. Summa Theologiae:* Textum Leoninum Romae 1888 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit.
http://www.corpusthomisticum.org/sth1003.html

[39] Při rozumovém poznání uchopuje rozum nemateriálně formu, forma má v rozumu pomyslné bytí, a tak se s ní rozum imateriálně identifikuje.

[40] *„Ad secundum dicendum quod non ens non habet in se unde cognoscatur, sed cognoscitur inquantum intellectus facit illud cognoscibile. Unde verum fundatur in ente, inquantum* ***non ens est quoddam ens rationis, apprehensum scilicet a ratione.*** *"* In: Týž: *Summa Theologiae I, 16, 3 ad 2.* Citované vydání.
http://www.corpusthomisticum.org/sth1015.html

[41] *„Ad secundum dicendum quod, sicut dicitur in V Metaphys., ens dupliciter dicitur. Uno modo, secundum quod significat entitatem rei, prout dividitur per decem praedicamenta, et sic convertitur cum re. Et hoc modo, nulla privatio est ens, unde nec malum. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis, quae in compositione consistit, cuius*

Udělejme malou odbočku od Teologické sumy. O zlu totiž Tomáš mluví také v samostatném spise *Quaestiones disputatae de malo* (*q. 1 a. 1 ad 20.)*, kde kromě zařazení zla mezi privace, tedy mezi pomyslná jsoucna, říká, že ono bytí v rozumu (*esse intellectum*), díky němuž je něco nazýváno „pomyslné jsoucno", je dobré, protože dobré je to, když je něco chápáno.[42] Ze zmínky v kvestii *De veritate* a z tohoto úryvku by se snad dalo soudit, že Tomáš považuje pomyslná jsoucna za poznávaná *(intellecta),* a to proto, že mají jsoucnost (*entitas)* v rozumu.

V *Teologické sumě* ve 28. kvestii (S. Th. I, 28, 1 ad 4), kde Tomáš pojednává o vztazích v Bohu, nacházíme také zmínku o pomyslných vztazích. Tato zmínka se však věnuje hlavně teologické problematice a o pomyslných vztazích jako takových toho mnoho neříká.

Systematičtěji mluví Tomáš o pomyslných vztazích v již zmiňované kvestii spisu *De potentia* (q. 7 a. 11 c.). Reálný vztah spočívá v uspořádání *(ordo)* jedné věci k jiné, stejně tak vztah pomyslný spočívá ve vzájemném uspořádání věcí v rozumu, a to se děje dvojím způsobem: jednak když rozum toto nasměrování sám vytváří (ať už mezi jsoucnem pomyslným a jsoucnem reálným, nebo mezi dvěma jsoucny pomyslnými) – např. když poznaným věcem, nakolik jsou poznané, připisuje rozum vztah rodu a druhu (zde by se

---

nota est hoc verbum est, et hoc est ens quo respondetur ad quaestionem an est. Et sic caecitatem dicimus esse in oculo, vel quamcumque aliam privationem. Et hoc modo etiam malum dicitur ens. Propter huius autem distinctionis ignorantiam, aliqui, considerantes quod aliquae res dicuntur malae, vel quod malum dicitur esse in rebus, crediderunt quod malum esset res quaedam." in: Týž: *Summa Theologiae I, 48, 2 ad 2.* Citované vydání. http://www.corpusthomisticum.org/sth1044.html

[42] *„Ad vicesimum dicendum, quod malum quidem est in rebus, sed ut privatio, non autem ut aliquid reale; sed in ratione est ut aliquid intellectum: et ideo potest dici, quod malum est ens rationis et non rei, quia in intellectu est aliquid, non autem in re; et hoc ipsum quod est esse intellectum, secundum quod aliquid dicitur ens rationis, est bonum; bonum enim est aliquid intelligi."* in: Týž, *Q. d. de malo, q. 1 a. 1 ad 20. Quaestiones disputatae de malo:* Textum Taurini 1953 editum ac automato translatum a Roberto Busa SJ in taenias magneticas denuo recognovit Enrique Alarcón atque instruxit. http://www.corpusthomisticum.org/qdm01.html

jednalo o tzv. druhé intence) –, a jednak když pomyslný vztah vyplývá ze samotného způsobu rozumového poznávání, kdy intelekt poznává jednu věc ve vztahu k jiné – intelekt tento vztah nevytváří, ale k poznání těchto věcí nutně patří, že je rozum poznává ve vztahu (např. přítomné a budoucí – poznává je pouze ve vzájemném vztahu, jedno je dříve, druhé potom). Pomyslným vztahem tak je vztah mezi věcmi, kdy jedna buď není a druhá je, nebo kdy obě nejsou, nebo kdy od sebe nejsou termíny vztahu odlišné (vztah identity) aj. Pro reálný vztah je nutné, aby nastal mezi dvěma reálně existujícími jsoucny od sebe odlišnými, mezi nimiž může být vzájemné uspořádání (*ordinabile ad invicem*).[43]

---

[43] *„Respondeo dicendum quod sicut* **realis relatio consistit in ordine rei ad rem,** *ita* **relatio rationis consistit in ordine intellectuum;** *quod quidem dupliciter potest contingere: uno modo secundum quod iste ordo est adinventus per intellectum, et attributus ei quod relative dicitur; et huiusmodi sunt relationes quae attribuuntur ab intellectu rebus intellectis, prout sunt intellectae, sicut relatio generis et speciei: has enim relationes ratio adinvenit considerando ordinem eius quod est in intellectu ad res quae sunt extra, vel etiam ordinem intellectuum ad invicem. Alio modo secundum quod huiusmodi relationes consequuntur modum intelligendi, videlicet quod intellectus intelligit aliquid in ordine ad aliud; licet illum ordinem intellectus non adinveniat, sed magis ex quadam necessitate consequatur modum intelligendi. Et huiusmodi relationes intellectus non attribuit ei quod est in intellectu, sed ei quod est in re. Et hoc quidem contingit secundum quod aliqua non habentia secundum se ordinem, ordinate intelliguntur; licet intellectus non intelligat ea habere ordinem, quia sic esset falsus. Ad hoc autem quod aliqua habeant ordinem, oportet quod utrumque sit ens, et utrumque distinctum (quia eiusdem ad seipsum non est ordo) et utrumque ordinabile ad aliud. Quandoque autem intellectus accipit aliqua duo ut entia, quorum alterum tantum vel neutrum est ens:* **sicut cum accipit duo futura, vel unum praesens et aliud futurum, et intelligit unum cum ordine ad aliud, dicens alterum esse prius altero;** *unde* **istae relationes sunt rationis tantum,** *utpote modum intelligendi consequentes. Quandoque vero accipit* **unum ut duo, et intelligit ea cum quodam ordine: sicut cum dicitur aliquid esse idem sibi; et sic talis relatio est rationis tantum.** *Quandoque vero accipit aliqua duo ut ordinabilia ad invicem, inter quae non est ordo medius, immo alterum ipsorum essentialiter est ordo: sicut cum dicit relationem accidere subiecto; unde talis relatio relationis ad quodcumque aliud rationis est tantum. Quandoque vero accipit aliquid cum ordine ad aliud, in quantum est terminus ordinis alterius ad ipsum, licet ipsum non ordinetur ad aliud: sicut accipiendo scibile ut terminum ordinis scientiae ad ipsum; et sic cum quodam ordine ad scientiam, nomen scibilis relative significat; et est relatio rationis tantum. Et similiter aliqua nomina relativa Deo attribuit intellectus noster, in quantum accipit Deum ut terminum relationum creaturarum ad ipsum; unde huiusmodi relationes sunt rationis tantum."* in: Týž, *Quaestiones disputatae, De potentia, q. 7, a. 11 c.* Citované vydání. http://www.corpusthomisticum.org/qdp7.html

Tomáš se pomyslným jsoucnům věnuje ještě na dalších místech,[44] myslím však, že pro náš přehled tyto odkazy stačí.

Uvedené výňatky z Tomášových prací lze shrnout do několika tvrzení. Jsou jsoucna reálná a jsoucna pomyslná. Pomyslná jsoucna nejsou ve věcech – reálně nepředstavují nic kladného, nemají esenci – a lze je „dělit" na negace (privace) a pomyslné vztahy.

Po Tomášovi se o pomyslných jsoucnech najde zmínka u všech významnějších scholastiků – u Jindřicha z Gentu (+ 1293) i u Jana Dunse Scota (+ 1308) ad. Náš František de Mayronis bývá autory druhé scholastiky uváděn jako hlavní středověký odpůrce pomyslných jsoucen.

2. 1. 3 Vilém Ockham

Vilém Ockham byl po Tomášovi asi nejvýznamnějším Aristotelovým komentátorem ohledně pomyslných jsoucen.[45] O pomyslných jsoucnech mluví Ockham v souvislosti s naukou o obecných pojmech *(universalia)*. V *Summa logicae (I, 12)* shrnuje různé názory na to, co jsou pojmy: *„Někteří praví, že to není nic jiného než něco v duši obrazivého (quoddam fictum per animam); jiní tvrdí, že je to kvalita odlišná od aktu poznání, která subjektivně existuje v duši (quaedam qualitas subiective exsistens in anima); a další říkají, že je to sám akt poznání (actus intelligendi)."*[46] Chápe-li se pojem jako reálná kvalita ducha, pak jsou-li všechny výroky a termíny v rozumu pomyslná jsoucna (*entia rationis*), musí se říct, že (tato) pomyslná jsoucna jsou vlastně jsoucna reálná. Jedná se totiž o psychologické akty, a ty jsou reálné. Není-li však pojem duševní kvalitou, pak nemá žádné reálné subjektivní bytí. Takto chápané jsou pojmy jakési „fingované věci"

[44] Např. *Contra gentiles 1, 12; Quodlibetum q. 2, 2; In Eth. I l. 1n.1* aj.
[45] OCKHAM, V.: *Quodlibet V, 21; I Sent. 2, 8 e a h.*
[46] Týž: *Summa logicae I, 12.* Citováno z: HEINZMANN, Richard: *Středověká filosofie.* Přel. Břetislav Horyna. Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2002. s. 263.

(*quoddam fictum)*, které mají pouze objektivní bytí – tyto fingované věci by mohly být pravá pomyslná jsoucna, avšak fingovaným věcem ve vnějším světě nic neodpovídá: a zde je problém, protože universáliím ve světě něco odpovídá.[47]

„To fingované" musí být na každý pád odlišné od oněch psychologických aktů, což má svou paralelu u Tomáše Akvinského v nauce o tzv. *„verbum mentis"* a objektivním pojmu (který je *ens rationis*).

2. 1. 4 František Suárez – první systematické zpracování nauky o pomyslných jsoucnech

Systematické pojednání o pomyslných jsoucnech, jak bylo zmíněno úvodem, vzniká teprve počátkem novověku, a to u Františka Suáreze v jeho díle *Disputationes metaphysicae (Disp. 54).*[48]

Suárez předně definoval pojem pomyslného jsoucna: pomyslné jsoucno je to, co má objektivní (tedy předmětné) bytí pouze v rozumu, *„to, co rozum myslí jako něco jsoucího, ale ve skutečnosti to v sobě žádnou jsoucnost nemá."*[49] K tomu připojil Suárez upřesnění, že pomyslná jsoucna v pravém smyslu nejsou ta, která mají nebo mohou mít reálné bytí.[50] Odlišuje tedy od pomyslných jsoucen reálná jsoucna, která jsou poznávána (x Descartes, který považoval za pomyslné jsoucno vše, co je poznáno),

---

[47] Ačkoli V. Ockham odmítá jakoukoli formu realismu v otázce universálií, nelze ho prostě označit za nominalistu v tom smyslu, že by tvrdil, že *universalia sunt nomina tantum.* Jeho řešení není zcela jasné a pro potřeby této práce není jeho osvětlení podstatné.

[48] K tomuto Suárezovu dílu viz SUÁREZ, F.: *On Beings of Reason (De entibus rationis), Metaphysical Disputation LIV.* Překlad, úvod a poznámky DOYLE, John P. Milwaukee, Wis., University Press 1995.

[49] *„Et ideo recte definiri solet, ens rationis, esse* ***illud, quod habet esse obiective tantum in intellectu,*** *seu esse* ***id, quod a ratione cogitatur ut ens, cum tamen in se entitatem non habeat."*** in: SUÁREZ, F.: *Disputationes metaphysicae LIV,* sec. I, 6. Cituji z vydání: Opera omnia, tom. 26, Parisiis (L. Vives) 1877, s. 1014–1041. Toto místo s. 1016.

[50] *„Id autem, quod sic est objective in mente,* ***interdum habet, vel potest habere in se verum esse reale,*** *secundum quod rationi objicitur, et hoc absolute et simpliciter* ***non est verum ens rationis,*** *sed reale, quia hoc esse est quod simpliciter ac per se illi convenit, objici autem rationi est illi extrinsecum et accidentale."* in: Týž, c. d., sec. I, 6, s. 1016.

protože tvrdí, že býti myšleno/poznáno reálného jsoucna je pro reálné jsoucno jen něco nahodilého. Tím, že je něco poznáno, nevzniká nové (pomyslné) bytí, neboť předmětem je věc sama ve svém reálném bytí. Stejně tak odlišuje Suárez od pomyslných jsoucen jsoucna možná (*possibilia*).

Pomyslná jsoucna v pravém smyslu slova jsou ta, která neexistují a rozum je vnímá, jako by existovala, a která ani existovat nemohou, protože – jak bylo řečeno – v sobě nemají žádnou jsoucnost, nemají esenci (esence podle Suáreze znamená schopnost přijmout existenci),[51] takže pomyslná jsoucna nemají žádný jiný (lepší, reálnější) způsob své existence než předmětné bytí v rozumu.[52] A protože pomyslná jsoucna nemají esenci, nejsou podle Suáreze ani intelligibilní.

Suárez dělí pomyslná jsoucna jednak na ta čistě fingovaná rozumem, tj. bez základu ve věci (*sine fundamento in re)*, a jednak na ta se základem ve věci (*cum fundamento in re)*, která, v návaznosti na sv. Tomáše, dělí na nedostatky (což jsou buď negace nebo privace) a na pomyslné vztahy.

Pomyslná jsoucna bez základu ve věci jsou chiméry, jsoucna nemožná (*impossibilia*). Nauka o nich není u Suáreze zcela propracována.

Nedostatky znamenají nebytí či postrádání nějaké formy, mají tedy reálný základ, protože toto nebytí či postrádání formy se nachází negativně v reálném světě. Negací nazývá Suárez ono nebytí či nepřítomnost formy v subjektu, který tuto formu ze své esence nemůže mít, privací nepřítomnost formy v subjektu, který by ji za jiných okolností mít mohl.[53]

---

[51] *„Unde communis descriptio, qualis dari potest de communi conceptu entis, scilicet, id, quod habet esse, revera non convenit entibus rationis, et ideo nec dici possunt habere essentiam, quia essentia, simpliciter dicta, dicit habitudinem ad esse, seu capacitatem ejus; ens autem rationis tale est, ut ei repugnat esse."* in: Týž, c. d., sec. I, 10, s. 1018.

[52] *„Aliquid vero interdum objicitur seu consideratur a ratione, quod non habet in se aliud reale ac positivum esse praeterquam objici intellectui seu rationi de illo cogitanti, et hoc proprissime vocatur ens rationis, quia est aliquo modo in ratione, scilicet, objective, et non habet alium nobiliorem aut magis realem essendi modum, unde possit ens appellari."* in: Týž, c. d., sec. I, 6, s. 1016.

[53] *„Privatio dicit carentiam in subjecto apto nato, negatio vero dicit carentiam in subjecto absolute et simpliciter."* in: Týž, c. d., sec. III., 8, s. 1028.

Pomyslné vztahy jsou vztahy mezi termíny, z nichž jeden není reálný, nebo mezi reálnými termíny, ovšem bez reálného základu vztahu. Narozdíl od tomistické školy neřadil Suárez mezi pomyslné vztahy tzv. vnější denominace.[54]

Pomyslná jsoucna podle Suáreze vznikají ze způsobu, jakým lidský rozum poznává. Lidský rozum je totiž schopen uchopit pouze jsoucno, a setká-li se ve jsoucnu s nějakou „mezerou" jsoucna, pojímá ji také jako jsoucno, tj. lidský rozum je nucen fingovat jsoucno i tam, kde jsoucno není. Vytváření pomyslných jsoucen je tedy projevem nedostatku lidského rozumu a způsobu, jakým lidský rozum poznává.[55] Proto také Boží rozum pomyslná jsoucna nevytváří, protože Bůh poznává věci dokonale tak, jak jsou.[56] Přesto však Bůh poznává pomyslná jsoucna, která vytváří lidský rozum.[57]

Abychom mohli podat ucelenou nauku o pomyslných jsoucnech pro potřeby této práce, stačilo v dějinném přehledu dospět k Suárezovi.

---

[54] *„Nam si denominatio sumitur a forma reali, hoc ipso in rebus existit, et consequenter non pertinet ad entia rationis. Antecedens patet, quia illa forma habet verum esse reale sine dependentia a ratione; ergo etiam denominatio ab ipsa proveniens, quamvis extrinseca, realis tamen est, et non est tantum objective in intellectu, aut per negotiationem aut fictionem ejus."* in: Týž, c. d., sec. II, 10, s. 1020.

[55] *„Cun enim objectum adaequatum intellectus sit ens, nihil potest concipere, nisi ad modum entis, et ideo dum privationes aut negationes concipere conatur, eas concipit ad modum entium, et ita format entia rationis. (...) Addenda est secunda causa proveniens* ***ex imperfectione nostri intellectus****; cum enim aliquando non possit cognoscere res prout in se sunt, eas concipit per comparationem unius ad aliam, et ita format relationes rationis."* in: SUÁREZ, F., c. d., sec. I, 8, s. 1017.

[56] *„Nihilominus aliunde videtur repugnare perfectioni divini intellectus, ut per illum formentur entia rationis, quia ens rationis non formatur nisi concipiendo per modum entis id quod ens non est; at vero hoc provenit ex imperfectione intellectus, et repugnat perfectioni divinae cognitionis, nam haec in eo posita est, quod unumquodque clarissime cognoscit sicut est;* ***ergo fieri non potest ut per divinum intellectum entia rationis formentur.****"* in: Týž, c. d., sec. II, 20, s. 1024.

[57] *„Declararique potest, quia Deus comprehendit omnes actiones humanae imaginationis vel rationis; (...) atque ita* ***cognoscit omnia entia rationis****, quae per operationes harum potentiarum quovis modo insurgere possunt."* in: Týž, c. d., sec. II, 23, s. 1025.

Tomistická nauka o pomyslných jsoucnech se s pojetím Suárezovým do značné míry shoduje. K vývoji po Suárezovi odkazuji na již citovaná díla.[58]

2. 2 TOMISTICKÁ NAUKA O POMYSLNÝCH JSOUCNECH

Před samotným započetím výkladu bych ráda ozřejmila, proč se zde věnuji právě tomistické nauce. František de Mayronis byl bezprostředním žákem Jana Dunse Scota, nebylo by tedy na místě představit spíše scotistickou nauku o pomyslných jsoucnech?

Soudím, že aspoň dvěma důvody lze obhájit postup, který zde volím. Jednak Mayronis nebyl „scotista" v tom smyslu, že by se cítil být příslušníkem nějaké školy – tehdy ještě nebyla vytvořena –, „scotistou" snad byl v tom smyslu, že byl samotným Dunsem Scotem inspirován a četné jeho postupy přejal, ale také se v lecčem od svého učitele lišil. *„Charakteristickým rysem těchto nejstarších scotistů bylo, že jim ještě chybělo přesvědčení, že by měli vytvářet nějakou zvláštní školu či směr. Spojoval je vedle příslušnosti k františkánskému řádu více méně jen zážitek setkání s osobností velkého učitele, jehož názory byli sice ovlivněni, ale jehož naukou se necítili nijak přísně vázáni. Z toho důvodu se v jejich dílech setkáváme nejednou s naukami od Scotových odlišnými."*[59] Proto se také v komentářích k příslušným Mayronisovým artikulům a punktům pokusím na některé principy vycházející z Dunse Scota upozornit.

Druhým důvodem, proč se věnuji tomistické nauce, je její názornost: nauka o pomyslných jsoucnech se v tomismu rozvinula do poměrně přehledného systému, který navíc řeší intencionálním bytím (a pomyslnými

---

[58] OEING-HANHOFF, L. *„Gedankending"* in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, RITTER, J. (ed.), Bd. 3. Basel-Stuttgart, Costatt 1974, s. 55-62.; SOUSEDÍK, Stanislav: *Pomyslná jsoucna (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století.* In: Filosofický časopis, roč. 52 / 2004 /4, s. 533-544.

[59] SOUSEDÍK, Stanislav: *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím.* Vyšehrad, Praha 1997. s. 28.

jsoucny) některé obtíže,[60] do nichž upadají ti, kdo takovou existenci popírají. Mayronis jako odpůrce těchto jsoucen by mohl být v důsledku jakýmsi kritikem celého sytému. Navíc jeho kritika na pozadí tomismu více vynikne a případně i ukáže na slabiny, které nauka o pomyslných jsoucnech má.

Výklad v této kapitole se bude opírat z primárních pramenů o Jana od sv. Tomáše (též Poinsot, + 1644),[61] který v nauce o pomyslných jsoucnech do značné míry vycházel ze Suáreze, ze sekundárních zejména o zmiňovanou stať prof. Stanislava Sousedíka[62] a dále o učebnici tomismu Josepha Gredta.[63]

2. 2. 1 Co je pomyslné jsoucno *(ens rationis)* a jeho základní charakter

Pomyslné jsoucno *(ens rationis)* je v nejširším smyslu vše, co nějakým způsobem závisí na rozumu *(ratio)*. Záviset na rozumu může jsoucno buď jako účinek na své příčině nebo jako předmět na poznávajícím. Závisí-li jsoucno na rozumu jako účinek na své příčině, pak se buď jedná o výsledky intelektuální činnosti nebo o samotné úkony a akty rozumu. Ty však oba mají pravou reálnou existenci, byť je jejím původcem rozum. A v rozumu mají bytí efektivní nebo i subjektivní (tj. jako ve svém subjektu).

---

[60] Například v otázce poznání je možností intencionálního bytí formy řešen problém, jak může nehmotný rozum poznávat hmotné. A protože nejsme existenciální monisté, můžeme rovněž odpovědět na kritiku B. Russella, který tvrdil, že podle Tomášovy filosofie považující existenci za predikát prvního stupně nejsou pochopitelné negativní existenční výroky, např. výrok *Brontosauři už neexistují.* O čem prý mluvíme? O neexistenci toho, co předpokládáme, že existuje? Ne, mluvíme o tom, že intencionální jsoucno *brontosauři* nemá reálnou existenci. Navíc rozlišení pomyslné existence od reálné umožňuje, abychom reálnou existencí něco také popisovali (kdyby platila pro vše, říci, že něco existuje, by vlastně nic neznamenalo).

[61] IOANNES a Sancto Thoma: *Cursus Philosophicus Thomisticus, Tom. 1. Ars Logica seu De Forma et materia ratiocinandi.* Cituji z vydání: Reiser, B. (ed.), Marietti, Taurini 1930. Log. II., Q. II., s. 284-313. Jan od sv. Tomáše byl významný španělský tomista 17. století, jeho *Cursus philosophicus thomisticus* se užíval k výuce logiky a přírodní filosofie až do poloviny 20. století.

[62] SOUSEDÍK, Stanislav: *Pomyslná jsoucna (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století.* In: Filosofický časopis, roč. 52 / 2004 /4, s. 533-544.

[63] GREDT, Iosephus OSB: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, vol. I. a II.,* editio XIII., E. Zenzen (ed.), Herder 1961.

Jedná-li se o závislost druhou, tedy o závislost jsoucna jako předmětu na poznávajícím, pak se dostáváme k pomyslným jsoucnům v pravém smyslu slova, tedy ke jsoucnům, která nemají mimo rozum žádné bytí, jediné jejich bytí je v tom, že jsou předmětem rozumu.

Pomyslné jsoucno v pravém slova smyslu je to, co má pouze objektivní (tedy předmětné) bytí v rozumu a co rozum myslí jako něco jsoucího, co však ve skutečnosti žádné bytí mít nemůže. Touto úzkou definicí z pomyslných jsoucen vylučujeme např. možná jsoucna (*possibilia*). Nebo trochu jinak: pomyslné jsoucno je jsoucno mající předmětné bytí v rozumu, jsoucno, kterému žádné bytí ve skutečnosti neodpovídá. Třebaže však v realitě nic neklade (nijak realitu nemění) a samo o sobě není jsoucnem, přesto je bráno jako jsoucno v rozumu.[64] Proto také pomyslné jsoucno nemá účinnou příčinu, neboť se neuskutečňuje reálně, má však základ (stejně jako *merum possibile*), který je jeho formální příčinou, a podle tohoto základu je pomyslné jsoucno rozumem tvořeno.

Co znamená mít předmětné bytí v rozumu? Celé bytí pomyslného jsoucna spočívá v tom, že je rozumem (právě) chápáno, že je aktuálním předmětem rozumu. Je to něco, co není jsoucnem, protože to neexistuje a ani nemůže existovat reálně (tj. nezávisle na rozumu), ale co rozum sobě předkládá jako předmět, který rozvažuje, a tím v sobě činí existujícím (ideálně) jako předmět to, co neexistuje[65] a ani jinak existovat nemůže.[66]

---

[64] *„Ens rartionis est ens habens esse obiective in ratione, cui nullum esse correspondet in re. (...) Ens rationis dicitur, quod cum in re nihil ponat et in se non sit ens, formatur tamen seu accipitur ut ens in ratione."* in. IOANNES a Sancto Thoma: *Cursus Philosophicus Thomisticus, Tom. 1. Ars Logica seu De Forma et materia ratiocinandi.* Reiser, B. (ed.), Marietti, Taurini 1930. S. 285.

[65] *„Et in hoc consistit habere esse obiective in intellectu, id est ex ipso modo cognoscendi affici apprehensive ut ens, quod non est ens."* in: IOANNES a Sancto Thoma, c. d., s. 286.

[66] *„Ens rationis est ratio obiectiva. (...) Id quod simpliciter non est ens, cum* **non exsistat neque exsistere possit in rerum natura**, *intellectus sibi proponit tamquam rationem obiectivam quam considerat, et ita facit exsistere idealiter in se tamquam obiectum suum id,* **cui exsistentia simpliciter repugnat.**" in: GREDT, Iosephus OSB: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, vol. I.,* editio XIII., E. Zenzen (ed.), Herder 1961. S. 103.

Pomyslné jsoucno je tedy objektivní pojem,[67] formální předmět rozumu, který stojí naproti mysli, ale mimo mysl nemůže existovat!

Pomyslná jsoucna v pravém smyslu slova vlastně jsoucny nejsou: nemají totiž esenci (esence má vztah k esse), tj. nemají schopnost přijmout existenci.

A jelikož pomyslná jsoucna nemají esenci, nejsou sama o sobě poznatelná, avšak stejně jako mají v rozumu předmětné bytí, mají i jsoucnost, a tak i pravdu a poznatelnost. Přesněji řečeno nejsou poznatelná (*intelligibilia*) – v tom smyslu, že by jejich poznanost byla v jakési možnosti předem –, ale jsou poznávána (*intellecta*), neboť právě tak a jen tak se uskutečňuje jejich bytí (*esse intellectum*).

Nejzřetelnějším příkladem pomyslného jsoucna je vymyšlený nesmysl: např. čtverhranný kruh – neexistuje reálně a ani reálně existovat nemůže, nicméně my jsme schopni něco takového myslet. Dalším takovým nesmyslem („chimérou") je třeba bájná postava kentaura – půl člověk, půl zvíře –, který nemůže existovat, protože člověk a zvíře jsou dvě esence, které nemohou být zároveň v jednom individuu.

Trochu složitějším – ale běžně užívaným – příkladem pomyslného jsoucna je třeba slepota. Člověk je slepý, to je reálný fakt, ale to, co nazýváme slepotou, není žádné reálné jsoucno, je to nepřítomnost jisté reálné kvality (zraku). A tuto nepřítomnost pojímá rozum jako jsoucno a nazývá ji slepotou.

Třetím příkladem pomyslného jsoucna je např. nějaký konvenční vztah, třeba dědický. Dejme tomu, že se někdo stane po smrti vzdáleného

---

[67] Objektivní pojem *(conceptus obiectivus)* je obecně předmět aktu rozumu, kterým uchopujeme poznávanou věc. Ze strany poznávaného je objektivnímu pojmu odpovídající formální předmět *(obiectum formale)*, který rozum bezprostředně uchopuje, aby skrze něj poznal celek (materiální předmět – *obiectum materiale*). Lidské poznání je totiž aspektivní, takže primárně poznáváme aspekty a skrze ně pak celek. Např. při zrakovém poznání: nejprve poznávám barvu – to je ten aspekt = *obiectum formale* –, skrze barvu pak poznám celek, tvar, předmět – *obiectum materiale*.

příbuzného dědicem jeho majetku, ale nikdy se o tom nedoví. Je tedy dědicem? Zdědil něco? Vlastně ne, protože se nikdy o dědictví nepřihlásil, nikdy se o něm nedověděl. A to právě proto, že takový vztah je vztahem pomyslným, tedy nic reálně nemění v subjektu ani v termínu toho vztahu, popř. nemá reálný základ. Navíc aby takový vztah byl, musel by být aktuálně rozumem postihován (tedy bylo by třeba znát dědice).

2. 2. 2 Dělení pomyslných jsoucen

Už sv. Tomáš dělí pomyslná jsoucna na negace a vztahy.[68] Pod negace se řadí také privace, přičemž negace a privace se souhrnně nazývají nedostatky.

a) Nedostatky

Výše zmíněné dělení vychází ze základního určení pomyslného jsoucna, jehož charakter spočívá v tom, že pomyslné jsoucno – jakožto *bytí neschopné existence* – je v protikladu ke jsoucnu reálnému.[69] Tento protiklad k reálným jsoucnům může být dvojí. Jednak může spočívat v popření (nebo zbavení) toho, co dělá jsoucno jsoucnem. Tomuto případu odpovídají **nedostatky** (tedy negace a privace), které jsou charakteristické popřením či nepřítomností formy. Tato pomyslná jsoucna spočívají v nepřítomnosti jsoucnosti (*entitas* = esence + akt bytí), kterou rozum pojímá na způsob jsoucna. To, že rozum tyto nedostatky pojímá na způsob jsoucen, se odráží v tom, že o nich něco tvrdí či popírá. Řekneme-li: *Jan je slepý,*[70] máme tendenci říci *Slepota je*. A toto vytváření kladných vět o předmětech, které nemají po věcné stránce bytí, je znakem toho, že o těchto předmětech

---

[68] TOMÁŠ Akvinský: *Quaestiones disputatae de Veritate, 21, 1. („Id autem quod est rationis tantum, non potest esse nisi duplex, scilicet negatio et aliqua relatio.")*

[69] *„Ratio ipsa entis rationis formaliter consistit in oppositione ad ens reale, scilicet quod non sit capax existentiae."* in: IOANNES a Sancto Thoma, c. d., s. 287.

[70] Z řečeného výše (u Tomáše): „je" vyjadřuje ve výroku jednak existenci toho, čeho se výrok týká, a jednak pravdivostní hodnotu celého výroku. Existenci však nevyjadřuje vždy (jako právě v tomto případě), a to většinou v tzv. oddělovacích soudech (např. *Jan není schopný vidět.*).

rozum jako o jsoucnech uvažuje. *„Takové pomyslné jsoucno* (tj. nedostatek) *nevzniká pouhým 'oddělovacím' soudem: Ten může být pravdivý, aniž by při tom bylo třeba fingovat pomyslné jsoucno. Pomyslné jsoucno fingujeme teprve, uvažujeme-li, čeho se výrok týká a co je příčinou jeho pravdivosti. Při takové úvaze dochází k tomu, že chápeme nedostatek na způsob nějaké pozitivní formy (= určení), v tomto případě na způsob jakési dispozice vůči zraku kontrární."*[71]

Nedostatky jsou dvojí: negace a privace. Pro vyjádření rozdílu mezi nimi je nutné podívat se na ně z hlediska jejich reálného základu (fundamentu). Nedostatky mají reálný základ, protože ono nebytí či postrádání formy není pomyslným jsoucnem, nachází se negativně v reálném světě. Po věcné stránce jde u nedostatků o nebytí formy, pomyslné jsoucno pak spočívá v tom, že toto nebytí formy je rozumem bráno jako jsoucno, tedy jako jakoby nějaká forma. Toto nebytí je nutně neschopno přijmout existenci, nicméně v rozumu jakousi existenci přijímá, a to existenci předmětnou v rozumu, tj. pomyslnou. Ono nebytí či nepřítomnost formy v subjektu, který ji ze své esence nutně mít nemůže, se nazývá negací. Proto základem negace je reálná existence esence subjektu. Je-li tato nepřítomnost formy v subjektu pouze nahodilá a subjekt by tuto formu za jiných okolností mít mohl, nazývá se privací.[72] Základem privace jsou ony okolnosti, tedy příčina působící onu nepřítomnost formy v subjektu. A tak je např. popření schopnosti vidět v kameni negací, v Janovi privací.

Zvláštním případem negace je jednota, která, bere-li se formálně podle toho, co dodává jsoucnu, je vlastně negací rozdělení. Také jednota

---

[71] SOUSEDÍK, Stanislav: *Pomyslná jsoucna (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století.* In: Filosofický časopis, roč. 52 / 2004 /4, s. 536.

[72] *„Nam privatio est quaedam negatio seu carentia formae in subiecto apto ad recipiendam formam oppositam, negatio autem est carentia in subiecto repugnante formae."* in: IOANNES a Sancto Thoma, c. d., s. 287.

v rozumu, která náleží *universale metaphysico* skrze abstrakci, je negací rozdělení numerickými i specifickými odlišnostmi.[73]

Na negace se také převádějí rozporná jsoucna a výmysly (tzv. chiméry), jako je čtverhranný kruh nebo kentaur (člověk + zvíře), které sice nemají reálný základ, ale negacím se podobají, protože v nich je k sobě kladeno v jeden celek to, co se vzájemně vylučuje, popírá. Tato jsoucna se nazývají také nemožná či prohibitní, nepřípustná *(entia impossibilia seu prohibita)*. Tento druh pomyslných jsoucen nelze převádět na privace, protože privace mohou být přisuzovány pouze reálným jsoucnům, neboť se jedná o nepřítomnost formy v subjektu, který by ji mohl mít, a tato schopnost mít formu je pouze v reálných jsoucnech. Tedy nemají-li tato jsoucna reálný základ, nemohou být privacemi.

b) Pomyslné vztahy

Protikladnost pomyslných jsoucen vůči reálným může – vedle popření (nebo zbavení) toho, co dělá jsoucno jsoucnem – spočívat také v něčem kladném, a tímto kladným mohou být právě jen **pomyslné vztahy**. Vše totiž absolutně (tj. pojímané ne ve vztahu k něčemu) kladné /positivní/ (ať už jde o substance či akcidenty) má ve svém esenciálním určení (substance znamená „bytí v sobě", akcident „bytí v jiném") existenci (reálnou nebo aspoň možnou). Pouze vztah má ve svém pojmu jak rozměr „bytí v jiném", díky kterému je reálným akcidentem, tak také rozměr „vzhledem k", díky kterému se jedná o vztah. Ono „vzhledem k" neříká nic o „bytí o sobě", vyjadřuje pouze vnější dotýkání se termínu vztahu. Takto pouze vztah může

[73] *„Unitas rationis ex parte obiecti pro formali pertinet ad negationem seu privationem, quia nihil aliud est quam segregatio eius, in quo est convenientia a pluribus facientibus differentiam. (...) Non repugnat, quod ista unitas rationis sit etiam ens rationis; siquidem ipsa negatio seu separatio pluralitatis et differentiae per modum entis accipitur ab intellectu.."* in: IOANNES a Sancto Thoma, c. d., s. 290.

být positivně chápán jako „to k něčemu jinému", a to s vyloučením reálné existence „v jiném" i „v sobě".

Pomyslné vztahy lze lépe pochopit na pozadí reálných vztahů. *„Reálné vztahy chápe aristotelská tradice většinou jako jakési jednotlivé akcidenty, jejichž nositelem je první člen vztahu se zřetelem k členu druhému."*[74] První člen vztahu se nazývá *subjekt vztahu*, druhý člen *termín vztahu.* Kromě těchto členů má každý vztah svůj základ (*fundament*), něco absolutního v subjektu, díky čemu subjekt vztah má (např. akcident kvality – výška). Pokud existuje jak subjekt, tak termín a základ vztahu reálně, je vztah reálný. Pokud jedna složka reálná není (např. není-li subjekt a termín vztahu od sebe reálně odlišný), je vztah pomyslný.

Příkladem reálného vztahu je třeba: Petr *je větší než* Jan. Petr i Jan reálně existují, reálným základem vztahu je určitá Petrova výška. Dále třeba vztah poznávajícího k poznávanému (od něj reálně odlišnému) je vztah reálný, jehož reálným základem je úkon poznávací schopnosti, např. *vidím dveře.* Pomyslným vztahem je pak vztah poznávaného k poznávajícímu, protože zde chybí reálný základ v subjektu vztahu, např. *dveře jsou mnou viděny*, to, že jsou viděny, je nijak reálně nemění.[75]

Pomyslnými vztahy jsou například vztah reálného jsoucna ke jsoucnu pouze možnému (např. vztah muže k jeho možnému – tedy dosud nepočatému – synovi) nebo vztahy mezi reálně nelišnými subjekty (všechny jejich reflexivní vztahy, dále vztah identity či pomyslná distinkce[76]) nebo

---

[74] SOUSEDÍK, Stanislav: *Pomyslná jsoucna (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století.* In: Filosofický časopis, roč. 52 / 2004 /4, s. 537.

[75] Srov. SOUSEDÍK, Stanislav: *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského. Křesťanská akademie, Praha 1992.*

[76] Pomyslná distinkce *(distinctio rationis)* je formálně vztahem mezi dvěma částmi reálně náležejícími jednomu subjektu, tedy reálně se nelišícími. Jedno není druhé, a to pouze v rozumu. Děje se tak, když je jedna a táž věc pojímána odlišnými pojmy, např. *Sokrates je živočich* a *Sokrates je člověk.* Jde-li o pomyslnou distinkci se základem ve věci, je jejím základem ze strany pojímaného předmětu *virtuální distinkce*, tedy jakási *rozlišitelnost* mezi dokonalostmi předmětu. Těchto dokonalosti se pak abstrakcí chápeme a přiřazujeme jim jednotlivé pojmy.

vztahy mezi reálnými subjekty s reálným základem vztahu, který je však subjektu vztahu pouze něčím vnějším (jako jsou právní vztahy, např. vztah vlastníka k vlastněné věci). Reálným základem posledně jmenovaných vztahů je reálný akt vůle, který však existuje vně vztažených členů.

Významnými pomyslnými vztahy jsou vnější denominace[77] a druhé intence. Vnější denominace – jako třeba „být viděn" – v sobě zahrnují něco reálného, což je denominující forma (zrak, který je reálně v oku, denominuje viděnou stěnu), a něco pomyslného, což je ono připojení či aplikace denominující formy na denominovaný subjekt (na stěnu), přičemž tato aplikace je pomyslná, neboť ve stěně nic nepůsobí.

Druhé intence jsou vztahy, které nabývá reálné jsoucno na základě své poznanosti. Předmět může být uvažován ve dvou stavech, jednak podle toho, jak je sám o sobě (tj. co do své esence nebo co do své existence), a jednak podle toho, jak je poznáván (tj. když je předmětem poznání). Tento druhý stav je sekundární, protože stejně jako poznatelnost vyplývá ze jsoucnosti, tak také „být poznán" následuje až po onom „být", které má věc v sobě.

Proto se vlastnosti, které náležejí předmětu, jak je o sobě, nazývají *první intence.* Vlastnosti, které náležejí předmětu, nakolik je poznán, neboli ty vlastnosti, které má na základě toho, že je poznán, se nazývají *druhé intence.* První intence jsou vlastnostmi individuí, druhé vlastnostmi pojmů.[78] Druhé intence jsou např. vztah universality, vztah rodu a druhu, vztah subjektu, predikátu aj. Druhými intencemi se zabývá především logika, proto se také druhé intence nazývají *ens rationis logicum.*

---

[77] Denominovat znamená pojmenovávat substanci na základě akcidentu. Tak například: *moudrost* je obecný termín, *moudrý* je konkrétní termín a *mudrc* je ona denominace (subjekt je nazván na základě akcidentu moudrosti). Vnější denominace se zakládá na nějakém akcidentu, který je denominátu pouze vnější, např. *být viděn.*

[78] Rozum na základě poznání věci vytváří objektivní pojmy. Druhé intence jsou vlastnosti těchto pojmů.

Všechny druhé intence jsou pomyslné vztahy, protože jsou to ty vlastnosti, které předpokládají jako svůj základ, že věc je ve stavu poznání, tedy *esse cognitum*. A pro tento základ nemohou být jiné než pomyslně vztažné. Ovšem i z formálního hlediska jsou druhé intence pomyslnými vztahy, protože jsou vlastnostmi, které náležejí jsoucnu, pouze nakolik je poznáno, a nejedná se tedy o reálné, nýbrž o pomyslné formy. A v tom se liší druhé intence a vnější denominace: druhé intence nemají reálnou formu, vnější denominace ano.[79]

Přestože každý pomyslný vztah vychází z poznání, není každý druhou intencí. Denominace toho vztahu (aby byla druhou intencí) se totiž musí týkat věci pouze ve stavu poznanosti, což ne všechny pomyslné vztahy splňují. Když řeknu o Bohu, že je Stvořitel či Pán, nebo o člověku, že je soudce či doktor, denominuji jim tyto vztahy ne pro stav poznanosti, ale pro stav existence. U druhých intencí stav poznanosti činí předměty schopnými přijmout tyto vlastnosti, kdežto u jiných pomyslných vztahů je poznání pouze podmínkou vztahu, ale samo je nečiní schopnými vlastnost přijmout.

c) Jiné dělení pomyslných jsoucen

Jak bylo řečeno v souvislosti s naukou o pomyslných jsoucnech u Františka Suáreze, pomyslná jsoucna se také dělí *per accidens* podle svého základu na: *pomyslná jsoucna bez základu ve věci (entia rationis sine fundamento in re* neboli *entia rationis ratiocinantis),* sem patří např. chiméry a kentauři, a na *pomyslná jsoucna se základem ve věci (e. r. cum fundamento in re* neboli *entia rationis ratiocinatae).*

---

[79] *„Non omnis relatio rationis est secunda intentio, omnis tamen secunda intentio formaliter sumpta, et non solum fundamentaliter, est relatio rationis, non forma realis, non denominatio extrinseca, ut male aliqui putant."* in: IOANNES a Sancto Thoma, c. d., s. 291.

Někteří autoři soudí, že pouze pomyslná jsoucna se základem ve věci lze dále dělit na nedostatky a vztahy, jiní berou tato dělení jako vzájemně se prostupující.

2. 2. 3 Jak pomyslná jsoucna vznikají?

Pomyslná jsoucna jsou předměty rozumu, a jak bylo uvedeno, přímo souvisejí se způsobem, jakým rozum poznává. Proto učiňme malou odbočku – k nauce o poznání a poznávacích schopnostech.

Poznání náleží k imanentním činnostem, tedy k těm, které svým účinkem nezasahují nic mimo činný subjekt. Aby mohlo být něco poznáno, *„musí mít poznávaný předmět sám v sobě a vůči nám určitý stupeň určitosti či vymezenosti. To, co je neurčité, co může být tím i oním, co je krátce řečeno potenciální, jako takové poznatelné není. Pro zmíněnou určitost či vymezenost, díky níž jsou věci poznatelné, máme však již zaveden technický termín, a to forma."*[80] Poznání je určitý typ osvojování si věci, poznávanou věc do sebe nějak absorbujeme, přijímáme, a to tak, že si osvojujeme její formu. Lze tedy říci, že poznání je nemateriální (intencionální) přijetí formy poznávané věci.

Rozumové poznání vychází ze smyslového, pak ale postupuje abstrakcí. Jak? Poznávací schopnosti, které poznání umožňují, jsou jednak *vnější smysly* (tedy ty, které mají svůj vnější receptor – např. smysl zraku má jako svůj orgán oko ap.), jednak *vnitřní smysly* (ty nemají žádný přímý tělesný receptor) – ty jsou čtyři: společný smysl, fantazie, smyslová paměť a instinkt –, a pak také *rozum*. Rozum je poznávací schopnost, která nepoznává bezprostředně konkrétní věci – nemá orgán, který by se s nimi setkával –, ale uchopuje esence věcí. Aby rozum poznával (i jednotlivé věci), musí mu smysly věci zprostředkovat. Vnější smysly poznávají bezprostředně přímo věci, na základě jejich poznání vytvoří vnitřní smysl

[80] SOUSEDÍK, Stanislav. *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského.* Křesťanská akademie, Praha 1992, s. 32.

fantazie něco, co poznaný předmět zastupuje (*species expressa*), tzv. *fantazma*. Tohoto fantazmatu se chopí rozum, na jeho základě předmět pozná, a vytvoří svou *species expressa*, která poznaný předmět v rozumu zastupuje, a tou je *pojem* či *propozice*.

Vedle poznávacích schopností máme také schopnosti žádostivé (apetitivní). Žádostivost (*appetitus*)[81] je sklon k přisvojování si nějakého dobra. Tento sklon „tlačí" k jednání, je něco jiného než poznání. Žádostivost v rovině smyslů (*smyslová žádostivost*) je sklon přisvojit si to, co je smyslově libé, a odvrátit se od toho, co je smyslově nelibé. Žádostivost rozumová (*vůle*) si žádá to, co rozum poznává jako dobré.

Jak schopnosti poznávací, tak žádostivé náležejí k tzv. imanentním schopnostem, tedy k těm, jejich činnost (akt) je imanentní.

Vraťme se k tomu, jak vznikají pomyslná jsoucna. Každá poznávací schopnost má předmět, k němuž se vztahuje. Předmětem rozumu je jsoucno, tj. první, co rozum zachycuje, je, že věc je, pak až, jaká je. *„Adekvátním předmětem našeho rozumu jsou totiž reálná jsoucna, takže narazí-li rozum mezi jsoucny na výskyt nějakého nedostatku – na nějakou v nich zející jakoby 'prázdnou mezeru' (např. na něčí slepotu) –, může ji pojmově postihnout pouze na způsob fingovaného 'jakoby nejsoucna' čili jsoucna pomyslného."*[82] Vytváření pomyslných jsoucen – jak bylo citováno rovněž ze Suáreze, viz pozn. 55 – je vlastně projevem nedokonalosti lidského rozumu.

Potence (schopnosti), které vytvářejí pomyslná jsoucna, musejí být právě potence imanentní, pokud by nebyly, vytvářely by něco existujícího mimo intelekt.

---

[81] V češtině má slovo „žádostivost" negativní zabarvení, avšak v latině – *appetitus* – je slovo zcela neurální.

[82] SOUSEDÍK, Stanislav: *Pomyslná jsoucna (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století.* In: Filosofický časopis, roč. 52 / 2004 /4, s. 534.

Ačkoli někteří (např. Duns Scotus) soudili, že pomyslná jsoucna vytváří vůle, budiž zde řečeno, že vůle ani vnější smysly pomyslná jsoucna nevytvářejí, a to hlavně proto, že si samy netvoří svůj předmět, ale předpokládají jej mimo sebe už utvořený.[83] Vnější smysl se vztahuje k věci, která existuje mimo něj – a vše, co existuje mimo poznávací schopnost, je jsoucno reálné –, vůle zase předpokládá předmět předložený od rozumu. Pokud tedy snad vůle někdy žádá dobro chimerické, nevytváří ho ona, ale rozum.

Mohlo by se zdát, že vnitřní smysly, zvláště fantazie, pomyslná jsoucna vytvářet mohou. Vždyť fantazie vlastně vytváří fiktivní obrazy. Avšak ani vnitřní smysly nevytvářejí – formálně řečeno – pomyslná jsoucna, vytvářejí je pouze materiálně. Formálně vytvářet pomyslná jsoucna znamená pojímat nějaké nejsoucno na způsob jsoucna, ale k tomu je potřeba rozlišovat mezi jsoucnem a nejsoucnem. Je potřeba, aby byla reálná nepřítomnost jsoucnosti pojímána jako jsoucno. Toho však smysl není schopen, jelikož nemůže postihnout charakter jsoucna. Materiálně vytvářet pomyslné jsoucno znamená jakoby hmotně představovat nějakým způsobem to, na čehož způsob je pomyslné jsoucno vytvářeno. Navíc vnitřní smysly mohou představovat pouze to, co je smyslově vnímatelné, protože vnitřní smysl může věc představovat pouze co do vnějšího smyslového vzhledu. K podobě této fantazijní představy pak rozum vytváří jsoucno – jsoucno pomyslné. Tak může vnitřní smysl představovat např. zlatou horu či kentaura, nemůže však zobrazit pomyslné jsoucno, které spočívá např. ve vztahu.

Vytváření pomyslných jsoucen je tedy činností rozumu. K tomu, aby rozum vytvořil pomyslné jsoucno, musí v sobě vyvolat jakýsi srovnávací

---

[83] *„Tam voluntas quam sensus externi non formant suum obiectum, sed extra se supponunt formatum. Ergo non fingunt aliquid intra se, sed si respiciunt obiectum fictum, ab alio supponunt esse fictum et formatum.“* in: IOANNES a Sancto Thoma, c. d., s. 301.

akt. Prosté srovnávání bez soudu *(simplex conotatio)*, které lze označit za pouhý postřeh, je nutnou podmínkou, aby bylo pomyslné jsoucno opravdu formálně vytvořeno. A to proto, že pomyslné jsoucno je buď vztah nebo negace. Jedná-li se o vztah, musí být postřehnut ve srovnání s termínem vztahu, navíc pomyslný vztah je brán ve srovnání se vztahem reálným. Jedná-li se o negaci, musí být také pojata ve srovnání s něčím, protože sama o sobě není nic.[84]

Poznání vytvářející pomyslná jsoucna není to, které by nad pomyslným jsoucnem rozvažovalo či ho nahlíželo, nakolik je pomyslným jsoucnem – to už by předpokládalo, že je pomyslné jsoucno vytvořeno. Jedná se o poznání přímé, které poznává reálné nejsoucno nebo to, co reálně není vztažné, na způsob skutečného jsoucna či vztahu. A v tomto přímém poznání není poznáváno pomyslné jsoucno, ale nejsoucno. Toto nejsoucno – to, co po věcné stránce vůbec není a nemůže být, co však je zároveň rozlišeno od jsoucna opravdového a reálného – poznávám na způsob jsoucna. A tak je poznání, kterým je vytvářeno pomyslné jsoucno, fikcí.

Nicméně právě takový způsob poznávání, kdy konotativně přisuzujeme něčemu to, co v sobě nemá, je nedokonalý. Lidský rozum v poznávání musí postupovat touto cestou (skládáním a oddělováním), proto také odděluje onu nepřítomnost formy od věci, ve které tato nepřítomnost „je" – tedy od věci, kde tato forma chybí –, a to tak, že tuto nepřítomnost formy bere samu o sobě, což však nemůže jinak, než že ji bere jako jsoucno. Jak již bylo řečeno, vytváření pomyslných jsoucen je vlastně projevem nedokonalosti lidského rozumu. Proto také Bůh, jehož poznání je dokonalé, neboť nepostupuje skládáním a rozdělováním, ale je komprehensivní, pomyslná jsoucna nevytváří, nepotřebuje k poznání fingovat jsoucno tam, kde není, ale poznává pomyslná jsoucna, která si vytváříme my.

---

[84] *„Si negatio, debet concipi positive ad instar entis, quod est comparative ad alterum. Quae negatio si concipitur absolute, non concipitur positive, cum in se nihil positivum sit. Debet ergo concipi ad modum entis..."* in : IOANNES a Sancto Thoma, c. d., s. 302.

3. *QUODLIBET* FRANTIŠKA DE MAYRONIS, ZVLÁŠTĚ ŠESTÁ A SEDMÁ KVESTIE

Tato práce se věnuje pomyslným jsoucnům, jak je pojal František de Mayronis v šesté a sedmé kvestii svého díla *Quodlibet* (*Kvodlibet*). Než přejdeme k oběma kvestiím podrobněji, zastavme se v této kapitole u struktury celého díla, jehož jsou tyto kvestie součástí, a shrňme si stručně, jaký postoj František de Mayronis k pomyslným jsoucnům zaujal.

Kvodlibet Františka de Mayronis se dochoval v četných rukopisech, přepis šesté a sedmé kvestie, který je přílohou této práce, je pořízen z benátského tiskového vydání z roku 1520. Editorem tohoto vydání, ze kterého také vycházím ve druhé části této diplomové práce při stručném komentáři k obsahu obou zmíněných kvestií, byl Mauritius Hibernicus.

Mayronisův *Kvodlibet* obsahuje celkem šestnáct kvestií (otázek), z nichž je prvních třináct označeno příslušnou číslicí v textu, tři zbývající označil až editor čísly 14-16, v samotném textu jsou označeny q. 2, q. 3 a pouze q. Pro přehled uvádím celkový obsah díla *Kvodlibet*.

- q. 1: Utrum articulus trinitatis possit defendi a fidelibus contra philosophicas impugnationes?
- q. 2: Utrum articulus trinitatis sit demonstrabilis?
- q. 3: Utrum divina essentia sit in tribus personis beatissimae trinitatis distincte?
- q. 4: Utrum Deus possit revelare suam essentiam alicui viatori abstractive?
- q. 5: Utrum Deus possit revelare suam essentiam intuitive alicui viatori?
- q. 6: Utrum sit dare entia rationis pertinentia ad scientiam theologiae?
- q. 7: Utrum entia rationis sint necessaria?

- q. 8: Utrum esse essentiae creabilium quiditatum fuerit aeternum?
- q. 9: Utrum christianus sufficienter in theologia instructus possit defendere articulum creationis contra adversarios veritatis quantumcumque peritos?
- q. 10: Utrum in Christi humanitate sit aliqua perfectior entitas eius anima rationali?
- q. 11: Utrum principatus regni Siciliae ex hoc sit nobilior, quia subiectus ecclesiae?
- q. 12: Utrum oboedientia sit nobilissima virtutum moralium?
- q. 13: Utrum tres personae beatissimae trinitatis servent ordinem originis in creando ita, quod una divina persona primo producat creaturam secundum ordinem originis quam alia?
- q. 14 (q. 2): Utrum producat beatissima trinitas creaturas in esse secundum quid, antequam producat eas in esse reali simpliciter?
- q. 15 (q. 3): Utrum emanatio creaturarum a Deo praesupponat emanationem personarum divinarum?
- q. 16 (q.): Utrum in eadem potentia operativa possunt simul esse plures operationes?

Velké pozornosti došla z tohoto díla zvláště kvestie osmá, považovaná také za samostatný traktát *De esse essentiae et existentiae*, nazývaný též *Vinculum*. Tento traktát se věnuje problematice možných jsoucen (possibilií) a v minulém roce (2005) byl kriticky vydán v časopise *Studia Neoaristotelica*.[85]

Osmé kvestii předcházejí ony dvě kvestie, v nichž se Mayronis zabývá problematikou pomyslných jsoucen: obsahu této šesté a sedmé kvestie a

[85] LÁNSKÝ, M.; MAŠEK, R.; NOVÁK, L.; SOUSEDÍK, S. (ed.): *Francisci de Mayronis OFM Tractatus De esse essentiae et existentiae.* in: Studia Neoaristotelica, 2 / 2 (2005), s. 277-322.

komentáři k nim se budeme věnovat v následujících kapitolách této práce, zde si pouze nastíníme jejich hlavní myšlenky v rámci Mayronisova pohledu.

3. 1 ŠESTÁ KVESTIE: UTRUM SIT DARE ENTIA RATIONIS PERTINENTIA AD SCIENTIAM THEOLOGIAE? *(NÁLEŽEJÍ POMYSLNÁ JSOUCNA K VĚDĚ O BOHU?)*

V šesté kvestii František de Mayronis zpochybňuje běžně zastávané názory na pomyslná jsoucna, což činí, jak sám říká, hlavně z důvodu velkého rozšíření užívání pomyslných jsoucen v teologii, které, jak se zdá, nepovažuje za šťastné.[86]

Hlavní Mayronisovy argumenty proti pomyslným jsoucnům bychom mohli resumovat takto:

- Podle zásady, že vše, co se vypovídá ve vztahu, musí být také něco mimo tento vztah, musejí být pomyslná jsoucna, která se vypovídají ve vztahu k rozumu, něčím i mimo tento vztah, musejí být nejdříve něčím o sobě, tedy něčím reálným.[87]

- Pomyslná jsoucna jsou vytvářena akty našeho rozumu a tyto akty jsou reálné, a proto i pomyslná jsoucna, která jsou jejich účinkem, musejí být reálná. Každá reálná příčina totiž podle Mayronise musí mít i reálný účinek.[88]

- Pomyslná jsoucna nemají a nemohou mít bytí v žádné potenci, tedy ani v objektivní na rozdíl od jsoucen možných *(entia possibilia)*, a proto Mayronis říká, že jsou vlastně jsoucny nepřípustnými *(entia prohibita)* či nemožnými *(impossibilia)*. A tato jsoucna nepřípustná jsou nepřípustná reálně, nezávisle na aktech našeho rozumu, a proto i pomyslná jsoucna,

---

[86] *„Et istis adiungitur avaritia mira quorumdam, qui nullum ens reale volunt ponere nisi cogantur, et dicunt quod non possunt cogi nisi ad substantiam et qualitatem omnibus aliis praedicamentis positis tantum secundum rationem.“* i n: MAYRONIS, Franciscus de, *Quodlibet*, q. 6.

[87] Týž, c. d., q. 6, a. 10. Podrobněji k jednotlivým námitkám v následujících kapitolách.

[88] Týž, c. d., q. 6, a. 4.

která jsou také takto reálně nepřípustná, protože nejsou v objektivní potenci, jsou z této své podstaty na rozumu nezávislá a tedy nejsou jsoucny pomyslnými.[89]

- Protože Bůh nemůže produkovat pomyslná jsoucna (neboť ta by pak musela být reálná – reálná příčina, reálný účinek)[90] a ani chápat ta, která si vytváříme my (Boží poznání je dokonalé, intuitivní, ale pomyslná jsoucna nejsou intuitivně chápatelná),[91] nemá se o existenci pomyslných jsoucen vůbec mluvit.

- Navíc nejsou pomyslná jsoucna k ničemu dobrá, vždyť o nich nemůže být žádná věda,[92] neboť nejsou naprostými jsoucny *(entia simpliciter)*[93] a nemají tudíž naprostou pravdu,[94] a tak jimi nemůžeme pravdivě vypovídat o reálných věcech a ani v teologii jejich užitím nemůžeme dospět odhalování pravdy.[95]

3. 2 SEDMÁ KVESTIE: UTRUM ENTIA RATIONIS SINT NECESSARIA? *(JSOU POMYSLNÁ JSOUCNA NEZBYTNÁ?)*

V sedmé kvestii rozvíjí František de Mayronis myšlenku ze šesté kvestie, totiž že pomyslná jsoucna vlastně nejsou pro teologii (a obecně) potřebná ani přínosná. Proto se v této kvestii věnuje hlavním námětům, které jsou pomocí pomyslných jsoucen řešeny, a snaží se ukázat, že je lze vyřešit i bez pomyslných jsoucen.

Svou argumentaci začíná problematikou universálií, které podle něj nemohou být pomyslnými jsoucny, protože pak by nemohly patřit k jednotlivým reálným věcem, neboť žádné pomyslné jsoucno nemůže

---

[89] Týž, c. d., q. 6, a. 8.
[90] Týž, c. d., q. 6, a. 18 a 19.
[91] Týž, c. d., q. 6, a. 19.
[92] Týž, c. d., q. 6, a. 17.
[93] Týž, c. d., q. 6, a. 11.
[94] Týž, c. d., q. 6, a. 13.
[95] Týž, c. d., q. 6, a. 14.

náležet k esenci jsoucna reálného. Navíc kategorie jsou vlastně universálie, ale kategorie patří pod reálné jsoucno. Pro Mayronise je ono universální (tj. společné mnohým) přímo ve věcech a je jím stvořená přirozenost, která je jedna menší jednotou *(unitas minor*[96]*)* a takto jedna je sdílena mnohými jsoucny. Tato sdělitelnost („sdílitelnost") je právě onou universalitou.[97] A stejně mluví Mayronis i o druhých intencích, které jsou podle něj reálně schopné být ve více jsoucnech, a tak nemohou být jsoucny pomyslnými.[98] Na tomto příkladu je vidět, že František de Mayronis byl krajním realistou, kterážto tendence se projevuje i v dalších punktech.

Dalším krokem Mayronis popírá existenci pomyslných vztahů. To, co je běžně považováno za pomyslné vztahy, jsou buďto vztahy reálné[99], nebo Mayronis existenci takových vztahů popře vůbec – to se týká vztahů, jako je např. vztah poznaného k poznávajícímu. Tyto vztahy Mayronis popírá, protože nepřijímá zásadu, že by každý vztah měl k sobě i vztah inverzní, ale že v některých případech je termínem jednoho vztahu tzv. termín absolutní, který tento inverzní vztah k druhému termínu nemá. Navíc přece tyto inverzní pomyslné vztahy nevypovídají o realitě nic nového.[100] Proto také popírá potřebu toho, aby se o Bohu říkalo, že jeho vnější vztahy (tedy vztahy ke stvoření) jsou pomyslné, protože Bůh je právě takový absolutní termín, který vztahy ke stvoření nemá. Je Stvořitelem, což znamená, že stvoření má k Bohu reálný vztah jako ke svému původci, avšak vztah tomuto vztahu inverzní podle Mayronise neexistuje a není potřeba, aby existoval, protože jeho koncipováním se nedovíme nic nového.[101]

A stejně jako Mayronis popírá existenci pomyslných vztahů, popírá i to, že by k pomyslným jsoucnům patřily privace a negace. Jeho hlavním argumentem je tvrzení, že kdyby pomyslnými jsoucny byly, pak by po

---

[96] Termín pocházející od Dunse Scota.
[97] Týž, c. d., q. 7, p. 1.
[98] Týž, c. d., q. 7, p. 2.
[99] Týž, c. d., q. 7, p. 3.
[100] Týž, c. d., q. 7, p. 9.
[101] Týž, c. d., q. 7, p. 10.

odstranění aktu rozumu, který by je vytvářel, vlastně privace či negace z reality zmizely (např. slepý by byl vidoucím, nic by se stalo něčím). Navíc reálná změna nastává mezi reálnými termíny, kde jedním je přítomnost nějaké formy a druhým její nepřítomnost (tedy privace). Obdobně u stvoření.[102]

K jistému údivu přivádí Mayronisovo tvrzení, že i jsoucna nepřípustná *(entia prohibita)*, tedy jsoucna nemožná, chiméry, nejsou jsoucny pomyslnými, ale že jsou nějak reálná. Reálná je jejich nemožnost, a tak nejsou reálná positivně, ale jaksi nedostatkově, protože jsou označením dvou (a více) vzájemně neslučitelných známek jsoucna (např. anděl mající hmotnost).[103]

Takto tedy Mayronis v sedmé kvestii postupuje a popírá všechna pomyslná jsoucna, jejichž existenci buď zcela zpochybní, nebo je označí za reálná.

V samém závěru však Mayronis říká, že se pomyslná jsoucna přesto zcela popírat nemají.

3. 3 ŠESTÁ A SEDMÁ KVESTIE PO FORMÁLNÍ STRÁNCE

Zatímco v šesté kvestii postupuje Mayronis předkládáním jednotlivých artikulů (článků), v sedmé předkládá punkty (body). Povaha artikulu je jiná než punktu, hlavní rozdíl je v tom, že na začátku artikulu stojí otázka, na kterou se v něm odpovídá, kdežto punkt neodpovídá na žádnou otázku, předmětem punktu je vždy nějaké pomyslné jsoucno a Mayronis předkládá argumenty, proč se domnívá, že se o pomyslné jsoucno nejedná.

Šestá kvestie je co do své struktury pravidelnější než sedmá, navíc lze v každém artikulu najít v poměrně stručné formulaci Mayronisovo

[102] Týž, c. d., q. 7, p. 5.
[103] Týž, c. d., q. 7, p. 7.

tvrzení (*Ideo dico...*), kdežto v punktech sedmé kvestie je jeho názor většinou rozptýlen pod jednotlivými odstavci.

Šestá kvestie se skládá z dvaceti artikulů. Struktura každého artikulu (kromě patnáctého, sedmnáctého a osmnáctého) je tato:

I. Otázka *(Utrum...).*
II. Většinová odpověď, tedy teze, kterou Mayronis bude vyvracet *(Dicitur/Dicunt...).*
III. Mayronisovy námitky *(Sed contra...)*, většinou čtyři *(Primo / Secundo / Tertio / Quarto).*
IV. Závěr, který na základě námitek Mayronis vyvozuje, tedy jeho tvrzení *(Ideo dico*, popř. *Conclusiones).*
V. Možné námitky proti Mayronisovu tvrzení *(Sed oritur difficultas...)*, tyto „obtížnosti" bývají dvě až čtyři *(Secunda difficultas. Tertia difficultas...)*, na každou z nich dává odpověď hned.
VI. V některých artikulech je ještě připojena „pochybnost" a následná odpověď na ni *(Sed remanet dubium...; Et confirmatur...).*

Sedmá kvestie obsahuje dvacet punktů. Struktura těchto bodů však není zdaleka tak pravidelná jako u artikulů:

I. Místo otázky je zde nadpis, který říká, o čem příslušný bod pojednává. Každý bod má za předmět určitý druh pomyslného jsoucna. *(De Universalibus..., De secundis intentionibus..., De numeris...).*
II. Výklad názoru, který bude Mayronis kritizovat, tj. proč je *toto* považováno za pomyslné jsoucno. Tento výklad je někdy v rozsahu jednoho odstavce, jindy má podobu až čtyř argumentů pro, které v další části vyvrací.
III. Mayronisovo protitvrzení – někdy je shrnuto v jednom odstavci *(Intelligendum tamen est..., Probo autem..., Et confirmatur..., Ideo dico..., Dicitur autem...)*, ale většinou je rozptýleno do několika tvrzení

s připojenou argumentací *(Et ad istum punctum ponuntur duae / quattuor conclusiones)*.

IV. Možná/é námitka/ky proti Mayronisovým tvrzením *(Sed oritur difficultas...)* a odpovědi na ni/ně.

V. A opět je někdy připojena „pochybnost" a následná odpověď na ni *(Sed remanet dubium...; Et confirmatur...)*.

4. STRUČNÝ OBSAH JEDNOTLIVÝCH ARTIKULŮ ŠESTÉ KVESTIE

Šestá kvestie se zabývá otázkou: *„Utrum sit dare entia rationis pertinentia ad scientiam theologiae? („Náležejí pomyslná jsoucna k vědě o Bohu?")* Mayronis v této kvestii především zpochybňuje obecně přijímané názory na povahu pomyslných jsoucen, avšak jasnou odpověď nedává. Sám říká, že některé teze vyvrací i v zájmu procvičení se v argumentaci, aniž se zdá, že si na všech svých tvrzeních nezvratně stojí.

Šestá kvestie obsahuje tyto články (artikuly):

- Praeintelligendum est...
- Articulus 1: Quid est ens rationis?
- A. 2: Si prima entis divisio est in ens reale et rationis?
- A. 3: Si ista divisio entis in reale et rationis est recta?
- A. 4: A quo entia rationis sunt producta?
- A. 5: In quo rationis entia recipiuntur?
- A. 6: Si entia rationis praehabent esse in potentia subiectiva?
- A. 7: Si entia rationis praehabeant esse in potentia effectiva?
- A. 8: Si entia rationis praehabent esse in potentia obiectiva?
- A. 9: Si entia rationis attinguuntur ab operatione intellectus?
- A. 10: Si ista entia diminuta sunt ad rationem relativam?
- A. 11: Si entia rationis sunt entia simpliciter?
- A. 12: Si entia rationis mediant inter ens simpliciter et nihil?
- A. 13: Si per actum rationis nostrae formantis ista entia rationis secundum ponentes ea, possunt verificari illa, qua non sunt in rebus ita simpliciter?
- A. 14: Si ista entia rationis verificant scientiam theologiae?

- A. 15: Si passiones entis rationis possunt inveniri in rebus sicut idem et diversum aut prius et posterius, ponuntur passiones entis disiunctae. Et ponuntur hic quattuor conclusiones?
- A. 16: Si entia rationis sunt in aliquo praedicamento?
- A. 17: Si de entibus rationis potest esse scientia?
- A. 18: Si ista entia rationis producuntur a voluntate divina?
- A. 19: Si ad divinum intellectum pertinet fabricare entia rationis sicut ad nostrum?
- A. 20: Si entia rationis sunt formaliter in Deo?

4. 1 PRAEINTELLIGENDUM EST...

V úvodu k šesté kvestii Mayronis vyjevuje své hlavní argumenty zpochybňující dosavadní nauku o pomyslných jsoucnech. Po vyjasnění terminologie popisuje tehdejší stav nauky o pomyslných jsoucnech: zatímco dříve se filosofové (i křesťanští) o pomyslných jsoucnech zmiňovali pouze výjimečně a nesystematicky a staří teologové se k nim uchylovali jen občas, teologická obec Mayronisovy doby - jak Mayronis tvrdí - se snaží pomyslnými jsoucny vysvětlovat téměř vše. Příčinu rostoucí obliby pomyslných jsoucen (*„ista multiplicatio entium rationis“*) vidí Mayronis v podstatě v tom, že skýtají východisko: nelze-li věc vyřešit v rámci jsoucen reálných, je nejsnazší uchýlit se k jsoucnům pomyslným.

Proti čtyřem hlavním argumentům pro pomyslná jsoucna (např. argumentu, že je základním principem první filosofie, že jsoucno se dělí na reálné a pomyslné nebo že levá a pravá strana u věcí není než v našem rozumu) staví Mayronis čtyři námitky, které vesměs vycházejí ze sv. Augustina. Za prvé: podle jedné Augustinovy formulace, že *„Vše, co se*

vypovídá ve vztahu, je něco mimo tento vztah.",[104] musí být pomyslné jsoucno, které se vypovídá ve vztahu k rozumu, něčím mimo tento vztah, tedy mimo vztah k rozumu, a proto musí být reálné. Ve shodě s Augustinovou argumentací dochází Mayronis k závěru, že pomyslná jsoucna jsou „nic", ale toto nic je reálné nic, nikoli pomyslné. Stále v návaznosti na Augustina Mayronis tvrdí, že rozum, který vytváří pomyslná jsoucna (tedy vytváří to, co ve skutečnosti není), je rozum, který se mýlí.[105] A konečně – opět v souladu a Augustinem – je podle Mayronise k vytváření pomyslných jsoucen potřebný předchozí Boží konkurz, který nás k vytvoření pomyslného jsoucna pohne, avšak tato předcházející Boží činnost je reálná, Bůh navíc může věci způsobit i přímo sám, a náš rozum tak v podstatě k vytvoření pomyslných jsoucen není potřeba.

4. 2 PRVNÍ ČLÁNEK: *„QUID SIT ENS RATIONIS?"*

První článek – *„Co je pomyslné jsoucno?"* – se snaží o nominální definici pomyslného jsoucna: cílem je postihnout, co se pomyslným jsoucnem rozumí. Oproti zřejmě běžně rozšířené definici, která říká, že pomyslné jsoucno je to, co je vytvořeno naší duší (tedy rozumem), protože pomyslným jsoucnem (*ens rationis*) je nazýváno vše, co je ve vztahu k rozumu (*ratio*) jako ke svému původci, staví Mayronis definici užší, totiž že pomyslná jsoucna jsou taková, která jsou vytvořena objektivní činností rozumu (tj. rozumem vytvářejícím předmět) na způsob nějakého fikta.[106] Původní definice je podle něj příliš široká, neboť zahrnuje také např.

---

[104] *„Omne, quod relative dicitur, est aliquid excepta relatione."* in: MAYRONIS, F. de, *Quodlibet, q. 6.* Zásada pochází ze sv. Augustina: *„Omnis essentia, quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo."* in. AUGUSTINUS, *De Trinitate VII, 2* (PL, XLII, 935).

[105] *„Quia alia regula eiusdem* (tj. Augustini) *est, quod 'ille intellectus est falsus, qui intelligit rem aliter quam sit.' Ille autem, qui fingit illa, quae non sunt in re, intelligit rem aliter quam sit, et ideo est falsus intellectus, talis autem falsitas est rationis."* in: MAYRONIS, Franciscus de, *Quodlibet,* q. 6. Přesné místo, ze kterého pochází tato Augustinova zásada, se mi nepodařilo najít.

[106] *„Ideo dicitur magis proprie quod entia rationis sunt illa, quae sunt facta a ratione obiective negociante per modum cuiusdam figmenti."* in: Týž, c. d., q. 6, a. 1.

intelektuální habity, všechny akty rozumu, rozumové obrazy aj., které pomyslnými jsoucny nejsou.

4. 3 DRUHÝ ČLÁNEK: *„SI PRIMA ENTIS DIVISIO EST IN ENS REALE ET RATIONIS?“*

Druhý článek pojednává otázku: *„Je prvním dělením jsoucna dělení na jsoucno reálné a pomyslné?“* Většina myslitelů podle Mayronise říká že ano, a dalším dělením že se reálné jsoucno dělí do deseti kategorií.

Proti tomu však Mayronis staví čtyři tvrzení. Předně je-li pomyslné jsoucno výsledkem aktu rozumu a tento akt je z kategorie kvality, pak nemůže být prvním dělením dělení na jsoucno reálné a pomyslné, ale předcházet mu musí dělení jsoucna reálného do deseti kategorií (abychom mohli mluvit o kategorii kvality). Stejně tak musí dělení na reálné a pomyslné jsoucno předcházet dělení jsoucna na absolutní a relativní (pomyslné jsoucno je ve vztahu k rozumu), na kvalitu tělesnou a netělesnou (mysl, ze které pomyslné jsoucno pochází, je netělesná kvalita). Proto podle Mayronise není toto dělení prvním dělením jsoucna.[107]

4. 4 TŘETÍ ČLÁNEK: *„SI ISTA DIVISIO ENTIS IN REALE ET RATIONIS EST RECTA?“*

Třetí článek pokračuje další otázkou: *„Je toto dělení jsoucna na reálné a pomyslné vůbec správné?“* A proti tehdy většinovému názoru, že to správné je, neboť takto dělí jsoucno Aristoteles v první filosofii, Mayronis říká, že jsoucno samo se nedělí na reálné a pomyslné, ale pouze slovo „jsoucno“ má tyto významy.[108] Jako jeden z argumentů pro toto tvrzení

---

[107] *„Ideo ponuntur hic quattuor conclusiones. Quarum primam est, quod prior est divisio entis in substantiam et accidens quam in reale et rationis, quia ens rationis est posterius illo, quod est sub accidente, et tamen inferius est posterius. (...)“* in: týž, c. d., q. 6, a. 2.

[108] *„Ideo talis divisio videtur tantum esse secundum vocem.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 3.

Mayronis uvádí, že každé dělené je nad částmi, do kterých se dělí – a pak ovšem by toto dělené nebylo ani reálné, ani pomyslné, což je nemožné.

4. 5 ČTVRTÝ ČLÁNEK: *„A QUO ENTIA RATIONIS SUNT PRODUCTA?“*

Čtvrtý článek se ptá: *„Z čeho vznikají pomyslná jsoucna?“* Obecně se říká, že pomyslná jsoucna jsou vytvářena akty našeho rozumu, který se něčím zabývá nebo něco srovnává. Proti tomuto tvrzení staví Mayronis námitku: účinek každé reálné příčiny je nutně také reálný, a protože akt našeho rozumu je reálné jsoucno, reálná příčina, není zřejmé, jak by vlastně mohla pomyslná jsoucna těmito akty získávat své pomyslné bytí? Podle Mayronise nemohou pomyslná jsoucna své pomyslné bytí získávat od reálných příčin.[109]

4. 6 PÁTÝ ČLÁNEK: *„IN QUO RATIONIS ENTIA RECIPIUNTUR?“*

Pátý článek se ptá po subjektu pomyslných jsoucen. Proti rozšířenému názoru, že tato jsoucna jsou ve věcech, byť ne reálně, ale skrze atribuci našeho rozumu, Mayronis říká, že tato jsoucna nejsou nikterak ve věcech, neboť kdyby byla, byla by reálná.[110] Navíc jejich definice – tedy že se jedná o jsoucna v rozumu, *in anima* (oproti jsoucnům reálným, která jsou *extra animam*) – vlastně jejich existenci *extra animam* vylučuje.[111]

Proti trochu jinému tvrzení, totiž že i když jsou pomyslná jsoucna způsobována (*causentur*) věcmi, které účinně pohnou náš rozum, tedy i když pomyslná jsoucna mají nějaký reálný základ, přesto v těchto věcech nejsou subjektivně, Mayronis opět namítá, že účinek je na svou příčinu těsně vázán,

---

[109] *„Ideo dico, quod non video, per quem modum ista entia rationis accipiant esse a causis realibus, quin ipsa sint realia.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 4.

[110] *„Ideo dico quod entia rationis non sunt in rebus, quia quidquid est in re, est reale.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 5.

[111] Zdá se, že zde Mayronis nerozlišuje existenci pomyslných jsoucen ve věcech od existence jejich reálného základu.

a protože tyto věci jsou reálnou příčinou, musejí v nich pomyslná jsoucna být jako ve svém subjektu. Ovšem pak jsou reálná.

Proto pomyslná jsoucna nemohou ve věcech být, ani být od věcí způsobená.[112] Zde poprvé přirovnává Mayronis pomyslná jsoucna ke jsoucnům nepřípustným *(entia prohibita)*.[113]

4. 7 ŠESTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS PRAEHABENT ESSE IN POTENTIA SUBIECTIVA?“*

Šestý článek řeší otázku: *„Mají pomyslná jsoucna (předchozí) bytí v subjektivní potenci?“*[114] Ti, kdo na předchozí článek odpověděli kladně, tedy že pomyslná jsoucna jsou ve věcech (tedy v nějakém subjektu), musejí odpovědět kladně i na tuto otázku, tedy že pomyslná jsoucna jsou v těchto věcech v subjektivní potenci, tedy v potenci se v nich uskutečnit. Kdo však popřel, že mohou být ve věcech, tedy v nějakém subjektu, musí říci, že nejsou ani v subjektivní potenci. Navíc Mayronis dodává, že – podobně jako u příčiny – každá reálná potence má reálný akt a subjektivní potence předcházející akt rozumu je nutně reálná, proto i pomyslná jsoucna takto vzniklá by byla reálná.

---

[112] *„Ideo si ex hoc, quod aliquid est in re, ostenditur esse reale per suum inesse, multo magis ex hoc, quod aliquid est a re, ostenditur esse reale, et sic ista entia non erunt in rebus nec a rebus, sicut entia prohibita.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 5.

[113] Protože terminologie některých latinských termínů v češtině zatím není, zavádím v této práci jakési pracovní překlady některých takových pojmů: **ens prohibitum** budu překládat **jsoucno nepřípustné**, **ens diminutum** jako **jsoucno umenšené** (tedy takové, jehož jsoucnost je změnšena na minimální možnou míru, aby ještě bylo jsoucnem; jedná se o jsoucno jen *po určité stránce – secundum quid*) a **ens simpliciter** jako **naprosté jsoucno** (tedy jsoucno bez výhrad, jsoucno naprosté; soudím, že se jedná o kontrární protiklad ens diminutum).

[114] Subjektivní potence: reálně existující subjekt získá nějaký akt, tento akt je v tom subjektu v subjektivní potenci. Např. socha je v kameni, ze kterého bude vysochána, v subjektivní potenci.

Proto Mayronis uzavírá, že pomyslná jsoucna nemají bytí v subjektivní potenci a nejsou tedy ani schopna v nějakém subjektu být.[115]

4. 8 SEDMÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS PRAEHABENT ESSE IN POTENTIA EFFECTIVA?"*

Sedmý článek si klade otázku: *„Mají pomyslná jsoucna bytí v efektivní (účinné) potenci?"* [116] Obecným názorem Mayronisovy doby je, že jsou v efektivní potenci, a to v rozumu, který je (na rozdíl od smyslů) s to je vytvořit. Mayronis však tvrdí, že pomyslná jsoucna nejsou ani v této potenci, a to jednak proto, že tato potence – schopnost vytvořit – je reálná a musí mít tudíž i reálný produkt (akt), a jednak proto, že pomyslná jsoucna jsou *ex definitione* pouze tehdy, jsou-li aktuální (tedy existuje-li nějaký akt rozumu, který je vytváří), a tak nemohou být v efektivní potenci, která by tomuto aktu předcházela.[117]

Argument, že pomyslná jsoucna nemohou být v potenci, neboť jsou pouze aktuální, jinak vůbec nejsou, má svoji velkou váhu a snad lze proti němu jen těžko něco namítat. Jinou otázkou pak ale je, v jaké potenci může být akt (rozumu), kterým pomyslná jsoucna vznikají.

4. 9 OSMÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS PRAEHABENT ESSE IN POTENTIA OBIECTIVA?"*

Osmý článek – *„Mají pomyslná jsoucna bytí v objektivní potenci?"* – je v šesté kvestii podle mě jedním z klíčových. Mít bytí v objektivní potenci

---

[115] *„Ideo dico quod entia rationis non praehabent esse in potentia subiectiva, et per consequens sunt impossibilia esse in subiecto, cum omne possibile inesse sit natum ibi recipi."* in: Týž, c. d., q. 6, a. 6.

[116] Efektivní potence: reálně existující subjekt je schopen vytvořit nějaký akt, tento akt je v subjektu v efektivní potenci. Např. socha je v umělci, který ji vytvoří, v efektivní potenci.

[117] *„Ideo dico, quod sicut entia rationis non praehabent esse in potentia subiectiva in rebus, ita nec in potentia effectiva. Apparet quomodo possit esse prius quam sint in actu, sicut entia prohibita, quae in nulla potentia habent esse."* in: Týž, c. d., q. 6, a. 7

znamená možnost věci existovat bez dalšího určení.[118] Obecný názor Mayronisovy doby (podle Mayronise) říká, že pomyslná jsoucna jsou v objektivní potenci, protože každý produkt (zde produkt aktu rozumu) musel předtím, než vznikl, být produkovatelný, tedy být v objektivní potenci.

Mayronis však tvrdí, že stejně jako nemají pomyslná jsoucna bytí v subjektivní a efektivní potenci, nemají ho ani v objektivní potenci, neboť tato jsoucna by buďto byla produkovatelná reálně, a pak by reálně musela existovat, nebo by byla produkovatelná pomyslně, ale to už by vlastně existovala, neboť tím by už byla aktuálně v rozumu.[119]

Jak bylo řečeno v komentáři k předcházejícímu artikulu, tomistická nauka o pomyslných jsoucnech by se s Mayronisem shodla v tom, že pomyslná jsoucna nejsou v žádné potenci, protože buďto jsou aktuálně, anebo vůbec nejsou. Avšak akt rozumu, který pomyslné jsoucno vytvoří, v objektivní potenci je.

Z řečeného vyvozuje Mayronis následující závěr: protože jsoucna, která nejsou v objektivní potenci, jsou jsoucna nepřípustná *(entia prohibita)* a protože všechna jsoucna nemožná *(impossibilia)*, tedy ta, která nejsou v žádné potenci, jsou zároveň jsoucny nepřípustnými, pak jsou jsoucna pomyslná vlastně jsoucny nepřípustnými. Avšak jsoucna nepřípustná nejsou pomyslnými jsoucny, protože jsou nepřípustná *(prohibita)* nezávisle na rozumu – *extra intellectum*: jenže totéž podle Mayronise platí o jsoucnech pomyslných, které by proto bylo třeba klást také mimo rozum. Zdá se, že Mayronis nevidí mezi jsoucny pomyslnými a jsoucny nepřípustnými rozdíl.

[118] V objektivní potenci tedy jsou jsoucna, která neexistují, ale mohou existovat. Všechna možná jsoucna (*possibilia*) jsou v objektivní potenci.

[119] *„Ideo dico quod sicut entia rationis non praehabent esse in potentia subiectiva vel effectiva secundum praemissa, ita non videntur esse in potentia obiectiva, quia aut essent producibilia realiter, aut secundum rationem. Si primo modo, possent esse realiter producta. Si secundo modo, iam essent actu entia rationis.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 8.

Stejně jako nepřípustná jsoucna jsou totiž pomyslná jsoucna reálně neschopná bytí, a tak tato jejich podstata není na rozumu závislá a nejsou tedy jsoucny pomyslnými.[120]

4. 10 DEVÁTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS ATTINGUUNTUR AB OPERATIONE INTELLECTUS?"*

Devátý článek se ptá: *„Chápe rozum pomyslná jsoucna?"* A obecně se v Mayronisově době tvrdí že ano, neboť samo bytí pomyslných jsoucen spočívá v tom, že jsou chápána, a mají tak bytí v rozumu.

Mayronisovy námitky: předně zde mluvíme o reálné rozumové činnosti, a cokoli je chápáno, je chápáno reálně, a je tudíž reálně pochopitelné. Avšak „být pochopitelný" (*intelligibile*) je reálné bytí. Dále Mayronis říká, že chápání je vlastně zaměření rozumu k nějakému předmětu, je to reálný akt, který je směrován *(terminare)* nějakým předmětem, avšak tento reálný akt nemůže být směrován tím, co reálně není nic. Proto nemohou být pomyslná jsoucna reálně chápána.[121] Navíc poznání je reálný vztah mezi poznávajícím a poznaným, ale pomyslná jsoucna termínem reálného vztahu být nemohou. Proto Mayronis neví, jak by mohla být pomyslná jsoucna objektivně reálně chápaná.[122]

Na otázku, jak pak ale o nich můžeme reálně uvažovat, což právě činíme, odpovídá: stejně, jako uvažujeme o jsoucnech nepřípustných nebo o

---

[120] *„Quia si entia rationis sunt entia prohibita, saltem eo modo, quo est dare entia prohibita, est dare entia rationis. Et sic cum entia prohibita rationis sunt talia praeter intellectum, est dare entia rationis praeter intellectum. Dicitur autem quod esse entium prohibitorum est non esse, et eorum positio est ablatio inesse prohibitorum, et sic dico quod entia rationis realiter sunt ablata nec sunt entia rationis."* in: Týž, c. d., q. 6, a. 8.

[121] *„Quia omnis, qui realiter intelligit, aliquod obiectum habet intellectionem realiter terminatam ad illud, cum intelligere aliquod non sit nisi terminare intellectionem, et terminare sit intelligi. Sed nullum ens rationis potest realiter terminare aliquam operationem. Terminus enim operationis realis non videtur ens non reale. Ergo nullum ens rationis potest realiter intelligi."* in: Týž, c. d., q. 6, a. 9.

[122] *„Ideo dico quod non faciliter videri potest, quomodo entia rationis attingantur obiective ab operatione intellectiva."* in: Týž, c. d., q. 6, a. 9.

ničem. O nich uvažujeme na způsob jsoucen reálných, protože ona jsou reálně ničím čili jsoucnem nepřípustným.

Zde vidím jakýsi temný bod. Soudím, že v této otázce je třeba rozlišovat „pochopitelnost" (*intelligibilitas*) pomyslných jsoucen, která se zdá nemožná, a samotný fakt, že pomyslná jsoucna jsou chápána *(intelligi).* Bytí pomyslných jsoucen spočívá právě v tom, že jsou chápána (tedy že jsou předmětem rozumu), Mayronisovy námitky, že by nemohla být reálně chápána a přitom zůstat jsoucny pouze v rozumu, vychází z argumentace použité již v předchozích článcích, že reálný akt – příčina (akt rozumu, který je vytváří, je reálný) – musí mít reálný účinek. Pokud toto vyvrátíme, nepřijmeme,[123] můžeme snad tvrdit, že jsou pomyslná jsoucna reálně chápána.

Nelze však říci, a to by odpovídalo i Mayronisovu názoru, že pomyslná jsoucna jsou pochopitelná *(intelligibilia),* tedy v nějaké možnosti být pochopena, protože jsou buď chápána, anebo nejsou vůbec.

4. 11 DESÁTÝ ČLÁNEK: *„SI ISTA ENTIA DIMINUTA SUNT AD RATIONEM RELATIVAM?"*

Desátý článek řeší otázku: *„Vztahují se tato umenšená jsoucna (entia diminuta)*[124] *k rozumu?"* Někteří učenci Mayronisovy doby říkají, že se nevztahují, neboť už samotné vztahy k rozumu jsou pomyslnými jsoucny (tedy jsoucny umenšenými). Toto tvrzení, totiž že nakolik jsou jsoucny pomyslnými (tedy vztahujícími se k rozumu), už se k rozumu jako taková

[123] Nemohla by právě pomyslná jsoucna být příkladem toho, kdy reálná příčina působí pouze pomyslný účinek? Třeba jen v případě, že tato příčina působí právě na rozum?
[124] Umenšenými jsoucny *(entia diminuta)* označuje Mayronis jsoucna pomyslná.

nevztahují, považuje Mayronis za rozporné a říká, že nikdo, kdo zastává (*ponens*) pomyslná jsoucna, nemůže popírat, že se vztahují k rozumu.[125]

A z tohoto vztahu pomyslných jsoucen k rozumu vyvozuje Mayronis proti pomyslným jsoucnům dvě námitky. Obě vycházejí ze sv. Augustina. Podle jedné formulace sv. Augustina ze spisu *De Trinitate* je vše, co se vypovídá relativně (ve vztahu), něčím kromě této relace (něčím mimo tento vztah),[126] protože vztah jako takový nemá bytí. A ačkoli jsou pomyslná jsoucna jsoucny ve vztahu k rozumu, musejí být něčím i bez toho vztahu. Druhou Mayronisovou námitkou vycházející ze sv. Augustina je, že vše, co je ve vztahu k něčemu, nejdříve musí samo (o sobě) něčím být,[127] a toto něco musí být u pomyslných jsoucen něco reálného, protože to mají před vztahem k rozumu.

Námitky pak Mayronis dále jen rozvádí. Pomyslné jsoucno spočívá v bytí v rozumu, tedy v bytí ve vztahu k rozumu, avšak vztah k rozumu, který denominuje pomyslné jsoucno, se takto zakládá v tom, co denominuje. Proto musí být pomyslné jsoucno ze své podstaty něčím před tímto vztahem. To Mayronis ukazuje na příkladu pomyslného jsoucna pravý a levý v neživých věcech,[128] kdy pravý je ze své podstaty ve vztahu k levému a pouze denominativně ve vztahu k rozumu, tedy nejprve je něčím ne-pomyslným.[129]

---

[125] *„Ideo dico quod nullus ponens entia rationis potest negare, quin ipsa referantur ad rationem.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 10.

[126] *„Omnis essentia, quae relative dicitur, est etiam aliquid excepto relativo.“* in. AUGUSTINUS, *De Trinitate, VII, 2* (PL, XLII, 935). Tuto zásadu už Mayronis zmiňoval v úplném začátku šesté kvestie.

[127] *„Omne, quod est ad aliquid, prius est aliquid ad se.“* in: in: MAYRONIS, F. de, *Quodlibet, q. 6*, a. 10. Zásada vychází ze sv. Augustina, ale nejedná se o přesnou citaci a nepodařilo se mi zjistit přesné místo jejího původu.

[128] Ve středověku se u živých substancí považovala za levou stranu strana srdce a pravá byla ta druhá, jejich určení nezáviselo na rozumu a nejednalo se tedy o pomyslná jsoucna.

[129] *„Ideo dico quod si ponantur entia rationis, utputa dextrum et sinistrum in columna, alia est habitudo eorum adinvicem ut dexter ad sinistrum et alia habitudo eorum ad rationem. Unde dextrum respicit rationem sicut causam et sinistrum sicut oppositum non causam, et sic cum quidditas dextri sit ad sinistrum, non poterit quidditative secundum illam habitudinem esse rationis sed denominative et sic cum quidditativum in quolibet praecedat denominativum, prius erit ens non rationis quam rationis.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 10.

4. 12 JEDENÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS SUNT ENTIA SIMPLICITER?“*

Jedenáctý článek se ptá: *„Jsou pomyslná jsoucna naprostými jsoucny?“* A většina jejich zastánců podle Mayronise říká že ano, protože jsoucno naprosté *(ens simpliciter)* se dělí na reálné a pomyslné a rozdělené se nachází naprosté ve svých podřazených.

Proti tomu však Mayronis namítá mj., že čemu náleží nějaký subjekt, tomu náleží i vlastnosti onoho subjektu, a tudíž je-li pomyslné jsoucno naprostým jsoucnem, náležejí mu i disjunktivní vlastnosti naprostého jsoucna, tj. totéž a různé naprosto. Ale to nelze připustit, protože by pak bylo totéž a odlišné podle rozumu totéž a odlišné naprosto, nezávisle na rozumu.

Proto pomyslná jsoucna nejsou podle Mayronise jsoucna naprostá, protože vše, co je ze svého určení omezené (a tím umenšené – *diminutum*), je takové pouze po určité stránce a ne naprosto takové. A protože pomyslné jsoucno je umenšeným jsoucnem (*ens diminutum* – tedy jsoucnem nějak omezeným), není jsoucnem naprostým.[130]

4. 13 DVANÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS MEDIANT INTER ENS SIMPLICITER ET NIHIL?“*

Dvanáctý článek se zabývá otázkou: *„Jsou pomyslná jsoucna ´něco mezi´ jsoucnem naprostým (tj. reálným) a ničím?“* A někteří Mayronisovi současníci říkají že ano, protože pomyslná jsoucna nejsou ani jsoucna reálná, ani jejich opak, tedy nic, ale jsou „něco mezi.“ To však není podle

---

[130] *„Ideo dico quod entia rationis non sunt entia simpliciter, quia omne tale secundum determinationem diminuentem est secundum quid et non simpliciter tale. Ens autem rationis dicitur ens diminutum, et ideo simpliciter non est ens, sicut nec homo mortuus homo.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 10.

Mayronise pravda, neboť kontradiktorní protiklad[131] nemá žádný střed, nic mezi. A kontradiktorní protiklad je právě mezi jsoucnem a nejsoucnem, tedy mezi *ens simpliciter* a *nihil*, takže pomyslné jsoucno není něco mezi tím.[132]

4. 14 TŘINÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI PER ACTUM RATIONIS NOSTRAE FORMANTIS ISTA ENTIA RATIONIS SECUNDUM PONENTES EA, POSSUNT VERIFICARI ILLA, QUAE NON SUNT IN REBUS ITA SIMPLICTER?"*

Třináctý článek řeší otázku, zda lze o reálných jsoucnech vypovídat jsoucna pomyslná, tedy zda je možno o reálných jsoucnech pomocí pomyslných něco pravdivě tvrdit. Uvedu příklad, který snad osvětlí otázku: lze např. říci *„Adam je člověk"* - *Adam* jako reálný subjekt, *člověk* jako obecný pojem, tedy pomyslné jsoucno?

Většina tehdejších učenců říká že ano, neboť ačkoli jsou reálně člověk *(homo)* a lidství *(humanitas)* totožní, na základě rozlišení, které mezi nimi činí rozum, je pravdivá propozice: *Člověk není lidství.*

Proti tomu Mayronis říká, že kde není jsoucnost naprostá, tam není pravda naprostá, protože pravda je vlastností jsoucna. A protože pomyslná jsoucna nejsou jsoucny naprostými (jsou *entia diminuta)*, proto v nich není ani pravda naprostá. A tak žádné tvrzení, které se děje skrze pomyslná jsoucna, nemůže být pravdivé naprosto.[133]

Z tohoto závěru vyplývá další otázka, zda to, co je pravdou pouze pomyslně, je naprostou nepravdou (tedy reálnou)? Mayronis říká že ano, protože co je pravdivé pouze pomyslně, to je - když rozum vynecháme -

---

[131] Kontradiktorní je naprostý protiklad, a to mezi jsoucnem a nejsoucnem, kontradiktorní nemá žádný střed. Kontrární je vzdálenost jsoucen téhož rodu, zde by střed byl.

[132] *„Ideo dico quod entia rationis non mediant inter ens simpliciter, quod est reale, et illud nihil, quod directe sibi opponitur, quia non est dare quod non sit ens aut nihil realiter, cum de quolibet esse vel non esse simpliciter, sicut accipit primum principium complexum."* in: Týž, c. d., q. 6, a. 12.

[133] *„Ideo dico quod nulla verificatio, quae fit per entia tantum rationis, est verificatio simpliciter."* in: Týž, c. d., q. 6, a. 13.

nepravdou. A ze stejného důvodu i to, co je pouze pomyslně nepravdou, je reálně pravda. Pravda, která je reálně, nemůže být naším rozumem odstraněna, stejně jako reálnou nepravdu naším uvažováním nezměníme. Kdyby tomu tak nebylo, nemohl by se vlastně nikdo mýlit, protože jeho rozum by realitu přímo měnil.[134]

4. 15 ČTRNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ISTA ENTIA RATIONIS VERIFICANT* (jiný text: *VILIFICANT*) *SCIENTIAM THEOLOGIAE?“*

Čtrnáctý článek se ptá: *„Činí tato pomyslná jsoucna teologii pravdivou?*[135] Editor tisku uvádí, že jiný rukopis má variantu: *„Snižují tato pomyslná jsoucna teologii?“* Převládajícím názorem Mayronisovy doby je že nikoli (avšak toto je zřejmě odpověď na to, zda teologii „snižují“) tedy ne, nesnižují: vědět i velmi málo o těch největších věcech je velmi dokonalé.

Na to Mayronis namítá, že vyvozují-li se závěry v teologii z pomyslných pravd, je hodnota těchto závěrů vlastně umenšena (*ens rationis* je *ens diminutum* a má proto i *veritatem diminutam*): cokoli reálného je dokonalejší než cokoli pomyslného. Proto ti, kdo chtějí pravdy v teologii dokazovat pouze pomocí pomyslných jsoucen, velmi umenšují dokonalost teologie. Podle Mayronise je užitečnější vědět, že rovnostranný trojúhelník má všechny tři úhly rovné, protože to je pravda reálně, než vědět, že v Trojici esenciální předchází personálnímu určení, což je pravda pouze v našem rozumu.[136]

---

[134] *„Veritas, quae est in re, non possit auferri per rationem, et realis falsitas non possit tolli per nostram considerationem. Unde si nostra consideratio verificaret falsa realiter, nullus homo posset errare, cum talia sint obiective in ratione cuiuslibet, qualia intelligit proprie.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 13.

[135] V latině: ***verificant*** – tedy snad *zda lze pomyslnými jsoucny v teologii* ***něco pravdivě vypovídat.***

[136] *„Ideo dico quod illi, qui veritates theologicas intelligunt secundum rationes tantum, verificari multum faciunt theologiam diminutae perfectionis, sicut illae veritates multum sunt diminutae.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 14.

4. 16 PATNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI PASSIONES ENTIS RATIONIS POSSUNT INVENIRI IN REBUS SICUT IDEM ET DIVERSUM AUT PRIUS ET POSTERIUS PONUNTUR PASSIONES DISIUNCTAE*[137]*?“*

Patnáctý článek rozvažuje: *„Mohou se disjunktivní vlastnosti pomyslného jsoucna – jako je stejné a různé či první a následující – vyskytovat v reálném světě?“*

Mayronis říká, že pomyslnou identitu nelze klást do reálných jsoucen, protože by se pak jednalo o identitu reálnou. Žádná vlastnost totiž nemá větší pojmový rozsah než subjekt, který je jejím nositelem (protože lze tuto vlastnost se subjektem logicky zaměnit). A tak protože je pomyslná identita první vlastností pomyslného jsoucna, nemůže náležet než jsoucnu pomyslnému.[138] Stejně tak pomyslná distinkce může náležet jen jsoucnu pomyslnému, jako reálná distinkce pouze jsoucnu reálnému. A stejně tak se v reálných jsoucnech nemůže objevit pomyslná priorita či posteriorita. Mayronisova odpověď tedy je, že se (takové) vlastnosti pomyslného jsoucna v reálném světě vyskytovat nemohou.

Někteří sice tvrdí, že totéž a rozdílné nebo první a následující nejsou vlastnostmi pomyslného jsoucna, ale že to jsou pomyslná jsoucna samotná. V tom však Mayronis nevidí námitku, říká, že mohou být v rozumu pomyslnými jsoucny a zároveň být vlastnostmi pomyslného jsoucna.

---

[137] Scotus: věci maji vlastnosti *(passiones)* jakoby v párech se svými protikladnými, disjunktivními vlastnosti *(passiones disiunctae)*, to znamená že buď je věc taková, nebo ne. Tyto vlastnosti jsou transcendentálními vlastnostmi jsoucna: např. „totéž a různé“ je disjunktivní vlastnost každého jsoucna, protože pro každé x, y platí, že x ≠ y nebo x = y. V tomto artikulu Mayronis uvádí *pomyslnou identitu a distinkci* a *pomyslnou prioritu* (ontologickou) *a posterioritu*..

[138] *„Prima est quod identitas rationis non potest inveniri in entibus realibus, ut sint idem realiter, quia nulla passio excedit suum subiectum, cum convertatur cum ipso. Identitas autem rationis est prima passio entis rationis, et ideo non potest convenire nisi enti rationis.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 15.

4. 17 ŠESTNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS SUNT IN ALIQUO PRAEDICAMENTO?“*

Šestnáctý článek klade otázku: *„Patří pomyslná jsoucna do nějaké kategorie?“* Mnozí podle Mayronise říkají že ano, a to hned do čtyř: do kategorie diskrétní (nespojité) kvantity, neboť číslo podle nich patří pouze do rozumu; do kategorie kontinuální (spojité) kvantity, neboť čas co do jeho formální stránky kladou také do rozumu; do kategorie vztahu, protože do rozumu podle nich patří i vztažné podle řeči (tj. vnější denominace) jako např. poznatelné k poznání; do kategorie *kdy? (quando)*, protože „kdy“ je ve vztahu k času a čas je formálně v rozumu, vztah k němu proto nemůže být reálný.

Proti tomu se Mayronis ohrazuje a říká, že do kategorií náležejí jsoucna reálná, tedy ne jsoucna pomyslná.[139]

4. 18 SEDMNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI DE ENTIBUS RATIONIS POTEST ESSE SCIENTIA?“*

Sedmnáctý článek se táže: *„Může být o pomyslných jsoucnech věda?“*[140] Podle Mayronise o nich věda být nemůže.

Stejně jako v pomyslných jsoucnech nemůže být naprostá pravda (viz třináctý článek), tak o nich nemůže být věda, protože pravda vědy je naprostá pravda.[141] O pomyslných jsoucnech nemůže být věda také proto, že

---

[139] *„Ideo dico quod illi, qui ponunt entia rationis, non debent ipsa ponere in aliquo genere, cum omnia genera sub ente extra animam sint contenta. Nec per consequens esse substantiam aut accidens, et ideo videntur esse ut entia prohibita, quorum nulla diffinitio potest dari.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 16.

[140] Věda znamená znát o subjektu jeho esenci (první příčinu) a dokázat z ní vyvodit základní charakteristiky (*propria*) subjektu. Dokonalá věda pak spočívá v tom, že vyvozené poznatky je možno dát do syllogismu (*scientia propter quid*), méně dokonalá věda spočívá v tom, že nejprve zkoumáme projevy a na jejich základě vyvozujeme vlastnosti subjektu (*scientia quia*).

[141] *„Istis autem praemissis praeambulis manifestum est, quod de entibus rationis non potest esse scientia. Et confirmatur istud quadruplici via. Primo. Quia veritas scientifica est*

dokazování ve vědě vychází z pravd o sobě zřejmých, evidentních, a takové pravdy o pomyslných jsoucnech být nemohou, neboť pomyslná pravda není zřejmá o sobě, nýbrž v závislosti na rozumu. Mayronis uvádí ještě další argumenty, proč o pomyslných jsoucnech nemůže být věda, tyto jsem vybrala jako příklad.

A podobně jako v devátém článku, kde se popírá možnost pomyslná jsoucna chápat, i zde se nabízí otázka, proč tedy o pomyslných jsoucnech vůbec mluvit, proč se jimi zabývat, když o nich stejně nemůžeme dojít poznání. Mayronis opět odpovídá v tom duchu, že o nich mluvíme stejně jako o jsoucnech nepřípustných či o ničem, o kterých také věda být nemůže.

4. 19 OSMNÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI ISTA ENTIA RATIONIS PRODUCUNTUR A VOLUNTATE DIVINA?“*

Osmnáctý článek se ptá: *„Jsou tato pomyslná jsoucna produkována Boží vůlí?“*

Někteří Mayronisovi současníci říkají že ano, protože Boží konkurz je nutný vždy, když jakákoli druhotná účinná příčina něco působí – a tak by náš rozum nemohl tato jsoucna účinně způsobovat, kdyby Bůh nechtěl. Navíc žádné jsoucno nemůže jednat ani být nezávisle na prvním bytí. A to platí pro reálná i pomyslná jsoucna.

Jiní naopak říkají, že tato jsoucna nemohou být způsobena Boží vůlí, protože vše způsobené Boží vůlí je stvořené a tato jsoucna stvořená nejsou.

Mayronis tvrdí, že nevidí způsob, jak by mohla pomyslná jsoucna vznikat s konkurzem Boží vůle a nebýt přitom reálná (znovu opakuje argument: reálná příčina – reálný účinek) a od Boha stvořená. Pokud však někteří říkají, že jsou pomyslná jsoucna produkována bez jakéhokoli

---

veritas simpliciter, cum sit evidens, et evidens faslum esse non possit simpliciter. Illud vero, quod est verum secundum quid, oportet ut sit falsum simpliciter, et veritas rationis non potest esse simpliciter veritas, sicut nec entitas eius.“ in: Týž, c. d., q. 6, a. 17.

konkurzu, pak by v duši (v rozumu) musela být nějaká jednota (něco), která by mohla jednat bez Božího konkurzu a tedy jednat sama ze sebe, což však nelze připustit. A protože obojí je nemožné, jsou pomyslná jsoucna jsoucna nepřípustná (*prohibita*), neboť nejsou Bohem produkovatelná.[142]

Na názor, že Bůh sice musí doprovázet každou účinnou příčinu mající reálný účinek a že tento účinek může Bůh způsobit i sám bez té příčiny, ale že to neplatí u pomyslných jsoucen, která jsou jsoucny umenšenými, nedokonalými, Mayronis reaguje v tom smyslu, že vytvářet nedokonalé neříká nic o dokonalosti samotného původce. Bůh by tedy mohl produkovat (z principu) i takto nedokonalá jsoucna. Navíc kdyby schopnost produkovat pomyslná jsoucna nebyla pod Boží mocí, byla by vlastně méně závislá – a tedy dokonalejší – než schopnost produkovat jsoucna reálná.[143]

V tomto bodě – tedy že by Bůh mohl produkovat i takto nedokonalá jsoucna – se mi zdá Mayronis nedůsledný, vždyť v tomtéž artikulu říká, že není způsob, jak by mohla tato jsoucna být Bohem chtěná a produkovaná, a přitom nebýt reálná. Z tohoto názoru však podle mě vyplývá, že Bůh takto nedokonalá, nereálná jsoucna produkovat nemůže.

4. 20 DEVATENÁCTÝ ČLÁNEK: *„SI AD DIVINUM INTELLECTUM PERTINET FABRICARE ENTIA RATIONIS SICUT AD NOSTRUM?“*

---

[142] *„Ideo dico quod si entia rationis ponantur produci a divina voluntate concurrente cum qualibus causa secunda, non videtur quare non sint realia et a Deo creata. Si vero ponantur produci a sola ratione nullo alio concurrente, tunc oportet dicere quod aliqua unitas realis in anima est, quae potest aliquo modo agere sine voluntate divina, immo non potest agere concurrente ipsa, immo necessario aget ipsa a se, quae videntur omnia inconvenientia. Et ideo universaliter entia rationis esse prohibita, quia a Deo non producibilia, cuius sunt extra actiones realissimae.“* in Týž, c. d., q. 6, a. 18.

[143] *„Producere imperfecta nullam dicit producentis perfectionem, et ideo Deus ponitur causa efficiens in quabuscumque perfectior. Et iterum. Si potentia productiva entium rationis non est subordinata divinae, sicut productiva entium realium, est magis independens et plus perfecta, nec etiam poterit impediri a voluntate divina, quae videntur inconvenientia.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 18.

Devatenáctý článek uvažuje: *„Náleží také Božímu rozumu vytvářet pomyslná jsoucna jako našemu?“*

Někteří tehdejší myslitelé říkají že ano, protože Boží rozum není méně tvůrčí (*efficax*) než náš.

Proti tomu však Mayronis namítá, že Boží rozum poznává intuitivně (*notitia visiva*), tedy věci, jak jsou, a toto poznání pomyslná jsoucna nevytváří. Lidský rozum naopak věci, jak o sobě jsou, nepoznává a proto pomyslná jsoucna vytváří. Boží rozum nemá tento defekt, a proto je nepotřebuje vytvářet a nevytváří.[144]

Mayronis se také staví proti názoru, že by Boží rozum chápal pomyslná jsoucna (jak někteří tvrdí, neboť musí chápat vše, co je nám pochopitelné), která my vytváříme, neboť Bůh poznává intuitivně a pomyslná jsoucna takto poznatelná zřejmě nejsou (nejsou *intuibilia*). A tak se zdá, že pomyslná jsoucna jsou Bohu neznámá, a proto se jejich existence nemá ani zastávat (klást).

4. 21 DVACÁTÝ ČLÁNEK: *„SI ENTIA RATIONIS SUNT FORMALITER IN DEO?“*

Dvacátý článek se věnuje otázce: *„Jsou pomyslná jsoucna formálně v Bohu?“* A většina teologů tehdy říká že ano, protože o Bohu se tvrdí mnoho věcí, které musejí být pomyslnými jsoucny (např. že je Stvořitel či Pán), protože tyto věci časné mu nemohou náležet reálně.

Mayronis však říká, že tomu tak není, protože kdyby pomyslná jsoucna v Bohu formálně byla, byl by Bůh v potenci je přijmout, byl by

---

[144] *„Quia ista negociatio intellectus nostri* (tj. to, které vytváří pomyslná jsoucna) *non fit, nisi quia intellectus humanus non potest capere rem omnino sicut est in se. Intellectus autem divinus non habet istum defectum et ideo frustra fingeret entia talia. (...) Ideo dicunt communiter doctores moderni quod divinus intellectus non format entia rationis, quia Deus una simplici et aeterna visione cuncta complectitur secundum beatum Augustinum 25 De Trinitate. Et notitia visiva non est fictiva talium entium.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 19.

schopen je přijmout a tato schopnost (potence) by musela být reálná, a tak by to nebyl čirý akt.[145]

Názor, že pomyslná jsoucna jsou v Bohu pouze skrze naši atribuci (nebo nakolik je Bůh předmětem našeho uvažování), Mayronis také odmítá, protože soudí, že by to bylo ještě méně důstojné Boha, protože být skrze atribuci našeho rozumu je více nedokonalé než být formálně po věcné stránce.[146]

4. 22 ZÁVĚR ŠESTÉ KVESTIE

Mayronis závěrem šesté kvestie říká, že pomyslná jsoucna, která shodně zastávají všichni doktoři, popíral jen v rámci diskuze, na procvičení.[147] Je otázka, zda je Mayronisovu závěru možno věřit. V tomto závěru se rovněž odkazuje na jakési hlavní body ze začátku šesté kvestie, které, jak se zdá, v našem vydání nejsou.

---

[145] *„Ideo dico quod entia rationis non sunt formaliter in Deo, quia tunc Deus esset in potentia receptiva respectu ipsorum, cum esset aptus natus ea recipere, et ista naturalis aptitudo sibi inesset realiter, et sic non esset purus actus.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 20.

[146] *„Sicut imperfectius est esse secundum rationem quam secundum rem, ita imperfectior modus essendi est per attributionem intellectus nostri quam formaliter secundum rem.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 20.

[147] *„Dico autem ad questionem quod quia entia rationis ponantur communiter ab omnibus doctoribus non sunt neganda, nisi forte gratia disputationis, ut ex praecedentibus articulis exercitium habeatur. Et tunc ad exercitandum intellectum dimittendae sunt rationes utriusque partis factae in principio.“* in: Týž, c. d., q. 6, a. 20.

5. STRUČNÝ OBSAH JEDNOTLIVÝCH PUNKTŮ SEDMÉ KVESTIE

Sedmá kvestie se zabývá otázkou, jsou-li pomyslná jsoucna nezbytná: *„Utrum entia rationis sint necessaria?“* Proto se v ní pojednávají hlavní témata, která jsou pomyslnými jsoucny řešena, přičemž František de Mayronis se snaží ukázat, že tyto nauky by se bez pomyslných jsoucen obešly.

Jak bylo řečeno, v této kvestii Mayronis nepostupuje skrze artikuly-články, ale předkládá zde jednotlivé punkty-body. Protože předmětem punktu je vždy nějaké pomyslné jsoucno, představuje Mayronis nejprve názor zastávající to které pomyslné jsoucno a ve druhé části punktu předkládá argumenty, proč se domnívá, že se o pomyslné jsoucno nejedná. Pokusím se tuto strukturu zachovat i v následujícím textu (zastánci pomyslných jsoucen / Mayronis).

Sedmá kvestie obsahuje tyto body:

- Et videtur...
- Puntcum 1: De universalibus.
- P. 2: De secundis intentionibus.
- P. 3: De relationibus.
- P. 4: De complexionibus.
- P. 5: De privationibus et negationibus.
- P. 6: De entibus possibilibus.
- P. 7: De entibus prohibitis.
- P. 8: De entibus successivis.
- P. 9: De entibus relativis.
- P. 10: De habitudinibus extrinsecis.
- P. 11: De productis in esse cognito.

- P. 12: De productis in esse volito.
- P. 13: De indivisibilibus.
- P. 14: De numeris.
- P. 15: De reflexionibus.
- P. 16: De obiectualibus conditionibus.
- P. 17: De disiunctis passionibus.
- P. 18: De respectibus terminantibus.
- P. 19: De negativis remotionibus.
- P. 20: De identitatis affirmationibus.

5. 1 *Et videtur...*

V úvodním slově k sedmé kvestii Mayronis na základě zásady *„in paucioribus via magis"*[148] (volně: *v méně je více*, tedy *je lépe vycházet z méně předpokladů*) říká, že ten, kdo se opírá jen o reálná jsoucna, jde touto lepší cestou. Předpokládat jsoucna reálná i pomyslná znamená opírat se o více předpokladů.

A protože se užívání pomyslných jsoucen v teologii velmi rozmohlo, pokusí se Mayronis, jak říká, naopak jejich popřením o to, aby se v nauce o pomyslných jsoucnech a v jejich užívání dospělo k nějakému rozumnému středu. Vše, co je vysvětlováno pomocí pomyslných jsoucen, chce Mayronis vysvětlit pouze v rámci jsoucen reálných. Dokáže-li to, zvýší se hodnota teologie jako vědy, protože reálné pravdy jsou pravdy naprosté, kdežto pravdy pomyslné jsou pravdami jen po určité stránce.[149]

---

[148] Zásada pochází zřejmě z Aristotela z 1. knihy Fyzik.

[149] *„Quia entia rationis videntur esse nimis divulgata in theologia intendo ad oppositum, ut perveniatur ad medium (ut faciunt tortuosa lignorum rectificantes), videndum est, si possunt salvari secundum rem illa, quae fingunt salvari secundum rationem, ut sic nobilitetur scientia per veritates reales, quae sunt veritates tantum secundum quid, et ad istum processum declarandum occurunt aliqua puncta."* in: MAYRONIS, Franciscus de, *Quodlibet*, q. 7.

5. 2 PRVNÍ BOD: UNIVERSÁLIE

Zastánci pomyslných jsoucen: Obecné (*universale*) je nějaké jedno, které je schopno být ve více jsoucnech. Protože však žádná stvořená věc nemůže být ve více jsoucnech – pouze Boží přirozenost díky své neomezenosti je schopna být ve více osobách –, musí takové jedno být něco pomyslného (tj. nereálného).

Mayronis: A Mayronis předkládá dva závěry, které toto tvrzení vyvracejí. První, že obecná určení reálných singulárních věcí nemohou být pomyslná,[150] protože žádné pomyslné jsoucno nemůže náležet k esenci reálného jsoucna. Jak by mohlo být něco pomyslného v reálných věcech? Mayronis tento závěr ještě rozvíjí: cokoli se vypovídá o predikátu, vypovídá se i o subjektu, o kterém predikát vypovídá. A tak kdyby tento predikát (ono *universale*) byl pomyslné jsoucno, byl by pomyslným jsoucnem i subjekt, o kterém predikát vypovídá.[151] Máme např. výrok: „*Sokrates je člověk*": budeme-li tvrdit, že „*člověk*" je pomyslné jsoucno, znamenalo by to – podle Mayronise –, že pomyslným jsoucnem je i jím označený Sokrates.

V druhém závěru Mayronis říká, že universálie jsou reálná jsoucna.[152] Jelikož jsoucno se dělí na reálné a pomyslné, reálné pak na deset kategorií a tyto kategorie jsou obecná určení, jsou obecná určení reálnými jsoucny. Navíc vypovídání nadřazených (tj. kategorií) o těch, které pod ně spadají (konkrétní věci), je nutné, ale vše, co pochází od rozumu, je jen nahodilé.

Z obou závěrů pak vyplývá, že universálie jsou reálná jsoucna. Vždyť, jak Mayronis tvrdí, lidský rozum nepoznává jednotlivé věci v jejich individualitě, ale je schopen poznávat pouze to, co je takovým věcem společné, tedy každá znalost (věda) je jen znalostí (vědou) o obecných

---

[150] „*Prima est, quod universalia singularium realium non possunt esse rationis.*" in: MAYRONIS, Franciscus de, *Quodlibet*, q. 7, p.1.

[151] „*Tum quia quando alterum de altero praedicatur et de subiecto. Et ideo si ens rationis est superius ad talia universalia, singularia sub talibus universalibus contenta erunt entia rationis.*" in: Týž, c. d., q. 7, p. 1.

[152] „ *Secunda conclusio quod universalia talia sunt entia realia.*" in: Týž, c. d., q. 7, p. 1.

UK v Praze
Knihovna KTF
Thákurova 3, Praha 6

věcech *(universalia)*. Avšak tvrdit, že rozum poznává pouze pomyslná jsoucna, by bylo neslýchané.[153]

Vyvstává však námitka, že podle těchto závěrů je jedna stvořená přirozenost schopná být ve více jsoucnech, což, jak bylo řečeno na začátku punktu, náleží pouze výjimečné přirozenosti Boží. Na to Mayronis odpovídá, že zatímco Boží přirozenost je v jednotlivých božských osobách numericky jedna *(una numero)*, tato stvořená přirozenost je jedna ve věcech pouze rodově či druhově, což je jednota menší *(unitas minor)*.[154]

A jak je to s universalitou jsoucna *(ens)*, které se vypovídá jak o Bohu, tak o stvořených věcech? Na to Mayronis odpovídá, že ens (jsoucno) zde není společné jinak než co do slova *(pure aequivocum)*, jako když se jsoucno vypovídá společně o jsoucnu reálném a pomyslném.

Zbývá ještě zodpovědět otázku, co to „to společné" *(universale)* ve věcech vlastně je? Mayronis říká, že „to společné" je nějaká stvořená přirozenost, která je jedna jednotou druhu či rodu (tedy jedna menší jednotou – *unitas minor*), a takto jedna je sdílena mnohými (tedy patřícími pod příslušný rod, druh). Onou universalitou je právě tato sdělitelnost (*communicabilitas*) a universalita je tedy reálná schopnost náležet mnohým.[155]

---

[153] *„Tum quia intellectus noster non potest intelligere singularia inquantum sunt singularia, secundum communia dicta, et tamen absurdum est quod non intelligat nisi entia rationis. Tum quia omnis scientia est de universali et inconveniens est, quod omnis scientia sit de entibus rationis."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 1. Snad by se na toto tvrzení dalo namítnout, že věda je o reálných věcech skrze obecná určení.

[154] *Unitas minor* je skotistický pojem. Scotus rozlišoval jednotu větší *(unitas maior)*, což je jednota individua, jednota numerická, a jednotu menší *(unitas minor)*, což je jednota esence, a ta může být v mnohých. Podle Mayronise tedy nemůže být stvořená přirozenost jedna v mnohých jednotou větší, ale pouze jednotou menší.

[155] *„Dicitur autem quod sicut divina natura est communicabilis una numero tribus personis, ita natura creata una specie vel genere, et ista communicabilitas est eius universalitas, quae dicit realem aptitudinem ad alia, quibus communicatur."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 1.

Proti tomuto krajně realistickému stanovisku Františka de Mayronis – který tvrdí, že universální existuje jakožto universální i po věcné stránce, tedy mimo rozum – jen krátce zmíním stanovisko umírněného realismu tomistické školy.[156]

Universální (obecné) je podle tomistické školy nějaké jedno, které je sdíleno mnohými, a to tak, že je s nimi identifikováno a v nich zmnožováno.

V naší mysli jsou přítomny universální pojmy (např. „člověk") a jim po věcné stránce odpovídá esence věcí, kterou tyto pojmy vyjadřují. Tato esence však, nakolik je ve věcech, není universální. Universalitu získává až ve stavu abstrakce, kde je jedna jednotou abstrakce (tedy tím, že v tomto stavu je odhlíženo od individuálních diferencí – např. lidskost). Tato jedna přirozenost je ve věcech, kterými je sdílena, zmnožována (např. člověk A, člověk B, člověk C).

Oproti obecnému (*universale*) rozlišuje tomismus společné *(commune)*, tj. jakékoli jedno, které jakýmkoli způsobem náleží mnohým (např. vlastnický vztah – jeden pokoj společný více osobám). Jedná se tedy o širší pojem než obecné, které je vlastně specifickým příkladem společného. Obecné totiž musí být ve věcech, kterým náleží, zmnožováno, kdežto společné nikoli.

Proto také tomismus nebere Boží esenci jako universální vůči třem božským osobám, nýbrž jako jim společnou *(commune)*, neboť v těchto osobách není tato esence zmnožována.

Toto stanovisko patří k umírněnému realismu, protože v universálním rozlišuje dvojí moment, a to materii, na níž se zakládají obecné pojmy, a tou je přirozenost (esence), a formu, kterou je ona universalita. Universální je to, co má universalitu. Zatímco přirozenost existuje i po věcné stránce, universalitu má tato přirozenost pouze v rozumu ve stavu abstrakce.

---

[156] V následujících řádcích vycházím z učebnice tomismu J. Gredta: GREDT, Iosephus OSB: *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, vol. I.*, editio XIII., E. Zenzen (ed.), Herder 1961. S. 107 – 114.

5. 3 DRUHÝ BOD: DRUHÉ INTENCE

Zastánci pomyslných jsoucen: Ačkoli někteří filosofové Mayronisovy doby byli ochotni připustit, že universálie jsou ve věcech jako první intence, zdálo se jim už nepřijatelné, že by universálie mohly být ve věcech také jako druhé intence.

Mayronis: Mayronis rozlišuje dvojí význam slova intence. Jeden význam pro něj označuje rozumovou činnost, při které rozum koncipuje pojmy, druhý význam označuje samotný předmět touto rozumovou činností dotčený. V prvním významu se jedná o reálné jsoucno, o reálnou rozumovou činnost. Ve druhém významu slovo intence rovněž označuje něco reálného, protože např. rod a druh jsou druhé intence, jsou universální – tedy schopné být ve více jsoucnech –, a tudíž jsou reálné, protože schopné být ve více jsoucnech jsou reálně.[157] Pro Mayronise jsou tedy i druhé intence reálná jsoucna.

5. 4 TŘETÍ BOD: VZTAHY

Zastánci pomyslných jsoucen: Vztahy, které jsou mezi některými jsoucny reálně, jsou jiným jsoucnům, mezi kterými tyto vztahy reálně být nemohou, přiřazovány pouze rozumem, a proto jsou tyto „přiřazené" vztahy považovány za pomyslné. Mayronis uvádí čtyři příklady: nahoře a dole je reálně pouze u těles, ale mluví se o vyšší a nižší části duše; podobně vnitřní a vnější (reálně jen u těles) je rozumem aplikované na charakter člověka podle jeho duše (člověk vnější a vnitřní), dále pravá a levá strana u neživých

[157] *„Si secundo modo pro eo, quod est obiectum, tunc dico quod est reale, quia sicut homo et animal sunt in rerum natura communia, ut patuit, ita sunt genus et species, quae dicuntur secundae intentiones, quia ista dicuntur universalia, quia sunt apta nata in pluribus esse, sunt autem in pluribus realiter, ut supponitur ex praecedenti puncto. Ergo sunt universalia in re, et tamen universale est secunda intentio, cum sit superius ad genus et speciem."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 2.

věcí je pouze přes rozum, stejně jako mluví-li se o stranách u individuí duchovní podstaty.

Mayronis: Mayronis proti tomu namítá, že všechny tyto vztahy lze pojmout jako reálné. Vyšší a nižší části duše označují kvalitativní rozdíl v duševních schopnostech – vyšší část je kvalitativně lepší než část nižší – a tento rozdíl je reálný, na rozumu nezávislý; člověk vnitřní a vnější se říká přeneseně podle toho, zda touží po věcech duchovních nebo časných, po nich však touží reálně; a podobně v dalších dvou případech. Všechny tyto výpovědi tedy označují cosi reálného – reálnou dokonalost, reálné sklony atp., tudíž se ani u takovýchto vztahů nejedná o pomyslná jsoucna. [158]

5. 5 ČTVRTÝ BOD: VÝROKY

Zastánci pomyslných jsoucen: Zdá se, že propozice (výroky – *complexiones*) patří k pomyslným jsoucnům, neboť vznikají naším kladným či záporným soudem a nejsou tedy reálně ve věcech.

Mayronis: Mayronis nejprve upřesňuje dvojí chápání slova „*complexio*“: je-li bráno subjektivně, jedná se o samotný poznávací akt, tedy o reálné jsoucno, reálný akt skládání a oddělování, který patří do druhé rozumové činnosti.[159] Nebo se může jednat – je-li propozice brána předmětně – o strukturu a vztahy mezi samotnými jejími termíny, o kterých propozice vypovídá. Propozici v rozumu totiž po věcné stránce podle Mayronise odpovídá uspořádání jejích částí, které k sobě mají vztah.[160]

---

[158] *„Probo autem quod omnia ista verificantur secundum rem, quia cum in anima ponitur portio superior et inferior, hoc accipitur superius et inferius, non localiter sicut in corporibus, sed perfectionaliter, et isto modo dicitur quod realiter portio superior est de perfectioribus obiectis. (...)“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 3.

[159] První akt rozumu je prostý postřeh *(simplex apprehensio)*, jímž vznikají pojmy, druhý je soud *(iudicio)*, kterým vznikají výroky, propozice a třetí je *ratiocino*, kterým jsou výroky uspořádány v syllogismus.

[160] *„Sed remanet dubium. Quia si complexioni in ratione respondet semper compositio in re partium habentium invicem habitudinem, tunc...“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 4.

Takto pojatá propozice je také reálným jsoucnem, neboť tyto vztahy a struktura jsou reálné.[161]

A jak je to s výroky, kterým po věcné stránce žádné složení neodpovídá, např. s identitními výroky nebo výroky o Bohu? U identitních výroků přece není subjekt a predikát reálně odlišný, mezi těmito termíny není žádná reálná struktura, a proto se zdá, že jsou odlišeny distinkcí pomyslnou. Na tuto námitku Mayronis odpovídá, že stejně jako máme dvě odlišná slova, tak také k těmto slovům ve fantazii přiřazujeme dva na sobě nezávislé termíny, které jsou reálně odlišné, i když jim v rozumu odpovídá pouze jeden pojem, stejně jako v reálném světě jeden objekt. A proto tvoříme identitní výrok.[162] A podobně je tomu u výroků o naprosto jednoduchém jsoucnu (tedy zcela nesloženém), o Bohu.[163]

5. 6 PÁTÝ BOD: PRIVACE A NEGACE

Zastánci pomyslných jsoucen: Privace a negace nejsou podle rozšířeného názoru a za Mayronisových dob reálná jsoucna, jelikož se však zdá, že nějakým způsobem přece jen existují, řadí se mezi jsoucna pomyslná.

---

[161] *„Intelligendum est tamen quod istae complexiones possunt accipi dupliciter. Aut subiective, et sic habent esse in anima nostra realiter. Sicut reales actus intelligendi, cum compositio et divisio pertineant ad secundum actum rationis. Aut accipiuntur obiective et sic sunt in re extra, ubi sunt earum termini et habitudines, quae designantur per ipsas compositiones, et sic possunt distingui dupliciter. Primo actu rationis, qui est simplex apprehensio, et secundo qui est actus discursivus.“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 4.

[162] *„Dicitur autem, quod quando formatur talis complexio, tunc sicut isti duo termini sunt distincti in numero voce, ita in imaginatione figurantur duo termini, et ista sunt semper realiter distincta, tamen apud rationem non respondet nisi unus terminus isti complexioni, et in re eodem modo.“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 4.

[163] *„Quia si complexioni in ratione respondet semper compositio in re partium habentium invicem habitudinem, tunc quando formabuntur propositiones de simpliciter simplici vel de Deo, erit ibi compositio. Dicitur autem quod licet interius in actibus intelligendi semper sit compositio moventis, tamen istius compositionis sufficit terminorum invicem habitudo, quae abstrahit ab omni compositione, ut alibi patet.“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 4.

Mayronis: Mayronis však toto stanovisko popírá a říká: privace, jako např. slepota, nejsou pomyslná jsoucna, neboť – jak Mayronis namítá – kdyby byl člověk slepý pouze pomyslně, pak, kdyby příslušný akt rozumu přestal existovat, by byl vidoucí.[164]

Na tuto Mayronisovu námitku lze snad odpovědět takto: člověk je reálně slepý (tj. nevidoucí), bez ohledu na to, zda o tom nějaký rozum ví. Ale slepota není reálné jsoucno, slepotou nazýváme onu nepřítomnost (tedy neexistenci!) určité kvality. Člověk je reálně slepý, ale slepota není reálné jsoucno.

Další Mayronisovou námitkou, proč privace nejsou pomyslnými jsoucny, je tvrzení: reálná změna má reálné termíny, a to formu a nepřítomnost (privaci) této formy. Navíc privace je podle peripatetiků jeden ze tří principů přirozenosti,[165] takže privace nemůže být pomyslným jsoucnem.

Mayronisovo stanovisko, že ani negace nejsou pomyslná jsoucna, se opět zakládá na stejném argumentu: kdyby negace, jako např. naprostá nicota, byla ničím pouze v rozumu, pak kdybychom tento akt rozumu odstranili, byla by „něčím". [166] A tak by ke stvoření něčeho stačilo odmýšlet akty rozumu vytvářející negace.

Mayronis pokračuje: stvoření, které je z ničeho, má nadto reálné termíny, stejně jako anihilace, kterou je jsoucno uváděno v nicotu. A tak *nic* není pomyslné jsoucno,

---

[164] *„Quia privationes non sunt entia rationis, utputa caecitas, quia si homo esset caecus per rationem circumscripto actu rationis fieret videns."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 5.
[165] ARISTOTELES, *Phys. I* 7, 190 b 17 a b 27.
[166] *„Secunda conclusio. Quod negationes non sunt entia rationis, utpote nihilitas pura, quia si nihil esset per actum intellectus nostri, eo circumscripto non esset nihil."* in: MAYRONIS, Franciscus de: *Quodlibet*, q. 7, p. 5.

Tento Mayronisův argument vychází z předpokladu, že stvoření je – pro Mayronise – v podstatě nikoli z ničeho, nýbrž z něčeho, a to z possibilií. Tato možná jsoucna mají podle Mayronise nějaké bytí, a to *esse essentiae*.[167] Uvedený názor, který bude níže ještě upřesněn, dobře dokládá Mayronisův krajní realismus.

5. 7 ŠESTÝ BOD: MOŽNÁ JSOUCNA (POSSIBILIA)

Zastánci pomyslných jsoucen: Všechna možná jsoucna jsou inteligibilní, takže mohou mít bytí v rozumu, a protože neexistují reálně (jsou pouze v objektivní potenci), zdá se, že jsou jsoucny pomyslnými.[168]

Mayronis: Mayronis v tomto bodu předkládá čtyři závěry, ve kterých tvrdí, že možná jsoucna jsou jsoucna reálná.[169] První závěr: jsoucnem je nazýváno – podle stejného formálního charakteru – jak jsoucno v aktuální existenci, tak jsoucno pouze v objektivní potenci, protože esence v aktu či v potenci je stále táž. Druhý závěr: jsoucno, které je možné uvažovat jak v aktu, tak v potenci, není jsoucnem pomyslným, protože pak by jsoucna v potenci i v aktu byla jsoucny pomyslnými. Třetí závěr: toto *jsoucno* společné *(ens commune)* jak jsoucnu aktuálnímu, tak jsoucnu možnému, je jsoucno reálné, pokud přijímáme za reálné vše, co není vytvořeno naším rozumem – nic mezi tím být nemůže, protože rozumem vytvořené a nevytvořené jsou termíny kontradikce. Čtvrtý závěr: jsoucna, která jsou

---

[167] *„Mayronis soudí, že jsoucna, která Bůh může stvořit, byla možná od věčnosti, tedy 'před' svým stvořením, a že měla již ve stavu této možnosti jakési bytí. Toto jejich bytí není ovšem reálnou existencí (= esse existentiae), jíž se vyznačují jsoucna skutečná, nýbrž bytím jiného typu, jemuž náš autor říká „bytí esenciální" (esse essentiae).*" in: SOUSEDÍK, Stanislav. *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím. Vyšehrad, Praha 1997.* S. 29.

[168] V úzkém pojetí významu pomyslného jsoucna nepatří možná jsoucna mezi jsoucna pomyslná, protože mohou existovat, jsou v objektivní potenci, což pomyslná jsoucna v úzkém smyslu slova nejsou.

[169] *„Prima est, quod ens dicitur secundum eandem rationem formalem de ente in potentia obiectiva et in actuali existentia, quia actus et potentia non diversificant essentiam. (...) Tertia conclusio est, quod istud ens commune est ens reale, accipiendo reale pro omni non fabricato ab anima.*" in: : MAYRONIS, Franciscus de: *Quodlibet*, q. 7, p. 6.

v objektivní potenci, jsou jsoucna „ne nepřípustná", tj. jsoucna možná, a jsou reálná, protože kdyby byla možná pouze v našem rozumu, pak by odstraněním aktu rozumu byla vlastně nemožná *(impossibilia)*.

5. 8 SEDMÝ BOD: NEPŘÍPUSTNÁ JSOUCNA (ENTIA PROHIBITA)

Zastánci pomyslných jsoucen: Nepřípustná jsoucna jsou jsoucna nemožná, chiméry, tedy jsou nereálná, ale protože je rozum chápe, zdá se, že se jedná o jsoucna pomyslná.

Mayronis: Proti tomu vznáší Mayronis čtyři námitky. První námitka: jsoucno, které se dělí na přípustné a nepřípustné, není pomyslné jsoucno, ale rozlišují se pouze různé významy slova *jsoucno*, a toto slovo je reálné. Druhá námitka: dělení jsoucen na přípustná a nepřípustná je něco reálného, protože to slovo je reálné. Třetí námitka: nepřípustná jsoucna jsou nepřípustná reálně, protože kdyby byla nepřípustná pouze pomyslně, pak by po odstranění tohoto aktu rozumu byla přípustná, tedy možná. Čtvrtá námitka: nepřípustná jsoucna jsou opravdu reálně neuskutečnitelná, tedy nemožná *(impossibilia)*.

Otázka: jak ale mohou být nepřípustná jsoucna jsoucny reálnými, když jsoucno reálné patří pod některou z deseti kategorií, ale jsoucno nepřípustné pod žádnou? Mayronis odpovídá, že nepřípustná jsoucna nejsou reálná positivně jako např. jsoucna možná, ale že jsou reálné nic nedostatkově *(privative)*, protože nepřípustným jsoucnem jsou nazývány jen známky, které jsou spolu neslučitelné.[170]

---

[170] *„Quomodo entia prohibita possunt dicere aliquam realitatem, cum non sint in aliquo praedicamento, quando ens reale dividitur in decem praedicamenta. Dicitur autem quod non sunt realia positive, sicut sunt possibilia, quae ponuntur in genere. Sed sunt ipsum nihil privative, quia ens prohibitum non dicit nisi partium incompossibilitatem."* in: Týž, q. 7, p. 7.

5. 9 OSMÝ BOD: JSOUCNA SUKCESIVNÍ / POSLOUPNÁ (ENTIA SUCCESSIVA)[171]

Zastánci pomyslných jsoucen: Posloupné jsoucno je považováno za pomyslné, protože neexistuje aktuálně v celku, ale jedna jeho část, která minula, už neexistuje, a část, která nastane, ještě neexistuje. Proto ve svém celku (tedy např. běh nerozfázovaný do „nehybných" okamžiků, ale běh jako průběh pohybu) existují tato jsoucna pouze v rozumu.

Mayronis: Mayronis proti tomu namítá několika vývody, z nich nejpádnější se mi zdá argument, že pohyb (slunce) můžeme vnímat zrakem, tedy smyslem, ale žádné pomyslné jsoucno smysly vnímat nelze. Proto Mayronis říká, že posloupná jsoucna jsou reálná. A to proto, že všechny jejich části existují reálně a reálně po sobě následují.[172] Minulé věci ve skutečnosti reálně byly, budoucí reálně budou.

5. 10 DEVÁTÝ BOD: JSOUCNA VZTAŽNÁ

Zastánci pomyslných jsoucen: Devátý bod se zabývá problematikou inverzních vztahů, z nichž ne všechny jsou považovány za reálné. Např. vztah poznávajícího k poznávanému je reálný, vztah k němu inverzní, totiž vztah poznaného k poznávajícímu, je podle rozšířeného názoru pomyslný. V devátém bodě se Mayronis zabývá právě těmi vztahy, které jsou v „jednom směru" reálné, inverzně pomyslné. Jedná se např. o vztah měřítka (*mensura*) k měřenému (*mensuratum*): zrak je vymezován (*mensuratum*) barvou, která je jeho vymezením, měřítkem (*mensura*). Vztah zraku k barvě je reálný, vztah barvy ke zraku je pomyslný.

---

[171] Jsoucna sukcesivní jsou pohyb a čas, části těchto jsoucen neexistují všechny zároveň (jako je to u permanentních jsoucen), ale postupně.

[172] *„Ideo dico quod entia successiva quantum ad suum modum essendi sunt realia, quia pars earum parti succedit in rerum natura."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 8.

Mayronis tentokrát netvrdí, že by tyto inverzní vztahy byly reálné, ale popírá jejich existenci vůbec. Zdá se, že podle něj nemá každý vztah nutně i svůj vztah inverzní. A tak nemusíme o těchto pomyslných vztazích uvažovat. Tyto vztahy jsou zkrátka „jednosměrné", jedná se o vztahy k absolutním termínům, které nejsou subjektem vztahů inverzních. Např. zmiňovaný vztah měřené-měřítko (*mensuratum-mensura*) je reálný, je to vztah k absolutnímu termínu – tím absolutním termínem je ona *mensura* (třeba barva) – , a toto měřítko se k měřenému nevztahuje vůbec.[173]

O pomyslný vztah se nejedná ani v případě, že tento absolutní termín, tato *mensura*, není jsoucnem reálným (jako např. když andělé poznávají věci, které ještě neexistují[174]): tato *mensura* má totiž vždy – podle Mayronise – nějakou existenci, a to esse essentiae, takže se nejedná o pomyslné jsoucno a taková *mensura* může být termínem reálného vztahu.[175]

5. 11 DESÁTÝ BOD: VNĚJŠÍ VZTAHY (HABITY)

Zastánci pomyslných jsoucen: V tomto bodu jde o vnější vztahy Boží. Problematika Božích vztahů navenek je řešena pomyslnými vztahy. Protože Bůh je nekonečně dokonalý, nemůže mít k ničemu časnému reálný vztah. Proto se říká, že Bůh je Stvořitel, stvořené věci mají k Bohu reálný vztah, Bůh k nim (jako Stvořitel) má vztah pomyslný.

Mayronis: Proti tomuto pojetí staví Mayronis čtyři námitky. První námitka: Bůh je reálnou příčinou všech věcí, druhá námitka: je Pánem všeho nehledě na akt našeho rozumu, třetí námitka: je reálně Otcem všeho, čtvrtá

---

[173] *„Ideo dico quod nulla est ibi necessaria ad terminandum relatio rationis, sed relatio realis mensurati terminatur ad absolutum mensurae sicut declarat Doctor Subtilis."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 9.

[174] Scibile (poznatelné) je *mensurou* aktu poznávání *(scire)*.

[175] *„Dicitur autem quod licet scibile non semper sit in esse existentiae, tamen semper est in esse essentiae, quod non est fabricatum ab anima, et in tali esse terminat realem respectum."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 9.

námitka: Bůh je Nadřazený (*Superior*) reálně, kdyby byl nadřazený pomyslně, pak by reálně nebyl lepší než stvoření.

Proto Mayronis říká, že pomyslné vztahy v této otázce nejsou řešením. Podle Mayronise se jedná – bereme-li v úvahu vnější Boží vztahy – pouze o vnější denominace na základě reálných vztahů, které má k Bohu stvoření.[176]

A co rozumíme věcně (v realitě) tou vnější denominací? Mayronis odpovídá, že řekneme-li např. Bůh je Stvořitel, mluvíme o reálné závislosti stvořených věcí na Bohu. V návaznosti na předchozí bod se zdá, že Bůh je právě takový absolutní termín, který nezakládá inverzní vztah.

5. 12 JEDENÁCTÝ BOD: VÝTVORY V ESSE COGNITO

Zastánci pomyslných jsoucen: Jedenáctý bod pojednává o předmětech, které si rozum vytváří, když poznává, a takovéto předměty získávají v rozumu „bytí poznané" *(esse cognitum)*. A protože mají toto bytí a protože nepřetrvávají zánik aktu rozumu, který je finguje, jsou tyto předměty rozumu považovány za pomyslná jsoucna.

Mayronis: Mayronis proti tomuto názoru vznáší čtyři námitky. Za prvé: tyto předměty získávají bytí v rozumu reálnou rozumovou činností, ale reálná činnost nemůže podle Mayronise vytvořit pomyslné jsoucno. Za druhé: tyto předměty jsou nazývány rozumové (chápané) právě proto, že jsou termínem chápání, a termínem chápání jsou reálně, protože chápání je reálný vztah. Za třetí: chápe-li někdo něco reálně, musí to něco být také reálně chápáno, což znamená, že to něco získává v rozumu „bytí poznané". Za čtvrté: čím je chápání dokonalejší, tím dokonaleji předmět chápe, a tak

[176] *„Ideo dico quod ista, quae sic dicuntur de Deo, non possunt salvari per respectus rationis, cum talia sint realissima, sed salvantur per hoc, quod Deus denominatur denominatione extrinseca a relatione reali, quae est in creatura, sicut dicitur realiter humana denominatione extrinseca ab humanitate, quae non est in ea."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 10.

intuitivní poznání chápe (tedy dává předmětu „bytí poznané“) nejdokonaleji, ale přece tím nevytváří pomyslné jsoucno.

Proto Mayronis říká, že jsoucna, která mají bytí poznané, nepatří ke jsoucnům pomyslným, protože jsou poznávána reálně.[177]

5. 13 DVANÁCTÝ BOD: VÝTVORY V ESSE VOLITO

Zastánci pomyslných jsoucen: Jako si rozum vytváří předměty v *esse cognito*, tak vůle vytváří předměty, které od ní mají „bytí chtěné“ *(esse volitum)*. Jako příklad takových jsoucen uvádí Mayronis mj. třeba *ustanovení představeného* (v klášteře). Toto ustanovení někoho za představeného vychází pouze z vůle věřících, kteří si toho kterého člověka za svého představeného vyberou. A protože se zdá, že v tomto vybraném člověku jejich volba nic reálně nezpůsobí, jsou taková jsoucna, která mají bytí na základě vůle *(esse volitum)*, řazena mezi jsoucna pomyslná.

Mayronis: Proti tomuto názoru předkládá Mayronis dva hlavní argumenty: první, že všechny tyto předměty vůle jsou reálně chtěny a nejsou tudíž fingovány rozumem; druhý, že takovéto chtěné věci jsou principem nějakého oprávnění (např. oprávnění k vykonávání posvátných úkonů), takže ustanovený člověk může oprávněně vykonávat určité úkony, které před svým ustanovením vykonávat nemohl – ale žádné pomyslné jsoucno nemůže být reálným principem tohoto opravňujícího aktu.

Proto Mayronis říká, že tato jsoucna, která mají „bytí chtěné“, nejsou vytvořena rozumem, ale vytváří je reálný akt lidské či Boží vůle, a takto jsou tato jsoucna reálně chtěna.[178]

---

[177] *„Ideo dico quod esse cognitum, in quo producuntur obiecta per actum cognoscendi, non pertinet ad entia rationis, cum realiter talia cognoscantur, et talia entia rationis distinguuntur contra entia realia.“ in: Týž, c. d., q. 7, p. 11.*

[178] *„Ideo dico quod illa entia non sunt a ratione conficta, sed sunt ab actu voluntatis humanae vel divinae derelicta realiter, sicut talia realiter sunt volita.“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 12.

5. 14 TŘINÁCTÝ BOD: NEDĚLITELNÁ JSOUCNA *(INDIVISIBILIA)*

Zastánci pomyslných jsoucen: Jsoucna, která jsou v reálném světě nedělitelná, pojímáme v rozumu rozděleně, a toto jejich rozdělení je považováno za pomyslné jsoucno. Například bodu, který je v kategorii kontinuální kvantity nedělitelný, přiřazujeme dva znaky, podle nichž je jeden a týž bod jak koncem jedné úsečky, tak začátkem úsečky druhé. Podobně okamžik, který je v čase nedělitelný, je opět dělen do dvou, kdy jednou je koncem minulého, podruhé začátkem budoucího. Tato dělení, znaky těchto nedělitelných jsoucen, jsou považovány za jsoucna pomyslná.

Mayronis: Mayronis však namítá, že nemohou být pomyslnými jsoucny, protože úsečka v tom jednom bodě reálně končí a druhá v něm reálně začíná (obdobně o okamžiku – minulé v něm reálně končí, jinak by bylo neukončené, tj. věčné, budoucí v něm reálně začíná).

Proto Mayronis říká, že tyto znaky nedělitelných jsoucen nejsou pomyslná jsoucna, ale že se jedná o označení jednoho a téhož bodu na základě jeho reálných vztahů, jednou na základě jeho vztahu k jedné úsečce, k níž má reálný vztah konce, podruhé k úsečce, k níž má reálný vztah začátku. Obdobně u okamžiku.[179]

5. 15 ČTRNÁCTÝ BOD: POČET (ČÍSLA)

Zastánci pomyslných jsoucen: Zdá se, že čísla (kterými počítáme)[180] patří mezi pomyslná jsoucna, a to proto, že jejich řada *(processus)* může

---

[179] *„Ideo dico quod illa signa, quae dicta sunt, non sunt entia rationis, si unum punctum per respectum ad diversas lineas habet duas habitudines reales, secundum quarum unam dicitur principum unius, et secundum aliam finis alterius, et ita idem instans secundum diversos respectus dicitur initium futuri et finis praeteriti.“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 13.

[180] Středověk rozlišoval *numerus numeratus* = počet, který byl považován za reálné jsoucno, např. dva lidé, *numerus numerans* = pojem počtu, tedy číslo, např. „dva“, který byl považován za jsoucno pomyslné.

vést do nekonečna, ale v reálném světě se zdá, že takový postup *(processus)* do nekonečna vést nemůže.[181]

Mayronis: Mayronis se proti tomu staví a říká, že tento postup do nekonečna může vést i v reálném světě, např. geometrické obrazce lze do nekonečna vytvářet přidáváním úhlů, stejně jako lze třeba do nekonečna dělit nějakou vzdálenost. A tak si Mayronis dovoluje tvrdit, že počet (*„numerus"* - zdá se, že zde nerozlišuje *numerus numeratus* a *numerus numerans*) je reálné jsoucno, a to proto, že ho můžeme vnímat smysly, kdežto pomyslná jsoucna smysly vnímatelná nejsou.[182]

Z námitek, se kterými se Mayronis vyrovnává, vyberu např.: Jak může být počet reálný, když počítáme nepřípustná jsoucna (např. dvě chiméry)? Vždyť se v takovýchto jsoucnech nenachází žádná realita. Na to Mayronis odpovídá, že stejně jako mají nepřípustná jsoucna jsoucnost (*entitas*) po určité stránce (*secundum quid*), tak mají jen po určité stránce i mnohost, a tedy počet.[183]

5. 16 PATNÁCTÝ BOD: REFLEXE

Zastánci pomyslných jsoucen: Patnáctý bod je vlastně rozvedením bodu čtrnáctého: reflexe nad aktem rozumu či vůle může být vršena do nekonečna - lze uvažovat nad jedním aktem rozumu, a pak uvažovat nad aktem rozvažující ten první akt atd. Tento proces reflektování do nekonečna je považován za možný pouze v rozumu a je tedy považován za pomyslné jsoucno.

---

[181] V reálné světě - aspoň podle tomismu - nemůže být aktuální nekonečno, může v něm být nekonečno pouze potenciální. Srov. GREDT, Iosephus OSB: Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, vol. I., editio XIII., E. Zenzen (ed.), Herder 1961. S. 306-309.

[182] *„Ideo dico quod numerus est realis entitas, quia est unum de communibus sensibilibus, et tamen rationis entia non percipiuntur per sensum."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 14.

[183] *„Dicitur autem quod talia habent pluralitatem secundum quid, sicut et entitatem, et ideo non est ibi pluralitas vera."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 14.

Mayronis: Mayronis však opět říká, že tento proces reflektování je reálný, neboť uvažování nad akty rozumu či vůle je reálné a proto také toto poznávání (tedy reflektování) v sobě reálně zakoušíme, avšak žádné pomyslné jsoucno takto zakoušet nelze. Proto je tento proces reflektování, ať jde jakkoli daleko, reálný, podobně jako je reálné např. kontinuální dělení.[184]

5. 17 ŠESTNÁCTÝ BOD: PODMÍNKY, KTERÉ KLADOU PŘEDMĚTY

Zastánci pomyslných jsoucen: Šestnáctý bod pojednává o podmínkách, které kladou poznávácím schopnostem samy poznávané předměty, – *(de obiectualibus conditionibus).* Hlavní takovou podmínkou je, že žádná poznávací schopnost nemůže poznávat to, čemu není sdílen její předmět – tak např. sluch má jako svůj předmět zvuk, čemu není zvuk sdílen (třeba barva), to sluch nepoznává.

Proto je-li prvním předmětem rozumu jsoucno, nemůže naše uvažování z rámce jsoucna vystoupit, a tak když chápeme jsoucna nepřípustná a privace, musejí to také nějakým způsobem být jsoucna, a proto se soudí, že jsou to jsoucna pomyslná.

Mayronis: Dvě Mayronisovy námitky. První: aby nepřípustná jsoucna či privace mohly být termíny našeho poznání, musejí předtím nějak být, protože vztah je pozdější než jeho termíny. Musejí tedy být před naším uvažováním, tedy musejí mít nejprve nějaké bytí mimo rozum, a tak nemohou být pomyslnými jsoucny. Druhá: protože Bůh chápe všechna

---

[184] *„Tum quia realiter quilibet actus intelligi potest, et sic est realis reflexio et non rationis. Tum quia quamlibet intellectionem in nobis experiri possumus, et tamen experiri non possumus entia rationis. Ideo dico quod processus illarum reflexionum est realis quantumcumque vadat, sicut continui divisio aut augmentum secundum eius divisionem.“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 15.

jsoucna, která chápeme my, nemohou být tato jsoucna pomyslná[185] (pomyslná jsoucna podle Mayronise Bůh nechápe, ale nepřípustná ano).[186]

Replika: A nejsou-li nepřípustná jsoucna či privace ani jsoucny pomyslnými, jak je může náš rozum chápat, když nemůže chápat nic, co není jsoucno?

Na tuto repliku Mayronis odpovídá, že stejně jako zrak, jehož předmětem je světlo, poznává negativně i tmu, tak náš rozum poznává nicotu. A jedná-li se při poznávání nepřípustých jsoucen o positivní akt? Pak tímto positivním aktem poznáváme části, ze kterých je nepřípustné jsoucno složeno (např. poznáváme esenci člověka a esenci zvířete). Navíc je u těchto jsoucen jsoucnost po určité stránce.

5. 18 SEDMNÁCTÝ BOD: DISJUNKTNÍ VLASTNOSTI JSOUCNA

Zastánci pomyslných jsoucen: Disjunktní vlastnosti jsoucna (jedno a mnohé, stejné a různé, první a následující, jednoduché a složené) patří mezi transcendentální vlastnosti jsoucna, proto nelze najít tyto vlastnosti u něčeho, co jsoucnem není.

A protože tyto vlastnosti se nacházejí u negací, privací, universálií i u nepřípustných jsoucen, musejí tato být jsoucny, a tak se zdá, že jsou jsoucny pomyslnými.

Mayronis: Na to Mayronis říká, že takovým jsoucnům nenáležejí tyto vlastnosti naprosto, ale jen po určité stránce (stejně jako lidskost

---

[185] *„Sic cum entia prohibita et privativa, ut patuit, intelligantur a nobis, sequitur quod sint entia aliquo modo. Et non secundum rem. Igitur secundum rationem. Sed illud stare non potest duplici ratione. Prima est, quia ista ut terminant actum nostrum intelligendi praeveniunt nostram considerationem, cum habitudo sit posterior suo termino, et per consequens respectus actus ad obiectum, et sic in priori illo non sunt entia rationis. Secunda ratio est, quia divinus intellectus, qui non fingit talia entia rationis, secundum communia dicta intelligit talia, cum omnia a nobis intellecta sint Deo notissima.“* in: Týž, c. d., q. 7, p. 16.

[186] Viz Týž, c. d., q. 6, a. 19.

/humanitas/ náleží také pouze po určité stránce člověku mrtvému).[187] Mají-li tedy nějaké bytí po určité stránce (a tedy entitu po určité stránce), proč není toto bytí po určité stránce právě bytím pomyslným? Mayronis říká, že jsou spíše reálná po určité stránce, protože jsou prohibicemi (zákazy) reálných jsoucen.[188]

Ačkoli to zde Mayronis netvrdí výslovně, zdá se, že v tomto bodu chce ukázat, že privace, negace a prohibitní jsoucna nejsou jsoucna pomyslná, ale že jsou reálná po určité stránce *(secundum quid)*: že mají jsoucnost po určité stránce a proto že jim náležejí – po určité stránce – i ony disjunktní vlastnosti. Nemusejí tedy být pomyslnými jsoucny, aby jim tyto vlastnosti mohli nějak náležet.

5. 19 OSMNÁCTÝ BOD: TERMÍNY VZTAHU

Zastánci pomyslných jsoucen: Každý reálný vztah je ze své definice zaměřen (terminován) k něčemu, proto se v tom termínu vztahu musí nacházet nějaká jsoucnost, jinak by se nejednalo o „něco". A protože termínem vztahu mohou být i čisté negace a nepřípustná jsoucna, je nutné, aby byla jsoucny. Příkladem reálného vztahu, kde je jedním z termínů čistá negace – nic –, je třeba stvoření nebo naopak anihilace, nebo dále

---

[187] *„Dicitur autem quod illae passiones disiunctae non conveniunt talibus simpliciter, sed secundum quid tantum, sicut enim humanitas convenit homini mortuo secundum quid, ita et unitas humanitatis, et secundum hoc unum et multa, idem et diversum etc., quae istis attribuuntur non sunt unum et multa simpliciter, sed secundum quid tantum."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 17.

[188] *„Dicitur quod immo sunt realia secundum quid sicut imago vel pictura animalis dicitur animal secundum quid realiter, quia est animalis, et ita istae negationes et nihilitates, quia sunt entium realium prohibitiones."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 17.

kontradikce či poznání ničeho. Proto se zdá, že toto nic je něčím, a to ne něčím reálným, nýbrž pomyslným.[189]

A protože takové vztahy existují, není toto nic naprostým nic, ale je něčím privativně. Jsou-li však tyto věci něčím, pak jsou jsoucny.

Mayronis: Na to Mayronis říká, že „něco" či „jsoucno" v pravém slova smyslu označuje pouze něco positivního, avšak „něco" či „jsoucno" lze chápat i jako společné označení všeho, co existuje mimo rozum, a takto jsou i privace či negace něčím a takto mohou být termíny reálných vztahů.[190]

5. 20 DEVATENÁCTÝ BOD: NEGATIVNÍ VÝROKY[191]

Zastánci pomyslných jsoucen: Positivní propozice bývá verifikována (pomocí svých termínů) něčím jsoucím. Negativní propozice je tudíž také verifikována něčím jsoucím, ale jsoucím pomysně.

Mayronis: Protože však jsou tyto negativní propozice pravdivé, a pravdivé jsou z obsahu pojmů, které jsou jejich termíny, nemohou být tyto pojmy pomyslná jsoucna, protože tyto pojmy musejí mít entitu, aby na jejich základě byla určována pravdivost propozic.[192]

---

[189] *„Primo quidem in contradictione, quae est realis oppositio, et oppositum inquantum tale refertur ad suum oppositum, et sic ens ad nihil refertur, et nihil est aliquid, et per consequens ens et non reale et consequens rationis."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 18.

[190] *„Dicitur quod aliquid et ens possunt accipi proprie, et sic non se extendunt nisi ad positiva. Aut communiter, et sic se extendunt ad privativa, ut dicunt aliquid extra animam eo modo, quo sunt privativa, et sic terminant illos respectus, qui sunt ad aliquid."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 18.

[191] Název tohoto punktu je v latině: *„de negativis remotionibus"*. Tento devatenáctý a také následující dvacátý bod nejsou zcela jasné, předkládám interpretaci, která se jeví jako možná.

[192] *„Quia quandocumque aliqua propositio negativa verificatur, veritas illius consurgit ex rationibus formalibus suorum terminorum, sive mediate sive immediate, sicut in propositionibus affirmativis, quia sicut homo est animal ex rationibus terminorum, ita homo non est asinus ex rationibus formalibus eorundem, et ideo cum illa sit vera, ens rationis non est, sequitur quod istud verificatur ex rationibus formalibus terminorum, et sic ens rationis habet rationem formalem, et per consequens entitatem."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 19.

Zdá se, že v tomto punktu Mayronis opět ztotožňuje pomyslná jsoucna se jsoucny nepřípustnými.[193]

5. 21 DVACÁTÝ BOD: IDENTITNÍ TVRZENÍ

Zastánci pomyslných jsoucen: Výrok „pomyslné jsoucno je pomyslné jsoucno" nelze popřít, protože jeho popření by znamenalo, že je pravdivé jemu kontrární tvrzení, totiž „pomyslné jsoucno není pomyslné jsoucno". A připustí-li se toto tvrzení jako pravdivé, připouští se existence pomyslných jsoucen. Pravda je totiž vlastností jsoucna, takže všude, kde se nachází pravda, tam je nutně i jsoucnost. A tak pomyslná jsoucna mají jsoucnost.

Mayronis: K tomu Mayronis říká, že toto tvrzení, totiž „pomyslné jsoucno je pomyslné jsoucno", je vlastně pouze ve fantazii, v rozumu že je pouze jeden termín „pomyslné jsoucno". Tento termín je sice jsoucnem, ale stejně jako nepřípustné jsoucno i on je jsoucnem jen v nepravém smyslu slova (jako když se říká, že jsoucny jsou privace), jsoucnem po určité stránce, a je tedy reálně jsoucnem nemožným.[194]

---

[193] *„Quia secundum illa non videtur nisi quod entia rationis in realia convertuntur, cum entia prohibita et universalia sint talia realiter, et tunc ponuntur maxime entia rationis. Dicitur autem quod non ponuntur realia positive, sed privative, sicut medium inter contradictoria realiter negata, et ideo non ponitur."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 19.

[194] *„Dicitur autem quod licet illa complexio sit apud imaginationem, non tamen apud intellectum nisi unus terminus simpliciter, et eo modo, quo est unus, non potest negari, quin sit ens, ut ens se extendit secundum praemissa ad positiva et privativa. Sed oritur difficultas. Quia illo modo, quo conceditur illa complexio, ponuntur entia rationis, et sic omnino non negantur. Dicitur autem quod illa, qua omnino negantur, hoc modo conceduntur, sicut compossibilitas extremorum contradictionis omnino negatur, et tamen conceditur quod ipsa est impossibilis."* in: Týž, c. d., q. 7, p. 20.

ZÁVĚR

Stěžejním cílem této práce bylo seznámit se základním obsahem kritiky nauky o pomyslných jsoucnech Františka de Mayronis, a proto se nejprve pokusím shrnout její hlavní myšlenky.

Mayronisova kritika pomyslných jsoucen, jak je podána v šesté a sedmé kvestii jeho díla *Quodlibet*, nemá podobu systematicky ucelené nauky, jedná se spíše o kritické připomínky k nauce o pomyslných jsoucnech, jak byla pojednávána v Maryonisově době, tedy zhruba v první třetině 14. století. Proto je i referování o jejím obsahu nutně neucelené a má podobu vyzdvižení hlavních Mayronisových argumentů.

V šesté kvestii svého díla *Quodlibet* František de Mayronis zpochybňuje běžně zastávané názory na pomyslná jsoucna, přičemž jeho hlavní argumenty proti pomyslným jsoucnům jsou tyto: konstitutivním prvkem pomyslných jsoucen je, že jejich bytí zcela závisí na rozumu, tedy že mají k rozumu vztah a že je rozum vytváří. Proti tomu však Mayronis argumentuje, že vše, co se vypovídá ve vztahu, musí být také něco mimo tento vztah, něco o sobě, a proto pomyslná jsoucna musejí být nejdříve něčím o sobě, tedy něčím reálným, což však je nemožné. Navíc podle zásady, že každá reálná příčina musí mít i reálný účinek, není podle Mayronise možné, aby pomyslná jsoucna byla vytvářena reálnými akty našeho rozumu a přitom jako jejich účinek reálná nebyla.

František de Mayronis dále ve zmíněné šesté kvestii přirovnává (téměř ke ztotožnění) pomyslná jsoucna ke jsoucnům nepřípustným *(entia prohibita)* či nemožným *(entia impossibilia)*, protože stejně jako ona nemají pomyslná jsoucna – na rozdíl od jsoucen možných *(entia possibilia)* – bytí v objektivní potenci. A tak jako jsou jsoucna nepřípustná nepřípustná reálně, tedy nezávisle na aktech našeho rozumu, jsou takto reálně nepřípustná i

jsoucna pomyslná. A z této své podstaty jsou pomyslná jsoucna na rozumu nezávislá a tedy nejsou jsoucny pomyslnými.

Podle zmiňované zásady, že reálná příčina musí mít reálný účinek, soudí Mayronis, že Bůh nemůže produkovat pomyslná jsoucna a ani chápat ta, která si vytváříme my (Boží poznání je dokonalé, intuitivní, ale pomyslná jsoucna nejsou intuitivně chápatelná). Proto Mayronis soudí, že se nemá o existenci pomyslných jsoucen vůbec mluvit.

Navíc nejsou podle Mayronise pomyslná jsoucna k ničemu dobrá, vždyť o nich nemůže být žádná věda, neboť nejsou naprostými jsoucny *(entia simpliciter)* a nemají tudíž naprostou pravdu, a tak jimi nemůžeme pravdivě vypovídat o reálných věcech a ani v teologii jejich užitím nemůžeme dospět k odhalování pravdy.

V sedmé kvestii Kvodlibetu rozvíjí František de Mayronis myšlenku ze šesté kvestie, totiž že pomyslná jsoucna vlastně nejsou pro teologii (a obecně) potřebná ani přínosná. Proto se v této kvestii věnuje hlavním námětům, které jsou pomocí pomyslných jsoucen řešeny, a snaží se ukázat, že je lze vyřešit i bez pomyslných jsoucen.

Nejprve v rámci svého ultrarealismu odmítá, že by universálie byly pomyslnými jsoucny, a klade ono universální (tj. společné mnohým), které je pro něj stvořená přirozenost jedna menší jednotou, přímo do věcí. A stejně mluví Mayronis i o druhých intencích, které jsou podle něj reálně schopné být ve více jsoucnech, a tak nemohou být jsoucny pomyslnými.

Dalším krokem Mayronis popírá existenci pomyslných vztahů. To, co je běžně považováno za pomyslné vztahy, jsou podle něj buďto vztahy reálné, nebo Mayronis existenci takových vztahů popře vůbec. Tyto vztahy, jako je např. vztah poznaného k poznávajícímu, Mayronis popírá, protože nepřijímá zásadu, že by každý vztah měl k sobě i vztah inverzní, ale že v některých případech je termínem jednoho vztahu tzv. termín absolutní, který tento inverzní vztah k druhému termínu nemá. Navíc přece tyto

inverzní pomyslné vztahy nevypovídají o realitě nic nového a je tedy zbytečné o nich mluvit.

A stejně jako Mayronis popírá existenci pomyslných vztahů, popírá i to, že by k pomyslným jsoucnům patřily privace a negace. Jeho hlavním argumentem je tvrzení, že kdyby pomyslnými jsoucny byly, pak by po odstranění aktu rozumu, který je vytváří, vlastně privace či negace z reality zmizely (např. slepý by byl vidoucím, nic by se stalo něčím). Podle Mayronise jsou dokonce i jsoucna nepřípustná *(entia prohibita)*, tedy jsoucna nemožná, chiméry, nějak reálná. Reálná je totiž jejich nemožnost, a tak sice nejsou reálná positivně, ale přece jsou reálná aspoň nedostatkově, protože jsou označením dvou (a více) vzájemně neslučitelných známek jsoucna.

Takto tedy Mayronis v sedmé kvestii postupuje přes většinu pomyslných jsoucen, jejichž existenci buď zcela zpochybní, nebo je označí za reálná. V samém závěru však Mayronis říká, jako by se sám zalekl své kritiky, že se pomyslná jsoucna přesto zcela popírat nemají.

Je tato Mayronisova kritika dnes k něčemu dobrá? Ačkoli se zdá, že ve svém celku není tato kritika přijatelná, někdy působí až křečovitě, přece obsahuje mnoho zajímavých podnětů a důvtipných námitek, se kterými by bylo záhodno se vyrovnat. Navíc v reakci na kritiku se vždy vyjasní sám obsah kritizované nauky a zbystří se pohled na některé její aspekty. Mohu-li si tedy dovolit soudit, myslím, že šestá a sedmá kvestie Kvodlibetu Františka de Mayronis stojí za zveřejnění a podrobnější studii. Záměr práce – hlavně upozornit na jejich existenci, shrnout jejich obsah a zpřístupnit jejich text – byl, doufám, naplněn.

Přepis obou kvestií byl časově velmi náročnou prací, určení přesných odkazů citací apod. bude předmětem až chystané kritické edice. Nicméně i

při přepisu a snaze porozumět obsahu se podařilo opravit některé chyby vzniklé tiskem. V textu jsou tyto emendace řádně označeny.

ANNOTATION

FRANCIS OF MEYRONNES OFM (CCA 1288-1328), THE CRITIC OF THE TEACHING OF „BEINGS OF REASON"

The thesis deals with the critique of the „beings of reason" presented by Francis of Meyronnes in the 6th and 7th Questions of his work *Quodlibet*. In the first part of the thesis we are acquainted with the personality of Francis of Meyronnes showed on the background of his era, and also with the Tomistic learning of „beigs of reason". In the second part of the work a brief contents of single Articles and Points of the above mentioned Questions is presented. Transcript of the 6th and 7 th Questions of the *Quodlibet* from the Venice edition of 1520 is also included in the work.

- Francis of Meyronnes OFM (*Franciscus de Mayronis OFM*)
- beings of reason *(entia rationis)*
- negations and privations *(negationes et privationes)*
- relations of reason *(relationes rationis)*
- real beings (*entia realia)*

PŘEHLED POUŽITÉ LITERATURY

Prameny

- ARISTOTELES. *Metafyzika.* Přel. A. Kříž. Jan Laichter, Praha 1946. V, 7, 1017a31 nn.
- ARISTOTELES. *Phys. I* 7, 190 b 17 a b 27.
- AUGUSTINUS. *De Trinitate VII, 2* (PL, XLII, 935).
- IOANNES a Sancto Thoma. *Cursus Philosophicus Thomisticus, Tom. I. Ars Logica seu De Forma et materia ratiocinandi.* Cituji z vidání: Reiser, B. (ed.), Taurini 1930.
- MAYRONIS, Franciscus de. *Quodlibet, q. 6 a 7, Venetiis 1520.*
- SUÁREZ, F.. *Disputationes metaphysicae LIV, I, 6.* Cituji z vydání: Opera omnia, tom. 26, Parisiis (L. Vives) 1877, s. 1014-1041.
- TOMÁŠ Akvinský. Jeho díla jsou citována z kompletního internetového vydání Tomášova díla na španělském serveru navarrské university: CORPUS THOMISTICUM S. THOMAE DE AQUINO, OPERA OMNIA recognovit ac instruxit **Enrique Alarcón** automato electronico Pampilonae ad Universitatis Studiorum Navarrensis aedes A. D. MMV na internetové adrese **http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html**. Tomášova díla zde nejsou vždy v témže vydání, proto u každé citace uvádím i přislušné knižní vydání.
  - TOMÁŠ Akvinský. *Sententia libri Metaphysicae, lib. 4 lect. 4 n. 5.*
  - TOMÁŠ Akvinský. *De ente et essentia, cap. 1, 3 a 4.*
  - TOMÁŠ Akvinský. *Summa Theologiae I, q. 3, a. 4 ad 2.; I, 48, 2 ad 2.; I, 16, 3 ad 2.; I, 28, 1 ad 4.;*
  - TOMÁŠ Akvinský. *Quaestiones disputatae de potentia, q. 7 a. 2 ad 1; q. 7, a. 11 c.*
  - TOMÁŠ Akvinský. *Quaestiones disputatae de malo, q. 1 a. 1 ad 20.*
  - TOMÁŠ Akvinský. *Quaestiones disputatae de veritate, q. 21, a. 1*

Literatura a články

- ALENÇON, Édouard de. *„MEYRONNES, Francois de" in: Dictionaire de Théologie Catholique, A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann (ed.), sv. X, Paris 1928. s. 1634-1645.*
- ABBAGNANO, Nicola. Storia della Filosofia[2], vol. 1. Unione Tipografico-Editrice Torinese, Torino 1966.
- BARBET, Jeanne (ed.). *Francois de Meyronnes - Pierre Roger, Disputatio (1320-1321), préface par Paul Vignaux. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1961.*
- BIHL, Michael. *„Mayron"*, in: *The Catholic Encyclopedia, vol. 10. The Encyclopedia Press, Inc. 1913. s. 91.*
- CESSARIO, Romanus OP. *A Short History of Thomism.* The Catholic University of America Press, Washington D. C. 2005.
- DRŠKA, V.; SKŘIVAN, A.; STELLNER, F.: *Kapitoly z dějin evropské politiky do roku 1648.* ISE, Praha 1995.
- DUBY, Georges. *Dějiny Francie od počátku po současnost.* UK v Praze, Karolinum, Praha 2003.
- ETZKORN, Girard J. (ed.). *Franciscus de Mayronis: A Newly Discovered Treatise on Intuitive and Abstractive Cognition.* in: Franciscan Studies (54), 1994-97, s. 15-50.
- FRANZEN, August. *Malé církevní dějiny.* Zvon, Praha 1995.
- FROHLICH, Roland. *Dva tisíce let dějiny církve.* Vyšehrad, Praha 1999.
- GRACIA, J. J. E. and NOONE, T. B. (ed.). Blackwell Publishing 2003. s. 256-257.
- GREDT, Iosephus OSB. *Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae, vol. I. a II.,* editio XIII., E. Zenzen (ed.), Herder 1961.
- HAUSE, Jeffrey. *„Francis of Meyronnes" in: Routledge Encyklopedia of Philosophy.* London and New York, Routledge 1998 - zde šalamounsky uvádějí, že zemřel „po r. 1325".

- HEINZMANN, Richard. *Středověká filosofie.* Přel. Břetislav Horyna. Nakladatelství Olomouc, Olomouc 2002.
- HONZÁK, F.; PEČENKA, M.; VLČKOVÁ, J.: *Evropa v proměnách staletí,* Libri, Praha 1995.
- JONES, Michael (ed.). *The New Cambridge Medieval History, Vol. VI, c. 1300 – c. 1415,* Cambridge University Press, Cambridge 2000. ISBN 0 521 36290 3.
- KADLEC, Jaroslav. *Dějiny katolické církve II.*, UP, Olomouc 1993.
- LAMBERTINI, Roberto. *„Francis of Meyronnes."* in: *A Companion to Philosophy in the Middle Ages,* GRACIA, J. J. E. and NOONE, T. B. (ed.), Blackwell Publishing 2003. s. 256-257.
- LANE, Tony. *Dějiny křesťanského myšlení. Návrat domů, Praha 1999.*
- LÁNSKÝ, Marek. *Diplomová práce: Příprava kritické edice traktátu Francisca de Mayronis „De esse essentiae et existentiae.", FFUK, Klasická filologie, Praha 1993.*
- LÁNSKÝ, M.; MAŠEK, R.; NOVÁK, L.; SOUSEDÍK, S. (ed.): *Francisci de Mayronis OFM Tractatus De esse essentiae et existentiae.* in: Studia Neoaristotelica, 2 / 2 (2005), s. 277-322.
- LAURENTIN, René. *Pojednání o Panně Marii. Krystal OP, KNA, Praha 2005.*
- MOLLAT, G.. *„Jean XXII." in: Dictionaire de Théologie Catholique. A. Vacant, E. Mangenot et É. Amann (ed.), sv. VIII, Paris 1923. s. 633-641.*
- OEING-HANHOFF, L. *„Gedankending"* in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, RITTER, J. (ed.), Bd. 3. Basel-Stuttgart, Costatt 1974, s. 55-62.
- ROTH, B. O.F.M. *Franz von Mayrois O.F.M. Sein Leben, seine Werke, seine Lehre vom Formalunterschied in Gott. Werl in Westfalen 1936.*
- ROSSMANN, H. *„Franciscus von Meyronnes"* in: Lexikon des Mittelalters, Band IV, J. B. Metzler Verlag, Stuttgart / Weimar 1999.

- SOUSEDÍK, Stanislav. *Jsoucno a bytí. Úvod do četby sv. Tomáše Akvinského. Křesťanská akademie, Praha 1992.*
- SOUSEDÍK, Stanislav. *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím. Vyšehrad, Praha 1997.*
- SOUSEDÍK, Stanislav. *Franciscus de Mayronis a jeho traktát De esse essentiae et existentiae.* in: Studia Neoaristotelica 2 / 2/2005, s. 271-276.
- SOUSEDÍK, Stanislav. *Pomyslná jsoucna (entia rationis) v aristotelské tradici 17. století.* In: Filosofický časopis, roč. 52 / 2004 /4, s. 533-544.
- SUÁREZ, F. *On Beings of Reason (De entibus rationis), Metaphysical Disputation LIV.* Překlad, úvod a poznámky DOYLE, John P. Milwaukee, Wis., University Press 1995.