

III. Středověk

Středověk, resp. středověká filosofie patří bezesporu k významným etapám naší tematizace (oproti dřívějším hodnocením role středověku, zásadním průlomem v tomto hodnocení je vlastně až začátek 20. stol., kdy dochází k renesanci studia středověké filosofie, zejména ze strany novotomismu (v tomto směru vzpomeňme alespoň jedno jméno, na které se budeme hojně odkazovat, E. Gilson)).

Podíváme-li se na středověkou filosofii jako celek (6. – 15 stol.), lze vyjít z běžně užívané etapizace: raný a vrcholný středověk, přičemž oním bodem zlomu je polovina 11. stol.¹, Vstupním myslitelem je „poslední Říman a první scholastik“, myslitel patřící životem ještě antice, myšlením již však období následujícímu, myslitel, který je doslova zosobněním tohoto přechodu: **Augustinus Aurelius**, jemuž bychom věnovali první zmínku, druhým je pak pozoruhodná osobnost 10. století **Jan Scotus Eriugena**, o němž velmi krátce pojednáme.

A. Sv. Augustin

Pro období evropského středověku (a zejména jeho ranou fází) je příznačná enormní snaha „zmocnit se“ (ve smyslu duchovního osvojení) řeckého či vůbec antického úkolem myšlení duchovního v rámci křesťanstvím určovaného rozumění světu. Dějinným úkolem duchovního života v nastupujícím středověku bylo „naučit se myslet“, osvojit dědictví.² To představovalo neobyčejně náročný úkol, jehož zvládnutí si vyžádalo usilovnou práci desítek a desítek generací středověkých myslitelů. Právě jeho realizace založila onu podivuhodnou kontinuitu evropského duchovního života a v něm i 'kontinuitu pohybu filosofického myšlení včetně jeho ontologických základů.

Je třeba předeslat, že bohužel doposud leckde převládá zjednodušená a zkreslující představa o tom, že se křesťansky orientované myšlení zmocňovalo antického dědictví jaksi násilně a předpojatě. Jistě, ani takové excesy nechyběly, avšak celkově vzato byla situace podstatně odlišná. v Zvláště to platí o té oblasti, kterou se zabýváme v našem výkladu, tj. oblasti ontologických základů. filosofického myšlení. Některé motivy totiž mohly být středověkým myšlením převzaty a osvojeny zcela nenásilně a bez hluboce zasahujících úprav. V našich předchozích výkladech jsme se o těchto motivech nezmínili, nyní je k tomu příhodný čas.

Kromě toho, že řecké ontologizující myšlení tematizovalo především nejjobecnější rysy jsooucího (viz například téma bytí jako společenství - KOINON), byly v jeho rámci vypracovány i jiné tematizace, v nichž se začasť objevoval motiv bytí jako nejvyššího, tj. božského jsooucná, pro které byl používán termín THEOS (řec. Bůh).³ Pro nedostatek prostoru se nebudeme blíže takovými motivy řeckého myšlení zabývat⁴, pouze poznamenejme, že tato dvojité tematizace

¹ Významná pak událost: dobytí toledské knihovny v r. 1085 a otevření kontaktu s původní řeckou vzdělaností/filosofií, jehož efektem je pak velká renesance 12. stol.

² K tomu srovn. J. Pieper: *Scholastika*, Vyšehrad Praha 1993, str. 20 a násled.

³ K tomu srovn. M. Heidegger: Úvod k přednášce: *Co je metafyzika?* (Sestup k základu metafyziky), in: M. Heidegger: *Konec filosofie a úkol myšlení* (sborník překladů), Praha- London 1984, str. 48

⁴ Jako typický příklad určité paralelní existence těchto dvou tematizací lze uvést Aristotelovu filosofii. V příslušné kapitole (viz kapitola II.C) jsme pojednali aristotelské pojetí první filosofie jako vědění o jsooucnu jako jsooucnu a o tom, co mu o sobě náleží. V Metafyzikách však nalezneme též pasáže, v nichž je upřednostněna (jako první) nauka o nejvyšším, odloučeném a nehybném jsooucnu (podstatě), které Aristoteles nazývá bohem (THEOS). „A jestliže skutečně jest v jsooucnu taková prapodstata, musí tu zajisté být také něco božského, a to musí býti prvním

bytí se ukázala být pro středověk velmi dobře využitelná. „Metafyzika, protože přivádí jsoucí jakožto jsoucí k představě, je v sobě dvojjediným způsobem pravdou jsoucího ve smyslu všeobecného a nejvyššího. Ve svém bytostném jádře je zároveň ontologií v užším smyslu a teologií. Toto onto-teologické bytostné jádro filosofie ve vlastním slova smyslu (PROTE FILOSOFIA) musí být ovšem zakotveno ve způsobu, jakým se jí ON, totiž jako ON, dostavuje do otevřeného pole.”⁵ Onto-teologické jádro filosofie se ve své dvojitosti stalo tím, co křesťansky orientované myšlení bytostně využilo a na co se také hlavně zaměřilo. Rozhodující ontologická témata - jsoucí, jsoucno, bytí – byla zkoumána ve vztahu k nejvyššímu jsoucnu - Bohu.

První epochální (je-li možno takto vznešeně znějící označení použít s odvoláním na jeho původní význam odvozený od slova „epocha“) kontakt mezi řeckými ontologickými spekulacemi a křesťanskou náboženskou vírou odehrávající se v jedné konkrétní lidské mysli spadá, podle výkladu E.Gilsona, v jedno. s tím, když začal mladý křesťanský konvertita Augustin číst Plótinovy *Enneady*.⁶ Tyto hutné filosofické spekulace (v nichž se prolínaly vlivy platónské a stoické s mnoha jinými, neřeckými) se mu promísily s křesťanskými idejemi, jak jsou vyjádřeny zejména v *Evangelium sv.Jana*. Jedním z cílů jeho následujících filosofujících úvah bylo vysvětlení slov tohoto evangelia: „Na počátku bylo Slovo, a to Slovo bylo u Boha, a to Slovo byl Bůh.”⁷

Sv. Augustin se narodil roku 354 v Thagasté v dnešním Alžírsku. Nejdříve studoval v svém rodném městě a později v Madaurě a Kartágu rétoriku, a později pak filosofii. Zde se poprvé setkává s křesťanstvím, které v něm nezanechá žádné stopy, naopak stává se horlivým stoupencem manicheismu. Od r. 375 vyučuje rétoriku v Thagasté v Římě a v Miláně. Obrat v jeho životě je r. 387, kdy přijímá křest. V r. 391 zakládá v Hippo Regiu klášter, téhož roku je zde vysvěcen na kněze a roku 396 se stává v Hipponu biskupem. Zde proslul jako velký organizátor života církve, a především jako velký apologetik a bojovník proti herezím⁸. V této době také vznikají Augustinova nejvýznamnější pojednání, zároveň zde zažívá Augustin počátek konce římského, resp. západořímského impéria. Umírá symbolicky v Hipponu obleženém Vandaly v r. 430.

Ze sta titulů, nepočítaje korespondenci, (sebraných v J. P. Migne: *Patrologiae Cursus Completus* (Paříž 1861/62)) uvedeme alespoň některé: 1. Před konverzí (386-387): *Proti akademikům, O blaženém životě, O řádu, Samomluvy*. 2. Po konverzi (387-430): *O kvalitě duše, O nesmrtelnosti duše, O učitelích, O genezi proti manichejcům, O pravém náboženství, O víře a symbolu, O svobodné vůli, Vyznání, O jedině církvi, O Trojici, O přirozenosti a milosti, O duši a jejím původu, O milosti a svobodné vůli, O obci boží, Zpětné úvahy*.

Samozřejmě, že sledoval ve svém filosofickém snažení i jiné cíle, nicméně jeho myšlenky se vždy při zkoumání a uvažování o světě, člověku, o všem, co jest, soustřeďovaly k Bohu jako svému středobodu. Samotné slovo Bůh se stává tím, co nesmírně irituje jeho mysl. „Vyslovím slovo "Bůh". Jak je krátké, co jsem vyslovil: tři písmena, jedna slabika. Jak je prosté.

a nejvyšším počátkem.” (Aristoteles: *Metafyzika*, 1064 ab, čes.př., str. 283) Podobná místa lze nalézt nejen v jedenácté, ale i ve čtvrté a šesté knize *Metafyzik*.

⁵ M.Heidegger: cit.dílo, str. 49

⁶ E.Gilson: *Bůh a filosofie*, cit.vyd., str. 32

⁷ *Evangelium sv.Jana* 1,1, cit.dle kralického vydání Bible z roku 1613

⁸ Často je označován jako „první inkvizitor“ či „kladivo na hereze“.

Zdaž je také tak milé to, co ta tři písmena obsahují? Co se stalo v mém srdci, když jsem vyslovoval slovo „Bůh“?⁹

V Augustinově pohledu se má věc tak, že má-li být smysluplně promyšlen problém toho, co jest, musí se začít tam, kde je skutečný počátek všeho - totiž u Boha. Zde je patrně přítomna ontoteologická povaha takového přístupu a onomu „jest“ všeho jsoucího (pokud to předběžně zformulujeme) je rozuměno jako něčemu, co se odkrývá (je pravdivé) ve své závislosti na odkrývajícím „jest“ nejvyšším, tvořícím - totiž na „jest“ Boha. Proto musí být nejprve do otevřeného pole filosofického zkoumání postaveno právě toto božské „jest“. Jiné představy nikam nevedou.

Je-li Augustinovo filosofování zaměřeno tímto směrem a je-li zároveň pro něj absolutní duchovní autoritou Písmo svaté, není obtížné pochopit, proč bylo do pozice základního východiska, vodítka i interpretačního pole takových úvah postaveno vyjádření poměru Boha a bytí, jak je podáno ve Starém zákonu: „I řekl Mojžíš Bohu: Aj, já půjdu k synům Izraelským a dím jim: Bůh otců vašich poslal mne k vám. Řeknou mi: Které jest jméno jeho? Co jim odpovím? I řekl Bůh Mojžíšovi: Jsem, kterýž jsem. Řekl dále: Takto díš synům Izraelským: Hospodin, Bůh otců vašich, Bůh Abrahamův, Bůh Izákův, Bůh Jakobův poslal mne k vám: toť jest jméno mé na věčnost a tat jest památka má po všechny věky.“¹⁰ Toto místo má pro sv. Augustina (a nejen pro něj) klíčový význam. Poměr bytí a Boha vyjádřený „božím jménem“ (*nomen divinum*) „Jsem, který jsem“ (EGO EIMI HO ON, *Ego sum qui sum*¹¹) - to je to, co je nutno promyslet do nejzazších důsledků a nejtajuplnějších zákoutí smyslu a významu.¹²

V oné pasáži z druhé Mojžíšovy knihy Exodus se setkáváme s „božím jménem“, které mu náleží navěky. Tímto jménem je „Jsem“, tedy býti-bytí. Je-li „býti“ jménem Boha, označuje něco, co ho navěky pojmenovává ve smyslu označení toho, co ho ozvláštňuje, co náleží pouze a výhradně jemu.

Připomeňme, že již od platónských dob se traduje užití slova USIA (bytnost, jsoucnost) pro to, co je „znakem“, „označením“ pravosti, ryzosti. USIA je slovem označujícím znak pravého jsoucná. Aristoteles později začne užívat slovo USIA ve smyslu „podstaty“. V pojetí sv. Augustina se tyto tradiční významy propojily. USIA, která byla přeložena do latiny slovem „*essentia*“, je totožná s podstatou (lat. *substantia*¹³) a tedy ono „Jsem“ (býti-bytí) je totéž co podstata Boha.

Než postoupíme v naší expozici augustinovské ontologie dále, musíme si uspořádat a vyjasnit v nezbytné míře nově zavedenou terminologii. Jak je třeba rozumět tomu, že „býti“ je podstatou Boha? Vyjděmež ze slov samotného sv. Augustina: „Bůh je opravdu ve vlastním slova smyslu bytím. Opravdu pouze On je bytím, poněvadž je neměnný.“¹⁴ Podstatou Boha (ve smyslu USIA) je trvající, neměnné „býti“ (bytí), které jest věčné. „A věčnost sama je sama Boží substance a na té není nic proměnlivého. Není tam nic minulého, jako by to již nebylo. Není tam nic budoucího, jako by to ještě nebylo. Není tam nic jiného než Jest. Není tam Bylo a Bude, protože to, co bylo, už není, a to, co bude, ještě není, zatímco všechno, co je tam, pouze jest.

⁹ Sv. Augustin: *Výklad Janova evangelia*, I. traktát, in: J.J. Novák: *Patristická čítanka*, Praha 1988, str. 90

¹⁰ *Ex.* 3,13-15, cit. opět dle kralického vydání z roku 1613

¹¹ hebr. Ehje ašer ehje Odtud pak Jméno boží JVHV (hospodin)

¹² W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 35

¹³ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, in: *Patristická čítanka*, cit. vyd., str. 95

¹⁴ tamtéž, str. 98

¹⁵ Když se tedy pokusíme, stejně jako sv. Augustin, porozumět biblickému jménu Boha, dospějeme až k závěru, že toto jméno zachycuje na první pohled prostou, avšak ve skutečnosti nesmírně hlubokou a složitou záležitost, totiž že v Bohu není nic jiného než „jest“. Sv. Augustin to vyjádřil poněkud pateticky: „Hle, veliké JEST; veliké JEST!“¹⁶ To ovšem znamená, že klíčem k porozumění všemu je porozumění onomu božímu „JEST“. K němu je potřebné napřít svou pozornost.

Velikost velikého JEST tkví v jeho neměnnosti (*stabilitas*). Toto „veliké JEST“ je bezčasovou (tj. času se naprosto vymykající) přítomností¹⁷, stojící věčné „ted“¹⁸, které je „vždy“ (ode vždy do vždy) sebe-totožností.¹⁸ Jest, čím jest, a ničím jiným, není v něm různosti, jinosti, negativity, žádného úbytku, neboť nikdy neubývá - jest trvale.¹⁹

Taková vyjádření povahy „velikého JEST“ ukazují, že jakékoli jiné (oslabenější, netrvalé, proměnlivé) „jest“ může být jen jako povstale, a proto i udržované tímto „velikým JEST“. Augustin se táže: „Jmenoval by ses Bytí samo, kdyby cokoli jiného, co je, nebylo ve srovnání s tebou shledáno jako nikoli doopravdy jsoucí?“²⁰

„Být“ (*esse*) je tedy věčné jméno (*nomen aeternitatis*) Boha. Toto „být“ („jsem“) je boží bytností (*essentia*) a podstatou (*substantia*). Bůh je v tom, čím jest, samotným bytím (*ipsum esse*). Uvedené tvrzení má z logického hlediska povahu soudu: Bůh je bytí. Je to zvláštní soud. Subjektem je Bůh, predikátem je bytí. Bytí je však výjimečný, absolutní predikát, který může být vypovídán smysluplně pouze sám o sobě.²¹ Soud: „Bůh je bytí.“ tak vlastně musí být pochopen jako smysluplný jedině tehdy, znamená-li totéž co „bytí je bytí“ či „bytí je ono samo“. Ač by mohl na první pohled vzbuzovat dojem absolutně abstraktního a tedy jaksi „vyprázdněného“ soudu, není takovou „nic neříkající prázdnotou“. Naopak! V Augustinově pojetí je bytí jako bytnost a podstata Boha vyznačeno „jednoduchou mnohostí či mnohonásobnou jednoduchostí.“²²

„Mnohonásobná jednoduchost“ v sobě skrývá bohatství různých aspektů, které Augustin vyjadřuje ve formulačních variacích původního soudu „Bůh je bytí“. Bytí samo, božské bytí je podle jeho názoru bytí nejvyšší (*esse maxime, esse summe*), bytí čisté, v sobě samém se zakládající (*esse germanum*), bytí pravé, sebe sama ověřující (*esse verum*), bytí jednoduché nebo bezrozdílné (*esse simplex vel sincerum*)²³. Nesmíme však nikdy pustit ze zřetele, že je v těchto variačních formulacích formulováno stále totéž!

„Mnohonásobná jednoduchost“ je dále pochopitelná i z toho, že pro sv. Augustina „toto bytí znamená totéž co být velký, dobrý, moudrý a ostatní ...“²⁴ Bůh je pro něj „velký, dobrý, moudrý, svatý, pravdivý a je vším, co je vznešené U Boha není něco jiného svatost a něco jiného velikost, moudrost, spravedlnost, dobro nebo vůbec samo jeho bytí.“²⁵

¹⁵ Sv. Augustin: *Enarrationes in Psalmos*, překl. cit. dle Beierwaltes: cit. dílo, str. 37

¹⁶ tamtéž, str. 37

¹⁷ Je to ona zakládající (pravdicí) přítomnost.

¹⁸ Připomeňme motivy sebe-totožnosti pojednávané u Platóna i Plotína.

¹⁹ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 41

²⁰ Sv. Augustin: *Enarrationes in Psalmos*, cit. čes. překl., str. 41

²¹ Připomeňme naše úvahy o ontologických aspektech podobného soudu v Plotínově ontologii. (Viz kapitulu III.A)

²² Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit. vyd., str. 97

²³ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 42

²⁴ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit. vyd., str. 98

²⁵ tamtéž, str. 97

Tolik snad zatím ve stručnosti k Augustinově výkladu božího jména. Přístupme nyní k otázce, jaký je vzájemný poměr tohoto „velikého JEST“ (tohoto „samotného bytí“) k „jest“, které náleží nějak jsoucnům vezdejšího světa. Otázka sama stáčí filosofování směrem, ve kterém je třeba učinit neobyčejně významný krok, a to krok, kterým se filosofující 'mysl přesune ze sfér spekulací o „věčném jménu“ či „jménu věčnosti“ (*nomen aeternitatis*) do oblasti, která je podle Augustina vyznačena zejména „jménem milosrdenství“ (*nomen misericordiae*). A ovšem je to také přesun z oblasti dostupné ryzím ontologizujícím spekulacím do oblasti, jež je sférou v kompetenci křesťanské religiozity. Význam takového kroku proto tkví i v tom, jak demonstruje mísení rozumu a víry, které je tak typické pro středověké filosofování.

Sv. Augustin říká: „Věř evangelistovi. Mohl totiž říci: Na počátku Bůh stvořil Slovo, jak řekl Mojžíš: „Na počátku stvořil Bůh nebe a zemi“ a k tomu pak dodal: Řekl Bůh: Staň se a stalo se.“ (*Gn 1*) Jestliže řekl - kdo to řekl? Ovšemže Bůh. A co bylo učiněno? Nějaké stvořené bytosti. Mezi mluvícím Bohem a učiněným stvořením, co je, skrze něž to povstalo, ne-li Slovo? Řekl Bůh „Staň se“ a stalo se. Toto Slovo je neproměnné. Ač skrze Slovo vznikají proměnlivé bytosti, Slovo je neproměnné.“²⁶ Ve Slově jakožto počátku (*in principio*), tj. skrze slovo či slovem se tvoří jsoucno.²⁷ Zde jsme se ocitli u ontologicky závažného momentu. Vyslovením Slova Bůh prolamuje svou věčnost, své sebetotožné bytí a stává se Slovem a Duchem. Je potřebné si přitom uvědomit další souvislosti vyjádřené v textu biblické knihy *Exodus*. Zde Bůh vyslovuje své jméno nejen jako své pojmenování (Jsem, kterýž jsem), ale zároveň to vyslovuje vůči někomu jako poselství svého zaslíbení. Vyslovuje ho jako poselství vůči konečnému časovému bytí (Izraelitům) ve významu naděje na podíl na bytí plném a věčném. To je skutečný smysl Slova (i Božího jména) a tedy také smysl aktu stvoření.

Ve svých slavných *Vyznáních* (*Confessiones*) klade sv. Augustin otázku: „Ale jak je tvoříš? Jak jsi, Bože, stvořil nebe a zemi?“ a odpovídá: „Co tedy jest, jedině proto jest, že jsi Ty. Ty jsi tedy řekl a všechno tu bylo a učinil jsi to slovem svým.“²⁸ Formulace: „vše, co jest, jest proto, že jest Bůh“ by mohla lehce svádět k závěru, že „jest“ všeho je totožné s „jest“ Boha. To by byla hrubá nepřesnost. Vždyť přece z předcházejících expozé augustinovských myšlenek víme, že „jest“ Boha je samo sebou, totožné a neubývající, naproti tomu „jest“ všeho ostatního je deficientní, neúplné, protože je zasaženo nicotou. Všimněme si této zásadní difference, v níž, zdá se, se tají původní difference ontologická. Jak je však pochopitelný a vysvětlitelný vztah těchto dvou „jest“? Augustinovské vysvětlení je inspirováno křesťanskou teologií, a to zvláště teologií Svaté Trojice.

Z hlediska této teologické koncepce je „Boží Slovo“ právem nazýváno Synem, neboť se zrodilo z Boha Otce.²⁹ Skrze toto „Boží Slovo“ (Krista) se „bytí samo“, zůstávajíc samo sebou, obrátilo k „bytí časovému“, k „jest“, které je zasaženo nicotou. V tomto obrácení či přivrácení k časnosti je přítomen příslib časovému „jest“ - příslib spásy a podílu na sobě samém, na věčném bytí.³⁰ Kristus - Boží Slovo tak propojuje a překonává „propast nepodobnosti“ mezi „velikým JEST“ a „jest“ vezdejším.³¹ Kristus překonává „moře tohoto světa“.³²

²⁶ Sv. Augustin: *Výklad Janova evangelia*, cit. vyd., str. 91

²⁷ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 42

²⁸ Sv. Augustin: *Vyznání XI, V*, čes. překl. M. Levý, Kalich Praha 1990 (reprint vydání L. Kuncíře z roku 1926), str. 381

²⁹ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit. vyd., str. 100

³⁰ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 44

³¹ Sv. Augustin: *Vyznání VII, XIV*, cit. vyd., str. 214

³² W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 45

O augustinovském „velikém JEST“ jsme již alespoň stručně pojednali. Totéž je nutné učiniti i ve věci onto-teologie vezdejších jsoucen. Jaké je „jest“ tohoto světa a ve jsoucen, které v něm jsou? Základní charakteristiku podává sv. Augustin ve svých Vyznáních: „Pozoroval jsem ostatní věci, které jsou pod Tebou, a shledal jsem, že nemají ani naprostého bytí, ani naprostého nebytí. Jsou sice, poněvadž jsou od Tebe, nejsou však, poněvadž nejsou to, co jsi Ty. Neboť jen to opravdu jest, co jest nezměnitelné.“³³

Vezdejší světská jsoucná jsou v naprosté podřízenosti času, a proto proměnlivá. Je-li jim nějak příslušné „jest“, pak je jim příslušné jako „časové jméno“ (*nomen temporale*)³⁴, které vyjadřuje pomíjivost a zasažení nicotou. Na to je přirozeně vázána i prázdnota a marnost světských jsoucen. Bez ukotvenosti v Bohu by tato marnost a prázdnota neměla vůbec žádný smysl a význam. K tomu podává sv. Augustin vysvětlení: „Po hlédli jsem na jiné věci a shledal, že Tobě vděčí za své bytí a že všechny v Tobě mají svůj konec, ne však jako v nějakém prostoru, nýbrž poněvadž Ty, Všemohoucí, je držíš svou pravdou, jako rukou, jež vše drží, a že všechny jsou pravdivé jen potud, pokud jsou a nic není nepravdivé, leč když se zdá býti tím, čím není.“³⁵

„Jest“ věci nemá v žádném případě povahu pravého bytí, spíše je to „ne-bytí“ (*de-esse*), „bytí nic“ (*nihil esse*)³⁶. Onu nicotu však musíme správně pochopit.³⁷ To je důvod následujícího Augustinova naléhavého upozornění: „Bratři, pozorně sledujte i další! “Všechno povstalo skrze něj a bez něho nepovstalo nic.“ Nemyslete si, že nic je také něco. Mnozí se totiž domnívají, protože špatně pochopili slova „Bez něho nepovstalo nic.“ (doslovně: bez něho bylo učiněno nic), že je nějaké nic.“³⁸ Z bytí nemůže povstat nicota, nýbrž pouze a zase jen bytí.³⁹ Stvořené bytí je bytí a ne bytí na způsob nicoty. Je dokonce tím, co může (díky příslibu „samého bytí“) doufat, co může se plnit nadějí na návrat z časovosti k trvajícím sebe-totožnosti, co se může nadívat eventualitou transcendence. To platí zejména o člověku, do jehož srdce se vylila boží láska.⁴⁰ Proto také může člověk jaksi dosíci tajemství božího „JEST“ (v míře, která je lidskému jsoucnu příslušná) tehdy, když se obrátí k sobě samému a ke svému základu, na němž spočívá jeho vlastní „býti sám sebou“, jeho „totožnost“. V tom kotví možnost transcendence směrem k „velikému JEST“, možnost, která je možností filosofické spekulace a její smysluplnosti.

Církevní otec toto téma probírá i v rámci spekulací o Boží Trojici. Nabádá člověka, aby uvažoval o třech věcech: býti, znáti, chtíti. Každý člověk může říci: „Jsem totiž, poznávám a chci, jsem bytost, která zná a chce, znám, že jsem a chci, chci býti a znáti. Kdo může, ať pochopí, jak v tomto trojím jest nerozdílný život, jeden život, jedna mysl, jedna bytost a jak ony, ač skutečně jsou rozdílné, přece jsou nerozlučitelně rozdílné. To jest takřka před očima člověka.“⁴¹ Vstoupí-li člověk do sebe sama, do tajuplně rozdílného a nerozlučitelně spojeného, býti, znáti a chtíti, je schopen být účastí (ve smyslu pochopení) trojitosti v jednotě, která toto trojí transcenduje. Vstup do sebe sama je počátkem vši transcendence. Takto vyznívá i Augustinovo vyznání: „Povzbuzen touto četbou, abych se obíral sebou samým,

³³ Sv. Augustin: *Vyznání VII*, XI, cit. vyd., str. 209

³⁴ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 43

³⁵ Sv. Augustin: *Vyznání VII*, XV, cit. vyd., str. 213

³⁶ W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 41

³⁷ Je patrné, že i sv. Augustin bere do úvahy starý, již řeckým myšlením tematizovaný problém nicoty. Již dříve jsme upozornili na jeho zásadní ontologický význam.

³⁸ Sv. Augustin: *Výklad Janova evangelia*, cit. vyd., str. 92

³⁹ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit. vyd., str. 99

⁴⁰ tamtéž, str. 100

⁴¹ Sv. Augustin: *Vyznání XIII*, XI, cit. vyd., str. 478

vstoupil jsem Tebou veden do svého nitra, mohl jsem to učinit, poněvadž stal jsi se mým Pomocníkem. Vstoupil jsem tam tedy a okem ducha svého, ač zakaleným, viděl jsem nad tímtež duchovním okem svým a nad svým rozumem nezměnitelné oko Páně ...“⁴² „Bytí samo“ však není jen základem, v němž je vše ukotveno, je zároveň cílem všeho jsoucího, je „místem“, do něhož vše směřuje.

Pokusme se v samotném závěru o jakési souhrnnější zachycení augustinovské ontologie. E.Gilson soudí, že sv. Augustin dosáhl až na samu mez řecké ontologie.⁴³ Tuto mez tvoří velice důkladné promyšlení řeckého pojetí nosného tématu „jest-býti-bytí“. Aniž bychom chtěli blíže prověřovat oprávněnost Gilsonova stanoviska, řekněme si, že základní význam Augustinových ontoteologických spekulací lze spatřovat v traktaci božího „Jsem“ jako toho nejvyššího „Jest“, nad a mimo které již nic dalšího není. Toto boží „bytí samo“ je bytím inteligibilním v tom smyslu, že je poznatelné skrze Slovo - Syna (Krista): „Skrze Otce poznává všechno, co zná Otec, ale jeho poznání je z Otce také jako bytí. Znat a být je zde jedno a totéž.“⁴⁴ Nemůže tomu ostatně být jinak, neboť „vědění u Boha je totéž co moudrost a moudrost totéž co bytí či podstata, protože v obdivuhodné jednoduchosti Boží přirozenosti není něco jiného chápat a něco jiného být, neboť chápat znamená i být.“⁴⁵

Inteligibilita bytí samého je základem porozumění i jsoucen věcí vezdejších. Povaha jejich „jest“ se ozřejmuje v komparaci s plností bytí samého, s jeho absolutní pozitivitou, neutuchající přítomností. V jejím „světle“ vystoupí „býti věcí“ a ukazuje se tak, Čím věc jest. To, že věc jest, znamená, že je tím, čím jest - totiž oním zeslabeným, nicotou zasaženým „jest“ majícím povahu „ne-bytí“ (*de-esse*). Vezdejší věci jsou zapleteny do časnosti, do času. Jejich „jest“ je podřízeno proměnlivosti, vzniku a zániku. Jsoucnost či bytnost (*esencialita*) jejich „jest“ je vyměřována oslabením esence pravé - to jest božího „bytí samého“ (*ipsum esse*). Sv. Augustin přímo tvrdí: „Měnlivé věci či jednoduché věci nelze nazvat ve vlastním smyslu podstatami.“⁴⁶ Ony jsou podstatami jen v jisté míře, a to takové, v jaké se jim dostává „býti“ skrze povstání z „bytí samého“, z esence neboli podstaty Boha.

Takto zakotvuje sv. Augustin ve svých ontoteologických úvahách zcela dominantní postavení „pravé esence“ (*essentia vera*) a v jistém smyslu dovršuje původní řecké esencialistické intence.

B. J.S. Eriugena

(bude dodáno v dalším souboru (výkaz práce 8/2019))

V souvislosti s následujícími autory se dostáváme do vrcholné etapy středověkého filosofování, někdy též nazývanou středověká scholastika. Lze říci, že období 12. – pol. 14. století tvoří nesporný vrchol středověkého filosofování. Předpoklady tohoto jevu jsou, zjednodušeně řečeno: návrat ke kořenům, tj. objevení antického dědictví, jež se původně děje

⁴² Sv. Augustin: *Vyznání* XI, X, cit. vyd., str. 207-208

⁴³ E. Gilson: *Bůh a filosofie*, cit. vyd., str. 40

⁴⁴ Sv. Augustin: *O Nejsvětější Trojici*, cit. vyd., str. 99-100

⁴⁵ tamtéž, str. 99

⁴⁶ tamtéž, str. 98

skrze falsafu (islámskou filosofii), vznik university, coby jedinečné vzdělávací instituce a půdy tříbení filosoficko-teologických postojů a v neposlední řadě vznik nových tzv. žebravých řádů, jejichž zástupci se stávají pomyslnými tahouny filosofického vývoje a jejichž střet/polemika jsou centrem universitního života, kde záhy po svém založení získávají rozhodující pozice. Následující představitelé myslitelé jsou vesměs příslušníky buď dominikánské (sv. Tomáš, Mistr Eckhart) či františkánské řehole (J.D.Scotus, Ockham).

C. Sv. Tomáš Akvinský

Někteří historici středověké filosofie a interpreti jejích hlavních idejí soudí, že pro období tzv. vrcholné scholastiky (časově spadajícího zejména do XIII. století) je typické určité dovršení významného, ba až revolučního obratu v metafyzice (ontologizujícím myšlení), který byl připravován dlouhým a důkladným promyšlením řeckého a v první řadě aristotelského myšlenkového dědictví.⁴⁷ Za toho myslitele, který tento obrat (či revoluci, chcete-li) dovršil, je považován zvláště sv. Tomáš Akvinský.⁴⁸

Sv. Tomáš se narodil v roce 1225 poblíže městečka Aquino. Od svých pěti let je vychováván v proslulém benediktinském klášteře na Monte Cassinu. V roce 1239 přichází na artistickou (filosofickou) fakultu nedávno založené neapolské university. V r. 1244 vstupuje do dominikánského řádu a po jistých peripetiích přichází v r. 1245 na pařížskou universitu, aby zde dokončil studia theologie. Zde se stává posluchačem svého velkého předchůdce **Alberta Velikého** (†1248) a spolu s ním odchází roku 1248 do Kolína nad Rýnem, kde pokračuje ve studiích. V r. 1252 se vrací do Paříže, kde se stává mistrem theologie a počíná jeho působení na theologické fakultě university. To trvá, přes mnohé spory se světskými učiteli a s vedením fakulty až do roku 1259. V r. 1259 je kurií pozván do Itálie, kde až do r. 1268 přednáší theologii na různých italských dominikánských školách a aktivně působí při papežské kurii v Římě (v této době vzniká *Suma proti pohanům*, začíná práce na *Sumě theologické* a vznikají významné komentáře k Aristotelovi). V r. 1269 se na pokyn kurie vrací na pařížskou universitu, aby zde čelil averroismu reprezentovanému zejména **Sigerem Brabantským** († 1284). Roku 1272 se Tomáš opět vrací do Itálie a přednáší theologii na své *alma mater* v Neapoli. V r. 1274 cestou na významný koncil do Lyonu, kam opět jel na výzvu papežské kurie, Akvinata umírá.

Objemný korpus Tomášovy literární pozůstalosti čítající (dle francouzského vydání z konce 19. stol.) 34 svazků lze rozdělit různými způsoby, my pro členění jeho *opera omnia* zvolíme následující rozdělení: 1. velká pojednání: *Suma proti pohanům* (asi 1259-1264), *Suma theologická* (1266-1273), *Theologické kompendium* (1269/70), 2. menší práce: *O jsoucím a bytosti* (kolem r. 1254), *Disputace o pravdě* (1256-1259), *O boží moci* (kolem r. 1266), *O věčnosti světa* (1269/1270), *O jednotě intelektu proti averroistům* (1269/1270) aj., 3. komentáře: k Písmu svatému (kniha Jobova; kniha Žalmů; epištoly sv. Pavla, zvláště Římanům; Evangelium dle sv. Jana aj.), komentáře k Aristotelovi (celkem 12 významných komentářů sepsaných mezi lety 1269 až 1273), ostatní komentáře (k Petru Lombardskému (1254-1256), k Böethiovi (1257-1258), k sv. Divišovi (1260), ke Knize o příčinách (1271/72)) aj. 4. Přípravy

⁴⁷ Nejpřesvědčenějším zastáncem této myšlenky je E.Gilson. (Srovn. například jeho *History of Christian Philosophy in the Middle Ages*, London 1955, str. 365, popřípadě jeho přednášky *Bůh a filosofie*, cit.vyd., str. 42 a násl.) J.Pieper ve své práci *Tomáš Akvinský* (Vyšehrad Praha 1997, str 125) píše v této souvislosti i o dalších zastáncích v řadách francouzských badatelů, např. o J.Maritainovi.

⁴⁸ J.Pieper (cit.dílo, str. 125) označuje Tomáše Akvinského přímo za „revolucionáře“.

k tzv. učeným disputacím (tzv. *quaestiones disputatae* a *quaestiones quodlibetales*), které se staly často podkladem jednotlivých Tomášových prací- *Disputace o pravdě*, *Disputace o boží moci* aj.), 5. Ostatní: apologetická díla: *O zdůvodnění víry proti Sarasenům, Řekům a Arménům*, *Proti omylům Řeků*, spisy týkající se života církve a řádových pravidel, spisy k filosofii práva, státu a společnosti. *O vládě knížat*, *O království ke králi Kyperskému*).

Naším úkolem není prověřovat revolučnost této „revoluce“. Její fenomén je pro nás však nadmíru zajímavý, protože v jeho kontextu došlo jistě k pozoruhodným a závažným posunům a proměnám ontologického myšlení. Stručná expozice základních rysů nově konstituovaných pojetí odpovídá tedy našemu zaměření. Materiálem pro nás budou hlavní elementy tomášovské metafyziky.

I sv. Tomáš Akvinský, když rozebírá nosnou ontologickou problematiku, začíná své úvahy tím, co je podle jeho názoru **první**. S odvoláním na Avicennu⁴⁹ tvrdí: „... jsoucno pak a bytnost jsou ... to, co rozum prvně pojímá ...“⁵⁰ Lidský rozum chápe jako první to, co je nejobecnější - totiž jsoucno (*ens*). Neexistuje žádný pozitivní obsah soudu našeho rozumu, který by nebyl jsoucí, to jest nebyl by jsoucnem.⁵¹ Jsoucno je obecné (*ens commune, ens in communi*). Sv. Tomáš však ve shodě s Aristotelem, který pro něj byl zcela neporovnatelnou filosofickou autoritou, rozumí této obecnosti tak, že je pro něj nepřijatelné ji chápat jako obecnost rodu a jsoucno není proto nejvyšším rodem, který se diferencuje v jednotlivé druhy.

Víme již⁵², že Aristoteles uvažoval ve svých *Metafyzikách* o dvou základních významech jsoucna. Sv. Tomáš přijímá i toto členění. Také pro něj má jsoucno jiný význam, vypovídá-li se o „jsoucím o sobě“ (*ens per se*), a jiný, vypovídá-li se o „jsoucím v jiném“ (*ens in alio*). Proto se u něj objevilo rozlišení jsoucen na substance (*substantia - ens per se*) a akcidence (*accidentia - entia in alio*).⁵³

Nicméně způsob chápání tohoto rozlišení je u sv. Tomáše poněkud odlišný. On člení jsoucno podle různých stupňů jsoucnosti (*gradí entitatis*) či způsobů bytí (*modi essendi*). Členění je určováno vnitřním základem - bytím (*esse*) - ve smyslu **být** o sobě a **být** v jiném a sv. Tomáš takový vnitřní základ výrazně akcentuje.

Připomeňme si dále, že Aristoteles⁵⁴ se domnívá, že je potřebné se zaměřit na určitou třídu jsoucen, a to jsoucna typu „podstata“ (*USIA - substantia*), v jejichž přirozenosti chce pátrat po tajemství „jest“, neboť „jest“ (býti-bytí) a „jest podstat“ mu vystoupilo jako totožné. „Jest“ ve smyslu jakési holé existence pro Aristotela nepředstavovalo zásadní problém.

Vrcholně scholastický filosof však obrací svou pozornost právě tímto směrem. „Jest“ ve smyslu „toho, co **jest**“, ve významu holé existence, se mu stává nejvýraznějším problémem

⁴⁹ Avicenna (Íbn Sína) byl vynikajícím arabským vykladačem Aristotela a jeho díla.

⁵⁰ Sv. Tomáš Akvinský: *De ente et essentia*, čes.překl. in: S.Sousedík: *Jsoucno a bytí*, Praha 1992, str. 69.

⁵¹ tamtéž, str. 69

⁵² Viz kapitola II.C

⁵³ W.Kluxen: *Jsoucno a jeho principy*. Tomáš Akvinský., in: *Křesťanství a filosofie*. Postavy latinské tradice, Křesťanská akademie Praha 1994, str. 102 a násl.

⁵⁴ Viz opět kapitolu II.C.

proto, že nepřijímá stanovisko totožnosti existence substance a substance samotné. Podstata a její existence pro něj nejsou jedno a totéž.⁵⁵

Abychom si dobře uvědomili tento důležitý krok směrem k jiné tematizaci „jest“, musíme si říci, že v tomášovské ontologii figurují ve vztahu k problému „jest“ především dvě formulace⁵⁶:

- a) Formule „co jest“ (*quod est*), která, je-li určitým způsobem vyložena, pouze celý problém naznačuje, aniž by byla cestou k řešení (naznačuje tím, že ve „jsoucnu“ (*ens*) je sjednocen nominální (jsoucno) a verbativní (*est*) charakter).
- b) Formule „co má bytí“ (*quod habet esse*), v níž se již objevuje to, jakou cestou se musí ubírat ontologické úvahy. Ve „jsoucnu“ (v tom, co má bytí) je nějak spjato „být“ (*esse*) s tzv. bytností (*essentia, quidditas*).

Při takovém vstupu do „chrámu tomistického myšlení“ se nám nakupilo mnoho nových pojmů a termínů, které je potřebné ujasnit. Podle sv. Tomáše „jsoucno vypovídáné prvním způsobem (rozumí se v rámci deseti aristotelských kategorií M.H.) je to, co označuje bytnost (*essentia*).“⁵⁷ Bytnost je ovšem mezi filosofy také nazývána „cost“ či „covost“ (*quidditas* - odvozeno od latinského slova „*quid*“, které znamená „co“). Cost je „to, díky čemu má něco bytí něčím.“⁵⁸ Ztotožnění costi a bytnosti pochází od toho, že je bytnost označována definicí. Slova „bytnost“ (*essentia*) se pak užívá, „pokud skrze ni a v ní má jsoucno bytí.“⁵⁹ (V latinském originále: „... *quod per eam et in ea ens habet esse*“ (zvýraznil M.H.)⁶⁰).

Z hlediska vymezení vztahujícího se k bytnosti se již jeví význam druhé ontologické formulace „co má bytí“ jasněji. Je v ní totiž zachyceno pečlivé tomášovské rozlišování „být“ (*esse*) a „jsoucna“ (*ens*). Přesné a přísné rozlišení bytí a jsoucna má pro ontologii sv. Tomáše Akvinského kruciólní význam a je to jeden z jejích rozhodujících motivů⁶¹.

Bytí (*esse*) není v žádném případě pochopitelné jako nějaké jsoucno či dokonce (*sit venia verbo*) jako nějaká věc. Bytí-bytí musí být cosi jiného. Jak by totiž jinak mohlo prostupovat každé, i nejtemnější zákoutí jsoucna? Jsoucno je to, co jest (co existuje). Samotné ono „jest“ (samotné „bytí“ (*esse*)) je něčím jiným.⁶² Neplatí rovnice: jsoucno=bytí, platí formule: jsoucno má bytí!

Z takového pojednání základních ontologických témat nemůže vyplynout jiné stanovisko než to, že se ve středobodu metafyzických (ontologizujících) úvah ocitne samotné „bytí“ (*esse*). Právě tak tomu je ve filosofii sv. Tomáše Akvinského. V „jádru“ jeho metafyziky musí být „bytí“, protože pouze a jen bytí je tím, co činí jsoucno jsoucím, tedy je jeho nejnítěrnějším principem. Je společným všeho společného, obecným obecného, tj. tím nejjobecnějším a nejvíce společným (*communissimum*).⁶³

⁵⁵ E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 186

⁵⁶ W.Kluxen: cit.dílo, str. 111

⁵⁷ Sv.Tomáš Akvinský: *De ente et essentia*, cit.vyd., str. 69

⁵⁸ tamtéž

⁵⁹ tamtéž, str. 71

⁶⁰ tamtéž, str. 70 (Tomášův text byl vydán bilinguálně.)

⁶¹ Ontologická diference

⁶² E.Gilson: *Bůh a filosofie*, cit.vyd., str. 41

⁶³ W.Kluxen: cit.dílo, str. 120

Jakmile je bytí takto uchopeno a tématizováno, není přípustné již jeho odloučenost pustit ze zřetele. Bytí není žádné jsoucno, nelze o něm říci totéž, co o jsoucnu - totiž že jest. Jako ryze niterný (ba nejniternější) princip jsoucna je tím, čím jest (quo est) jsoucno jsoucnem.⁶⁴ Důsledkem této přísné tématizace bytí je jistá modifikace filosofického úsilí o jeho pochopení. Toto úsilí musí být vynakládáno s vědomím, že není dosažitelné pojmové pochopení, protože to je příliš vázáno na jsoucno. „Býti“ uchopeno jako pojem je pseudopojmem. „Býti“ (bytí) je totiž veskrze transcendující!⁶⁵

Setkáváme se s velice vážnou komplikací. Znamenají snad výše uvedené konsekvence, že „býti“ zůstane v pozici čehosi nedostupného a ve své transcendenci dokonale tajuplného? Jak pokračovat za okolností, při nichž lidské myšlení neobyčejně tvrdě „naráží na záhadu bytí, setkává se s tajemstvím bytí“?⁶⁶

Originalita a velikost filosofa spočívá mimo jiné v tom, že se pokusí z této složité situace najít cestu. Sv. Tomáš Akvinský ji nalézá v tom, že se s pomocí inspirativních prvků aristotelismu snaží uchopit a tématizovat bytí novým způsobem - jako „akt“ (*actus*). Ještě, než budeme sledovat tuto jeho cestu, musíme učinit důležitou poznámku. Představitelé scholastické filosofie již nechápali slovo „jest“ v původní aristotelské intenci jako téměř výlučně sponové sloveso, tj. jako tzv. „sponu“ (*copula*). Aristoteles považoval tento význam „jest“ za rozhodující. Ve středověké scholastice však byly do úvahy brány i jiné významy považované za podstatnější.⁶⁷ Tento posun měl pro ontologizující myšlení neobyčejně závažné důsledky. Při výlučně kopulativním chápání „jest“ znamenala výpověď o něčem, že jest, především výpověď o jeho jakési složenosti či skladbě. (Například výrok: „Sókrates je člověk.“ vyjadřuje složenost určité postavy.) Pro scholastiky a zejména pro sv. Tomáše výpovědi o něčem, že jest, určujeme něco daleko důležitějšího a původnějšího. Určujeme či vyjadřujeme to, že „jest něco uskutečňováno“, že „se něco uskutečňuje“. „Jest“ v sobě nějak nese toto uskutečňování. (Sókrates se uskutečňuje jako člověk.)

„Být“ v rámci tomistického přístupu znamená v nejhlubším smyslu „být v uskutečnění“ (*esse in actu*). Je-li „jest“ v první řadě aktuálností, pak je zřejmé, že se v něm manifestuje činnost, a to činnost ve zcela specifickém způsobu jakožto existence. Existence jako činnost předchází a zakládá všechny ostatní činnosti, všechno ostatní konání.⁶⁸

I sv. Tomáš si uvědomuje, že v naší řeči a v našem myšlení běžně užíváme „jest“ v hlavní míře kopulativně. Nicméně podle jeho názoru je tento smysl a význam jen doprovodný. Doprovází to, co je základní. V uskutečňování (v aktu) je skladebnost vyjádřená v tzv. kopule pouze „spolunaznačena“ (*consignificat*).⁶⁹ Primárním smyslem „býti“ (*esse*) je „býti v uskutečňování“ (*in actu esse*). „Býti sponou“ (*esse copulae*) je až druhotné. Jde totiž o to, že „bytí znamená jakési uskutečnění, neříká se přece, že něco je, z toho, že je v možnosti, ale z toho, že je v uskutečnění. Avšak všechno, čemu je příhodné nějaké uskutečnění, různé něco existující od něho, má se k němu jako možnost k uskutečnění, uskutečnění a možnost se uvádějí k sobě navzájem.“⁷⁰

⁶⁴ tamtéž, str. 113

⁶⁵ E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 205

⁶⁶ J.Pieper: cit.dílo, str. 124

⁶⁷ Srovn. Tugendhat-Wolfová: *Logicko-sémantická propedeutika*, Praha 1997, str. 164 a násl.

⁶⁸ J.Pieper: cit.dílo, str. 123

⁶⁹ W.KLuxen: cit.dlo, str. 112

⁷⁰ Sv.Tomáš Akvinský: *Summa contra Gentiles I*, 22, cit.dle čes.překlady, Olomouc 19931 str. 67

Prvotně je jsoucnou jsoucňem v uskutečnění (*in actu*). Mimo tento akt, tj. „akt bytí“ (*actus essendi*), by nebylo a nemohlo by být jsoucňem. Skrze tento akt mu nějak přináleží bytí, avšak není to „bytí samo“, „bytí jako takové“. Jsoucnu přináleží jeho vlastní bytí. „Každá věc má totiž v sobě své vlastní bytí, odlišné od jiných.“⁷¹ „Bytí samo“ (připomeňme Augustinovo „*ipsum esse*“⁷²) není nijak množitelné. Konkrétní jsoucna (věci, které jsou) na něm mají účast: „... každá věc je tím, že má bytí, žádná věc tedy, jejíž bytnost není jejím bytím, není skrze svou bytnost, nýbrž účastní se na něčem, totiž na samotném bytí.“⁷³

Příliš mnoho prvků z celkové povahy tomášovské nauky o aktu ještě zůstává nevyjasněno. Abychom mohli pokročit dále, musíme zde zmínit jinou tematizaci konkrétních jsoucňů, kterou sv. Tomáš vypracovává v návaznosti na aristotelско-avicennovskou hylemorfickou nauku, tj. nauku o látce a tvaru. V ní jsou konkrétní jsoucna jakožto podstaty pochopena jako složeniny (srostliny - lat. "*concretum*" = srostlice, něco srostlého) první látky (HYLE, *matéria prima*) a podstatné formy (MORFÉ, *forma substantialis*). Konkrétní jsoucnou je zformovanou látkou. „V materiální věci je však něco, co jí vymezuje, že je jsoucňem určitého speciálního stupně, totiž forma, a je v ní i něco jiného, co je formou vymezováno, a to je látka.“⁷⁴

V původní aristotelické nauce je forma (MORFÉ) pojednána jako „konkretizační princip“. Forma konkretizuje, je vlastně „činností“, která se účastní při uskutečňování. Už jsme naznačili⁷⁵, že i u Aristotela se ohlašuje činnostní pojetí „jest“, ač ještě nedominuje. Právě to je pro středověké myslitele příležitostí k tomu, aby ve své recepci aristotelismu porozuměli látce (HYLE) jako možnosti ve smyslu síly (DYNAMIS jako mohoucnost k uskutečnění) a formě (MORFÉ) jako „učinnující činnosti“ tj. uskutečnění (ENERGEIA).⁷⁶ V návaznosti na to pak středověcí autoři včetně sv. Tomáše Akvinského porozuměli jinak i další významné aristotelické koncepci teorii čtyř druhů příčin.⁷⁷

Sv. Tomáš provede v této věci jakousi zásadní reformu ve dvojnásobném směru⁷⁸:

1. Hybné příčiny jsou pochopeny jako příčiny účinné
2. Jasně se diferencuje mezi formálními a účinnými příčinami.

V důsledku toho se do dominantního postavení dostaly formální příčiny (*causae formales*) - tj. substanciální formy (*formae substantiales*), které konstituují konkrétní jsoucna. „Forma označuje určitost každé věci“⁷⁹ Bytnost (*essentia*) věci je sice způsobena jako zformovaná látka, avšak „je třeba, aby bytnost, díky níž se věc nazývá jsoucňem, nebyla pouze

⁷¹ tamtéž, str. 52

⁷² Viz kapitolu III.B.

⁷³ Sv. Tomáš Akvinský: *Summa contra Gentiles*, I, 22, cit.př., str. 67-68

⁷⁴ S. Sousedík: cit. dílo, str. 61

⁷⁵ Viz kapitolu II.C.

⁷⁶ K tomu srovn. Benyovszky a kol.: cit. dílo, str. 92 a násl.

⁷⁷ Původní Aristotelova nauka o příčinách vyvstala z jeho pojetí „síly“ (DYNAMIS). „Síla je souvislost „tvárnosti“ (přijímavosti, receptivity), odporování a činění vlastní jsoucňům jakožto pohybujícím se jsoucňům brána jako jiná než pohyb.“ (Benyovszky a kol.: cit. dílo, str. 98) Jako taková je východiskem změny či pohybu. Pohybující nebo pohybované je „zformovaná látka“, jejíž pohyb v sobě nese odkaz ke konci (TELOS). Odtud tedy čtyři hlavní příčiny - HYLE, MORFÉ, DYNAMIS a ENERGEIA, TELOS, které Aristoteles chápe jako sílu, tj. v ohledu celku. Středověk zafixuje tyto čtyři momenty jako samostatné „příčiny“: materiální příčina (*causa materialis*), formální příčina (*causa formalis*), působící příčina (*causa efficiens*) a účelová příčina (*causa finalis*) (Benyovszky a kol.: cit. dílo, str. 100)

⁷⁸ E. Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 194 a násl.

⁷⁹ Sv. Tomáš Akvinský: *De ente et essentia* 1,6, cit.překl., str. 69

formou ani pouze látkou, nýbrž obojím, ačkoli je příčinou takového bytí svým způsobem pouze forma.“⁸⁰

Forma je v tomto ohledu posledním aktem (*actus ultimus*) konstituce konkrétního jsoucna jakožto substance „složené“ (srostlé) z látky a tvaru. Konkrétní jsoucno je tak ustaveno, ale cosi tomuto poslednímu aktu schází a jsoucno je tak neúplné a nedokonané. Sv. Tomáš k tomu říká: „Když proto něco takovou formu získá, neříká se, že to vzniklo **naprosto** (zvýraznil M.H.), nýbrž jen po určité stránce.“⁸¹ Proč ne „naprosto“? Odpověď je zdánlivě jednoduchá: míní se tím nepřítomnost samotné existence, která je něčím navíc vůči poslednímu aktu.⁸² Základním „projevem“ tohoto „něčeho navíc“ je to, že má-li to konkrétní jsoucno (substance), je schopno samostatné existence.⁸³

Toto „něco navíc“ - existence - je odlišné od formy. Není formou, ač se formálně chová, Kdyby byla existence formou, musela by podle sv. Tomáš být bytností, tj. esencí, protože cost, bytnost či forma jsou pro něj jedno a totéž.⁸⁴ Existence je způsobena účinnou příčinou (odlišnou od formální), která dává být. Takové „dávání být“ má povahu uskutečnění (aktu), ovšem radikálně odlišného od toho, které probíhá v posledním aktu způsobeném formální příčinou. Poslední akt konstituuje (uskutečňuje) konkrétní jsoucno jako takovou a takovou substanci. Jde o **určité** uskutečnění. Naproti tomu akt, který dává být (uskutečňující „jest“) je naprosto základním a zcela primárním a nikoli pouze určitým, tj. takovým a takovým uskutečněním. Proto musí být přesně rozlišeno to, co uskutečňuje poslední akt - esence (forma, bytnost, cost), a to, co uskutečňuje jakožto existenci. Přitom je takové rozlišení „ve věci“ (in re), tedy je to „rozlišení věcné“ (*distinctio realis*). Je třeba poznamenat, že by bylo hrubou chybou chápat rozlišení esence existence ve stejném smyslu, v jakém se liší jsoucno od jsoucna.⁸⁵ Reálná distinkce esence a existence je jedním z pilířů tomášovské „ontologie věci“. Rozlišení esence a existence předpokládá jejich „reálné složení“ (*compositio realis*). Efektem takového složení je totiž věc, v níž lze rozlišení provést. Složení a rozlišení je vázáno na reálnost (realitu - věcnost) skrze to, že efektem složení je věc (res) a efektem rozlišení je to, že věc není pouhá bytnost (cost), nýbrž že je jsoucí, že je jsoucnem.⁸⁶

„Bytí“ je tak uskutečněním, které je „nad“ nebo „před“ posledním aktem. „Jest“ je výslednicí nejvyššího, absolutního aktu. Bytí (*esse*) je „aktuálností všeho uskutečňování“, je „aktuálností všech věcí“ a dokonce i „aktuálností všech forem“, které samy o sobě jsou čistými akty. Proto také beze zbytku platí, že akt bytí (*actus essendi*) je uskutečňující činností ve zcela zvláštním význam, který nemůže být nikdy přesně definován.⁸⁷

⁸⁰ tamtéž 2,16, str. 73

⁸¹ tamtéž 2,14, str. 73

⁸² E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 195 a násl.

⁸³ S.Sousedík: cit.dílo, str. 13-14

⁸⁴ „A protože se to, čím je věc ve vlastním rodu či druhu, označuje definicí, jež udává, co je věc, z toho pochází, že filosofové místo „bytnost“ říkávají „cost“ ...Říkává se tomu také forma, pokud se formou označuje určitost každé věci, jak praví Avicenna ve druhé knize své Metafyziky.“ Sv. Tomáš: *De ente et essentia* 1,6, cit.překl., str. 69

⁸⁵ E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd.,str. 198

⁸⁶ Srovn. Sv. Tomáš Akvinský: *Quaestiones disputatae de veritate*,q.27, odkaz dle E.Gilson; *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 198.

⁸⁷ „Akt ...nemůže být definován.“ Sv. Tomáš Akvinský: *Komentář k Aristotelově Metafyzice* (In *Metaphysicam* 9,5,č.1826), cit.dle J.Pieper:cit.dílo, str. 124

Tím je akt bytí umístěn ve výjimečné pozici a sv. Tomáš ji ještě zvýrazní tím, že ve vztahu k němu nechá vystoupit (kromě ryze filosofických, ontologických) i různé momenty svého křesťanský religiózního rozumění světa. Podle jeho stanoviska je absolutně nejvyšším aktem Bůh. Bůh je „čistým aktem“ (*actus purus*) všech „aktů bytí“ (*acti essendi*). Proto mu také zcela přirozeně přísluší ono jméno z biblické knihy Exodus: „Ten, který jest.“⁸⁸ Bůh je ryzím, čistým bytím, protože je čirým uskutečněním, bytnost Boha není nic jiného než bytí Boha.⁸⁹ Je „subsistujícím bytím samým“ (*ipsum esse subsistens*)⁹⁰, je plností bytí, je nutně jediný, nepostizitelný, nepostizený i „účastí“ na sobě, je neparticipující (*imparticipabilis*)⁹¹.

Co je v tomto kontextu vlastně vypovídáno výrokem: „Bůh jest!“? Vyřkneme-li ho, vypovídáme, že existuje bytost, jejíž celou přirozeností je bezvýhradně bytí jakožto akt. „Bůh jest.“ proto znamená, že bytí samo je čistým aktem (*actus purus*).⁹² Kdybychom se tázali: Co je esencí Boha?, nemůže být odpovědí nic jiného než : bytí (*esse*). Esence Boha je naprosto ztotožněna s čistým bytím.⁹³

Prvním „plodem“ činnosti Boha (produktem Božího díla ve smyslu ryziho uskutečňování) je pak „zažehnutí bytí“ ve věcech. Konkrétní jsoucna vezdejšího světa opravdu a vskutku jsou **nikoli** skrze, **co** jsou (totiž skrze svou formu, cost či bytnost), nýbrž primárně skrze akt bytí (*actus essendi*). Aby mohly být ve věcech uskutečňovány nejrůznější účinky, musí nejdříve ze všeho být. Bytí je tedy předpokladem všech dalších účinků.

Pokusme se v závěru opět o jisté souhrnnější podání tomášovské ontologie. Pro dominikánského filosofa je Bůh čirým bytím, čirou existencí. Z této teze odvíjí ostatní fundamentální tematizace ontologizujícího myšlení. Je-li zde ztotožněno čisté bytí s Bohem, je přípustné označit takovou obecnou metafyziku (*metaphysica generalis*) za teologickou ontologii neboli za ontoteologii. Jejím základním předmětem (oborem zkoumání) je cosi, co nelze zařadit mezi aristotelsky pochopená, zejména kategoriální jsoucna. Bůh není takovým jsoucnem, nýbrž je čistým bytím a jako takový tvoří východisko ontologických zkoumání.⁹⁴

Zároveň je možné říci, že tomášovská obecná metafyzika je „existenciální“, protože jejím středobodem je téma bytí jako Čisté existence, Čisté „jest“. Připomeneme-li si počátek této kapitoly, pak právě z těchto důvodů se mnozí interpreti domnívají, že tomášovská ontologie znamená revoluční obrat od původních řeckých esencialistických tradic, které se uplatňovaly zvláště v raném středověku. J. Pieper (s odvoláním na E. Gilsona) se pokusil demonstrovat tuto odlišnost komparací stanovisek sv. Augustina a sv. Tomáše.⁹⁵

⁸⁸ „Zjevuje, že jeho vlastní jméno je: „Jsem, který jsem“. Avšak jakékoli jméno je stanoveno k označení přirozenosti nebo bytnosti nějaké věci. A tak zbývá, že samotné Boží bytí je jeho bytnost neboli přirozenost. Církevní učitelé vyznávali tuto pravdu také.“ Sv. Tomáš Akvinský: *Summa contra Gentiles* 1,22, cit.překl., str. 68

⁸⁹ Tamtéž, str. 68

⁹⁰ W.Kluxen: cit.dílo, str. 121

⁹¹ tamtéž. K celému problému srovn. významné pasáže z Tomášovy *Sumy proti pohanům* I, zvláště kap.21,22,42,43 a další.

⁹² J.Pieper: cit.dílo, str. 124

⁹³ Velice zajímavé námitky proti této osnovné tezi Tomášovy ontoteologie vnesl známý britský historik filosofie A.Kenny v práci *Tomáš Akvinský*, Praha 1993, str. 62 a násl.

⁹⁴ S.Sousedík rovněž charakterizuje tomášovskou obecnou metafyziku jako ontoteologickou. Zdůrazňuje tak, že i v této metafyzice je předmětem jsoucno jako jsoucno (v původním smyslu aristotelského nasazení první filosofie), avšak při samotném zkoumání se lidské myšlení nutně propracovává až k čirému aktu bytí, tj. Bohu, jakožto absolutně dominantnímu. Srovn. S.Sousedík: cit.dílo, str. 47.

⁹⁵ J.Pieper: cit.dílo, str. 126

Sv. Augustin nalézá nejhlubší podstatu „jest“ v neměnné esenci Boha, kterou nejlépe vyjadřuje jméno „Jsem, který jsem“.⁹⁶ Sv. Tomáš naproti tomu rozumí onomu výroku z knihy *Exodus* takto: Jsem ten, jehož podstatou je existence. Proto lze Boží jméno vyslovit i v této formulaci: Jsem čistým aktem bytí. Augustinovské ontologizující myšlení se tedy opírá o esenci Boha jako takovou, kdežto tomášovská ontologie zdůrazňuje to, že esenci Boha je čistý akt bytí.

Oba myslitelé se přitom snaží dosáhnout „ultima Thule“ metafyzického světa.⁹⁷ Sv. Augustin o to usiluje na základě křesťanské víry. „Ultima Thule“ pro něj zůstala „věčnou pravdou, pravou Láskou a milovanou věčností“.⁹⁸

Sv. Tomáš Akvinský ji dosahuje na základě přímého metafyzického poznání. Lidský rozum v jeho pojetí dosahuje nejvyšších metafyzických výšin.⁹⁹ Tomášův koncept není však jediným, byť samozřejmě je nejdůležitějším už vzhledem k tomu, že tomismus se stává oficiální ideologií katolické církve (a to přesto, že v r. 1277 je dvacet tézí „andělského doktora“ shledáno kacířskými). Vedle Tomáše vznikají i další velké systematické přístupy: vzpomeňme alespoň Tomášova učitele a spolubratra Alberta Velikého, františkánského oponenta a generála řádu působícího ve stejné době na pařížské universitě sv. Bonaventuru, rovněž pak zmiňovaného aweroistu Sigeru z Brabantu, Jindřicha z Gentu a další. Avšak systematickosti, snahy uchopit celek jsoucího v takovéto míře žádný z Tomášových současníků ani pokračovatelů nedosáhl. My se nyní seznámíme ještě se třemi originálními koncepty ontologizujících přístupů.

⁹⁶ Viz příslušné pasáže výše.

⁹⁷ E. Gilson: *Bůh a filosofie*, cit. vyd., str. 45

⁹⁸ Sv. Augustin: *Vyznání* VII, X, cit. překl., str. 208

⁹⁹ Srovn. sv. Tomáš Akvinský: *Summa contra Gentiles*, III, XXV, cit. překl., str. 45



EVROPSKÁ UNIE
Evropské strukturální a investiční fondy
Operační program Výzkum, vývoj a vzdělávání



Národohospodářská fakulta VŠE v Praze



This work is licensed under the Creative Commons Attribution-ShareAlike 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.