

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

*Motto:*

*„Je nutné; aby byla nějaká všeobecná věda, která by se zabývala transcendentními pojmy jako takovými, a tuto vědu nazýváme metafyzikou.“ (Jan D. Scotus)*

Vrcholné období středověké scholastiky spadající do 13. století přineslo velký rozmach ontoteologických zkoumání. V jejich rámci se zrodilo mnoho pozoruhodných konceptů. Jedním z nich byla v minulé kapitole uvedená „existenciální“ metafyzika sv. Tomáše Akvinského. Jiným neobyčejně významným učením byla filosofie Jana Dunse Scota. Je třeba jí věnovat pozornost zejména proto, že byla-li tomášovská ontologie koncipována jako převážně teologická, pak Scotův přístup náleží do okruhu tzv. ontologických pojetí metafyziky.<sup>1</sup> S odvoláním na slavný začátek IV.knihy Aristotelovy Metafyziky (a rovněž na myšlenky jejího arabského vykladače Avicenny) chápe Jan Duns Scotus obecnou metafyziku jako vědu, jejímž předmětem je „jsoucno jako jsoucno“ (ens inquantum ens) a nikoli výhradně jsoucno boží. Úvahám o božím jsoucnu (stejně jako eventuálním snahám o jeho dokazování) musí podle františkánského myslitele předcházet analýzy jsoucna jako jsoucna, neboť pouze ony mohou poskytnout dostatečné předpoklady a východiska pro všechna ostatní zkoumání včetně zkoumání božího jsoucna.

Přijměme tuto původní Scotovu orientaci a začněme rovněž u základních analýz jsoucna. Východiskem pro nás budiž Scotovo vymezení jsoucna: „Jsoucno je to, Čemu neodporuje být.“<sup>2</sup> Gramaticky nesložitá teze si ovšem vyžaduje objasnění co do svého smyslu a významu. V čem tkví ono „neodporování“? Pro františkánského filosofa je ustavujícím (konstitutivním) rysem jsoucna absence sporů v jeho esenci, tj. absence sporů mezi jednotlivými určeními, skrze která je libovolné, to které jsoucno tím, čím jest. Teze o „neodporování být“ vymezuje jsoucno v jeho všeobecnosti a primárnosti a zároveň je tím jediným, co lze takto o něm smysluplně vypovědět.

V takovém všeobecném vymezení je zahrnuto jsoucno reálné (skutečné) i jsoucno možné. Základní dva typy jsoucna se mezi sebou liší skrze (reálnou) existenci - možné jsoucno ji nemá. Existence sama však pro Jana Dunse nemá žádnou formu, není formalitou, nemá žádný

---

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

<sup>2</sup> „...id, cui esse non repugnat.“ Jan Duns Scotus: *Ordinatio IV*, cit.dle S.Sousedík, *JDS*, str. 88

eidetický obsah.<sup>3</sup> Je-li tomu tak, pak je existence vůči obsahu zcela indiferentní a jsoucno je ve své naprosté všepbecnosti pojmem zcela **jednoznačným**<sup>4</sup>, netečným vůči jakýmkoli rozlišením. Tčnto závěr spolu s vymezením jsoucna jasně ukazuje, že jsoucno se může vypovídat vskutku o všem, čemu neodporuje být - tj. o rodech, družích, individuích, o nestvořených, tj. možných věcech, o tzv. konvertibiliích (o Jednom, Dobru a Kráse) atd. - tedy v zásadě o čemkoli, Čeho esence v sobě neobsahuje spor bez ohledu na skutečnost Či možnost uskutečnění.<sup>5</sup> Jak se však může takto jednoznačný pojem vypovídat o mnohém (různém)? Víme již, že tato otázka se vždy v úvahách o jsoucnu vynoří. A zároveň také víme, že středověká filosofie reagovala na dva určující typy řešení problému zanechané antickou tradicí - platónskou koncepcí rodu a aristotelskou teorií analogie.

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

Možnost pochopit jsoucno v jeho všeobecnosti jako nejvyšší rod však odmítá podobně jako mnozí scholastikové (včetně sv. Tomáše Akvinského) rovněž. I on se domnívá, Že platí zásadní aristotelská argumentace<sup>6</sup>, která poukazuje na vnitřní rozpornost a tedy neudržitelnost této myšlenky.<sup>7</sup>

Není-li pojem jsoucna nejvyšším rodem a deset aristotelských kategorií nepředstavuje druhy tohoto nejvyššího rodu, jak je třeba rozumět právě takovému pozoruhodnému „rozdůlnění“ jsoucna do deseti kategorií? Tato otázka se stává kardinálním problémem, zvláště tehdy, když se analyzují pojmy, se kterými naše myšlení běžně pracuje - totiž právě s pojmy druhovými. Jestliže se tato analýza provede důkladně, objeví se její limity. Rozklad druhových pojmů (tzv. rezoluce - *resolutio*) dospěje až ke zcela jednoduchým pojmům, které již nemají žádné složky.<sup>8</sup> Z těchto elementárně jednoduchých pojmů je přirozeně nejdůležitější pojem jsoucna. Jan Duns Scotus ho považuje za pojem předcházející (nadřazený) všem ostatním pojmům či kategoriím a v tomto směru také za pojem, který všechny ostatní pojmy přesahuje, transcenduje. Tuto charakteristiku pojmu jsoucna považuje za klíčovou. Z téhož důvodu také Scotus určuje transcendentnost jsoucna za ústřední téma, za jakýsi „středobod“ metafyziky, která proto nemůže být ničím jiným než přesažnou čili transcendentní vědou (*scientia transcendens*)<sup>9</sup>.

K odpovědi na otázku, jakým způsobem (jestliže ne po způsobu druhového rozlišení rodového pojmu) se „rozdůlnuje“ jsoucno do deseti kategorií, jsme se ovšem ještě stále nepropracovali. Podle Scotova názoru je třeba porozumět rozrůžňování jednoznačného pojmu jako zvláštnímu případu rozrůžňování skrze intenzitu. (Příkladem budiž zvuk, který se skrze intenzitu

<sup>3</sup> S.Sousedík, *Jan Duns Scotus. Hlavní rysy jeho metafyziky.*, in: Křesťanství a filosofie, cit. vyd., str. 142

<sup>4</sup> „Jsoucno je pojem jednoznačný...“ Jan Duns Scotus: *Opus Oxoniense* 1 (Ordinatio I), cit.dle Sousedík, *JDS*, str. 214

<sup>5</sup> „Vše, co je o sobě rozumem poznatelné, buď v sobě obsahuje „jsoucno“ jako součást své esence nebo k tomu, co „jsoucno“ takto obsahuje, virtuálně nebo esenciálně přináležejí, Všechny rody, druhy a individua a všechny esenciální části rodů, a dokonce i jsoucno nestvořené v sobě totiž obsahuje jako součást své esence „jsoucno“.“ Jan Duns Scotus: *Ordinatio* I, cit.dle Sousedík, *JDS*, str. 211

<sup>6</sup> S.Sousedík, *JDS*, str. 71

<sup>7</sup> Viz výše.

<sup>8</sup> S.Sousedík: *Jan Duns Scotus*, Křesťanská akademie, str. 140

<sup>9</sup> Jan Duns Scotus, *Quaestiones subtilissimae in Metaphysicam Aristotelis*, prol.5, cit.dle Sousedík, *JDS*, str. 209

rozdružuje na slabý a silný zvuk.) Takové rozrůznění probíhá jaksi „uvnitř“ či „zevnitř“, aniž by bylo něco z vnějšku přidáváno. Je to změna vnitřního způsobu bytí, tedy tzv. vnitřního modu, který Scotus latinsky nazývá „*modus intrinsecus*“<sup>10</sup>. Rozlišování podle vnitřního modu však nemá charakter formálního rozlišení. Mezi takto ustavenými mody (způsoby) neexistuje **formální** diference. Proto nelze zařadit vnitřní modus (*modus intrinsecus*) mezi formy. Kdyby tomu tak bylo, musel by tento vnitřní modus mít svůj vlastní eidetický (tj. formální) obsah, a to by znamenalo, že by musel mít nějakou esenci. My však už víme že tomu tak podle Jan Dunsce není.

Z tohoto hlediska neexistuje mezi jsoucnem a jeho vnitřně ustavenými modifikacemi formální rozdíl (*distinctio formalis*). Dost dobře mezi nimi nemůže existovat ani rozdíl věcný (*distinctio realis* ve smyslu tomášovské diference mezi esencí a existencí<sup>11</sup>). Distinkci, která je mezi jsoucnem a jeho modifikacemi, nazývá Jan Duns Scotus rozdílem modálním (*distinctio modalis*).<sup>12</sup>

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

Již jsme připomněli, že Tomášovo ontologizující myšlení kolotá kolem reálné distinkce (*distinctio realis*) mezi esencí a existencí. Pro Scotu však rozdíl mezi tím, co věc jest (esencí), a tím, zda věc jest (existencí), představuje pouze rozdíl ve způsobu onoho „jest“, tj. pouze rozdíl způsobový (modální). Ve své polemice s Jindřichem z Gentu, který byl jako představitel platónsko-augustinovské tradice jakýmsi Scotovým protivníkem<sup>13</sup>, ukazuje františkánský myslitel, že existence pro něj není reálně odlišitelným principem jsoucna. „Býti“ pro něho není *cosi* reálně distinktivního od „býti něčím“. „Býti“ chápe vždy jako modus bytí esence.

Zvláštnost Scotovy metafyziky se projevuje i v dalších prvcích. I v jejím rámci se rozebírá problematika esence, která je pochopena jako „přirozenost“ jsoucích věcí, jíž náleží „býti“ jako její vnitřní modus. V metafyzické nauce sv. Tomáše, jak jsme již exponovali<sup>14</sup>, je esence v zásadě něčím nesamostatným. Stačí si uvědomit, že bez příslušného „aktu bytí“ (*actus essendi*), bez patřičné participace na bytí nemůže v tomistickém pojetí žádná esence být. Je sice proto možné uvažovat a spekulovat o jisté esenciální (přirozenostní) hierarchii, avšak vždy jen jako o něčem neúplném, nedokonaném, co musí být teprve dokonáno a uskutečněno skrze „akt bytí“, aby to bylo uskutečněno jako jsoucno.

Scotova obecná metafyzika je oproti tomu vystavěna na základech tvořených výrazně jiným pojetím jsoucna. Úplné jsoucno se všemi individuálními determinacemi je reálnou esencí<sup>15</sup> vždy, ať už je v reálném anebo možném modu bytí. „Je prostě pro kteroukoli esenci prostě nemožné, aby byla v možném bytí (*esse*) bez existence jejího možného bytí nebo aby byla v

---

<sup>10</sup> tamtéž, str. 72

<sup>11</sup> Viz kapitolu III.C.

<sup>12</sup> S.Sousedík, *JDS*, str. 73

<sup>13</sup> tamtéž, str. 78 a násl.

<sup>14</sup> Viz opět předchozí kapitolu.

<sup>15</sup> Jan Duns Scotus, *Opus Oxoniense IV*, cit.dle E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 109

aktuálním bytí (*esse*) bez existence v aktuálním bytí.”<sup>16</sup> Bytí (bytí) se rozlišuje ve vztahu k modifikacím esence právě jakožto jim příslušné modifikace existence. Je proto pochopitelné, že pro Jana Dunsce je hierarchie esencí hierarchií **reálnou**, protože esencím vždy přísluší jistá modalita existence. „Bytí (*esse*) není nic jiného než vnitřní reálnost samotné esence v každém z rozmanitých stavů, v němž ji lze nalézt.“<sup>17</sup>

Ukažme si (za pomoci E.Gilsona<sup>18</sup>) základní stavy, ve kterých lze „přirozenost“ (esenci) nalézt: Zcela v počátcích je esence předmětem mysli Boha - Bůh ji myslí. Esenci proto náleží „bytí předmětem“ ve smyslu ryze inteligibilního bytí idejí mysli Boha.

Z moci Boha a z jeho čisté lásky a svobodně se rozhodující vůle (a tudíž vlastně kontingentně, **nahodile**<sup>19</sup>) se tato esence stává „stvořitelným jsoucnem“ (*creabilium*). To znamená, že je mocí Boha vyčleněna k tomu, aby vstoupila do světa stvoření. Tímto rozhodnutím jí náleží zvláštní modifikace „bytí“ - totiž být možným jsoucnem (*possibilium*). Bytí je modifikováno ve smyslu oslabenosti - být možným jsoucnem je modus, který má povahu „oslabeného bytí“ (*diminutum esse*). Posléze je kladena tato esence do aktuální existence, v důsledku čeho je modifikována tak, že se z ní stvořením stává „úplná přirozenost“, „úplná esence“ se svým rodem, druhem, svou individuální „totostí“ (*haecceitas*<sup>20</sup>) a všemi akcidenty.

Z krátce provedené expozice je možné vyvodit, že každý stupeň (*gradus*) „přirozené hierarchie“ (hierarchie esencí) je spjat s určitou modifikací „být“, s určitým modem bytí. Nosným pilířem celé hierarchie je esencialita a nikoli tomášovský absolutní „akt bytí“. Může tomu tak být a je tomu tak proto, že mezi esencí, jež je vždy nějak modifikovaně aktuální (skutečná) a existencí samou je pouze modální rozlišení. Tak jako jsou modálně rozlišeny stupně esenciality (přirozenosti), tak jsou modálně rozlišeny i stupně jejich „bytí“. Být ve smyslu „být předmětem mysli Boha“, „být možným jsoucnem“, „být aktuálně existujícím jsoucnem“ - to vše je vnitřní (*intrinsicus*) reálnost toho kterého stavu esence! Bytí existence (*esse existentiae* - to, jak „jest“ existující jsoucno) je proto jednoznačně modus bytí esence (*esse essentiae* - tedy toho, jak „jest“ přirozenost). Tomášovskou skladebnost jsoucna, jakousi „dvousložkovost“ (jsoucno jako skladba dvou složek: esence a existence) považuje Jan Duns Scotus za nedoložitelnou.<sup>21</sup> Existence jsoucna jakožto aktuální existence to je pouhý fakt toho, že existující jsoucno (věc, která aktuálně existuje) bylo způsobeno skrze moc Boha jako určitý modifikovaný stav esence. „Bytí“ jako aktuální existence mu tedy náleží jako „způsobené bytí“ (*effectuum esse*) a existence nemá žádný zvláštní, tj. zejména eidetický obsah.<sup>22</sup>

Ne náhodou byla v předchozích odstavcích porovnávána tomistická a scotistická ontologie. Jejich komparací (jako dvou hlavních ontologických učeních vrcholné scholastiky) lze poměrně dobře sledovat „úzké stezky“, po kterých se ubíralo středověké ontologizující myšlení, aby se pokoušelo dosáhnout co nejadekvátnější tematizace základních obecně metafyzických témat. Za pomoci E.Gilsona<sup>23</sup> připomeneme ještě další neobyčejně významný motiv, který, jak jsme

---

<sup>16</sup> Lychetus (komentátor díla Jana Dunsce Scoty): Komentář k *Opus Oxoniense* 11, cit.dle E.Gilson: *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 106

<sup>17</sup> E.Gilson, *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 105

<sup>18</sup> tamtéž, str. 103 a násl.

<sup>19</sup> J.Pieper, *Scholastika*, cit.vyd., str. 110

<sup>20</sup> „Totost“ (*haecceitas*) - to, co je věc jako určité tady a teď.

<sup>21</sup> S.Sousedík, *JDS*, str. 90

<sup>22</sup> tamtéž, str. 91

<sup>23</sup> E.Gilson, *Bytí a někteří filosofové*, cit.vyd., str. 110 a násl.

se snažili již několikrát ukázat, vždy přitahoval pozornost filosofů. Jedná se o poměr bytí a nicoty, vztah bytí a ne-bytí, jehož tematizace je úzce propojena s pojetím jsoucna.

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

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

Po těchto exkurzech se vraťme k problému, který nebyl doposud dostatečně exponován, tj. k problému metafyziky jako transcendentní vědy. Obecnou metafyziku chápe Jan Duns Scotus ontologicky, jejím předmětem je tedy „jsoucno jako jsoucno“ (*ens inquantum ens*). Jsoucnem je ovšem každá esence, protože každá esence je reálnou esencí a přísluší jí nějaký modus bytí. Je-li tomu tak, pak se jako možná cesta obecně metafyzických spekulací jeví cesta abstrakce z vezdejších, konečným způsobem jsoucích věcí. Jaký však může být „dosah“ takové cesty? Uvědomme si, že ve Scotově traktaci je skutečný pojem jsoucna pojmem, který vezdejší věci přesahuje, transcenduje. Umožňuje ovšem pojem jsoucna získaný abstrakcí z vezdejších věcí takový přesah? Otevírá tato cesta horizont, na němž by nějak byla postižitelná i nekonečnost?<sup>24</sup>

Scotus je přesvědčen, že obecně metafyzické analýzy takového pojmu jsoucna jsou východiskem k transcendenci. Právě toto přesvědčení mu umožnilo přistoupit k celému problému velice originálně a vytvořit tak obecně metafyzické učení, které má své nezastupitelné místo v dějinách „zjevnosti bytí“.<sup>25</sup>

V čem spočívá, alespoň v náznaku, jeho postup? Hlavním problémem se pro Scota stal přirozeně pojem „nekonečného jsoucna“ (*ens infinitum*). Základní obtíž takového pojmu tkví v tom, zda je legitimní. Pokud tomu tak je, pak je otázkou, zda a v jakém smyslu umožňuje

---

<sup>24</sup> S. Sousedík, *JDS*, str. 74

<sup>25</sup> V tomto směru se později dostalo Janu Duns Scotovi mnohého ocenění. Jedním z velkých filosofů XX.století, který mu věnoval výraznou pozornost, byl Martin Heidegger. Svou habilitační práci napsal právě o Scotově filosofii, viz M.Heidegger: *Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*, in: Gesamtausgabe, Bd.I, Frankfurt am Main 1978.

lidskému myšlení (konečné lidské bytosti) „výlet“ do „nekonečných dálav celku“, v jehož horizontu se rozevírá diference mezi konečným a nekonečným. Těmto otázkám musí být věnována vrchovatá míra pozornosti.

Bylo již uvedeno, že ve scotistické metafyzice je pojem *jsoucna* pochopen jako pojem jednoznačný, který obsahově nezahrnuje žádnou formální ani reálnou diferenci. Z toho plyne, že i vůči rozlišení „konečné vs. nekonečné“ je indiferentní. Jak však může potom být z tohoto pojmu samého srozumitelná transcendence? Samotný problém přesahu či přesaznosti se zde ukazuje jako velmi obtížný, a přitom tvoří jeden ze základních motivů ontologizujícího myšlení, kterým se zabývali mnozí středověcí filosofové i teologové. Často tak činili i ve vztahu k jiným pojmům, které však tak či onak s pojmem *jsoucna* úzce souvisely. Jednalo se například o tzv. *konvertibilie*, tj. pojmy s pojmem *jsoucna* směnitelné či zaměnitelné jako je pojem Dobra či Pravdy.

Jan Duns Scotus byl přesvědčen o tom, že v pojmu *jsoucna* je možnost „přesahu“ (transcendence) skryta, a usiloval o to, své přesvědčení vykázat a doložit. Jednou z cest, které se naskýtaly, byla cesta logických zkoumání. Z logického hlediska je podmínkou možnosti transcendence logická legitimita pojmu „nekonečné *jsoucno*“. Ve zkratce vyjádřeno je tato logická legitimita garantována tím, že pojem „nekonečné *jsoucno*“ je extrémně jednoduchý pojem, protože vzniká spojením jednoduchého pojmu *jsoucna* a jednoduchého vnitřního modu „nekonečný“. Tímto spojením nevzniká žádný protimluv nebo logický spor. Je-li zde logický spor nepřítomen, pak takovému spojení neodporuje být, a proto „nekonečnost není v rozporu se *jsoucnem*“.<sup>26</sup> Pojem nekonečného *jsoucna* jako legitimní pojem ukazuje svou myslitelnost z hlediska vnitřní modifikace *jsoucna* na konečné a nekonečné.

Jan Duns Scotus posléze prošetřoval i další možné cesty doložení možnosti „přesahu“ skryté v pojmu *jsoucna*. Navíc byl přesvědčen o tom, že podobná možnost se tají i v jiných pojmech - pojmech s pojmem *jsoucna* konvertibilních (Jedno, Pravda, Dobro, v tzv. transcendentálních disjunkcích, v tzv. čistých dokonalostech).<sup>27</sup> Jistě by bylo velice zajímavé a poučné sledovat tyto fascinující cesty metafyzického myšlení, nicméně to by již příliš „přesáhlo“ cíle a záměry našeho uvedení do ontologizujícího myšlení.

## E. Mistr Eckhart

Bohatý rozvoj filosofického ducha v období vrcholné scholastiky dal vzniknout mnoha nejrůznějším naukám. Mezi nimi dominovaly (i díky tomu, že se staly integrální součástí celku středověké spirituality) dva nám již exponované koncepty - tomistický a scotistický. Pro náš hlavní záměr jistě bude prospěšné ukázat i některé momenty dalšího učení, jehož autorem je mistr Eckhart z Hochheimu. Nebylo sice v tehdejší době dominující, nicméně vzbudilo velký

---

<sup>26</sup> Jan Duns Scotus, *Ordinatio* I, cit.dle S.Sousedík, *JDS*, str. 261

<sup>27</sup> K tomu srov. například A.Walter: *The transcendentals and their function in the metaphysics of Duns Scotus*, New York 1946.

ohlas svou nezvyklostí a v moderní době bylo a je oceňováno jako velice propracované a do hloubi jdoucí rozvinutí ontoteologických spekulací.<sup>28</sup>

Předběžně musíme poznamenat, že Eckhartova filosofie někdy bývá prezentována jako jakési extravagantní vybočení z rozhodujícího směru pohybu středověkého filosofického myšlení. To není stanovisko odpovídající. Spíše je oprávněný názor, který ukazuje Eckharta jako myslitele z rodu velkých scholastiků vrcholného středověku, jehož myšlení se ovšem (nad rozdíl od jiných myslitelů) vyznačuje někdy až příliš velkou mírou velkorysosti, nedůslednosti či eventuální vnitřní rozpornosti.<sup>29</sup> To ho nijak nestaví mimo hlavní myšlenkové proudy středověku. Ostatně svědčí o tom i ta skutečnost, že v jeho dochovaných textech můžeme nalézt mnohé z toho, co v téže době mysleli a napsali jiní (např. sv. Tomáš Akvinský). Nicméně zároveň platí, že stejná témata rozvíjí a promýšlí Eckhart nesmírně osobitým a pozoruhodným způsobem.<sup>30</sup> Právě to z něho činí vynikajícího myslitele, posunuvšího ontoteologické myšlení do nových pozic a rozevřivšího mnohdy do té doby nereflektované oblasti zkoumání. V tom pro nás bude Eckhartovo učení pozornosti hodné.

I myšlenky tohoto středověkého mistra krouží zcela přirozeně kolem Boha. Podobně jako generace jiných středověkých filosofů a teologů i on usiluje v první řadě o pochopení Boha, jeho jména a činí jedním z předmětů svých spekulací a tázání slavnou pasáž z biblické knihy Exodus. A podobně jako u sv. Augustina i v tomto případě nám Eckhartovy spekulace poslouží k rozkrytí základních motivů a témat jeho ontologizujícího myšlení, neboť jsou pro to jakousi přirozenou půdou a vhodným materiálem.<sup>31</sup>

Pro Mistra Eckharta představuje věta „Já jsem, který jsem.“ větu (soud), jejíž analýzou lze získat nejvyšší a nejdokonalejší vhled do problému bytí (*esse*). Je to prazvláštní soud, jehož výjimečnost je založena v tom, že na místě subjektu i na místě predikátu se nachází totéž: subjektem je „Já jsem“ a predikátem je „jsem“. Podle Eckharta je z toho důvodu tento soud výpovědí o nejdokonalejším bytím. „Když tedy říká jsem, který jsem, učí, že sám subjekt „jsem“ je sám predikát „jsem“ stojící na druhém místě a že samo pojmenovávající je pojmenovaným, bytnost je bytí, být-co je být, zda (esence je existence - M.H.), bytnost si stačí, bytnost je sama dostatečnost.“<sup>32</sup> Jméno Boha „Já jsem“ zachycuje jeho bytnost (esenci) a soud tuto bytnost absolutně potvrzuje, neboť je jejím sebe-výkladem. Vždyť bytnost je takto vypovídána jako bytí (*essentia est esse*). Bytnost Boha proto musí být totožností bytnosti a bytí a Bůh nemůže být ničím jiným než „čistým bytím“ (*purum esse*) - Bytí jest Bůh. (*Esse est Deus*).<sup>33</sup> Tato teze nám oprávněně připomíná některé prvky ontoteologie sv. Tomáše Akvinského. Pokusíme se ukázat, v čem spočívají odlišnosti Eckhartova přístupu.

---

<sup>28</sup> Srov. W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 47

<sup>29</sup> To je názor např. J. Sokola, viz jeho práci *Mistr Eckhart a jeho doba*, in: *Mistr Eckhart a středověká mystika*, Vyšehrad Praha 1993, str. 50 a násl.

<sup>30</sup> Srovn. k tomu J. Bernhart: *Die philosophische Mystik des Mittelalters*, Mnichov 1922, str. 175 - 176.

<sup>31</sup> Eckhartovy úvahy o jménu Boha „Jsem, který jsem“ jsou soustředěny v jeho *Expositio libri Exodi*, kterou sepsal pravděpodobně v letech 1311 - 1312 (nebo možná o něco později) za svého pobytu v Kolíně nad Rýnem. Později tento text zařadil do rámce svého velkého projektu s názvem *Opus tripartitum (Trojdílný spis)* a to do jeho třetí části pod názvem *Opus expositivum*. V latinském originále je tento text k dispozici v *Meister Eckhart: Die lateinische Werke*, ed. J. Koch, Stuttgart 1936 a násl. roky. - Viz J. Sokol: cit. dílo, str. 42 a násl.

<sup>32</sup> Mistr Eckhart, *Expositio libri Exodi*, §20, cit. dle W. Beierwaltes: cit. dílo, str. 54

<sup>33</sup> Mistr Eckhart, *Opus tripartitum*. Prolog., cit. dle J. Sokol: cit. dílo, str. 318

Bytností (esencí) Boha je bytí. Pro německého mistra to znamená, že Bůh je tzv. čistou substancí (*substantia mera*)<sup>34</sup> - tj. substancí nesmíšenou, která je nejčistší jednoduchostí, naprostou Jednotou, o níž lze směle říci, že „stojí celá sebou v sobě samé celé a v čemkoli svém, neopírajíc se o nic a nesměšujíc se s ničím.”<sup>35</sup>

Z chápání Boha jako „čiré substance” ovšem plynou závažné konsekvence. Přirozeností takové naprosto čisté substance „je být bez přirozenosti“<sup>36</sup> tj. být od všeho naprosto a zcela odloučená.<sup>37</sup> Odloučenost ovšem znamená nebýt ničím, nebýt žádným „něco”. Bůh jako ryzí substance může proto být pouze tím, čím žádné jsoucno **není**. Být Bohem značí nebýt žádným jsoucnem. Bytí Boha jest nebytí jsoucnem. Bůh musí být nade vším (*super omnia*).<sup>38</sup> V jednom z dochovaných kázání Eckhart přímo říká: „Špatní mistři říkají, že Bůh je čisté bytí, ve skutečnosti je tak vysoko nad bytím, jako je ten nejvyšší anděl nad komárem.”<sup>39</sup> To zní velice neobvykle. Jak to pochopit? Na jedné straně z analýz jména Božího vyplynulo, že Bůh je bytí, na straně druhé Eckhart dospěl až k tezi, která tvrdí, že Bůh vysoko ční nad bytím. Záhy jsme se dostali k typicky eckhartovskému „protimluvu”, který spolu s mnoha dalšími vždy iritoval a dosud irituje mysl těch, kteří se s naukou mistra z Hochheimu setkávají. Pokusme se proniknout do smyslu a významu těchto tezí a nenechme se odradit jejich zvláštností. Tajuplný svět Eckhartova myšlení se tak snad rozevře.

Je-li Bůh nade vším a mimo všechno, je-li zcela bez přirozenosti a ode všeho odloučen, ba dokonce ční-li vysoko nad bytím, čím je a zda-li vůbec je? Vždyť jako by mu bylo skrze jeho absolutní a čistou dokonalost upíráno bytí a jako by se jedinou možnou konsekvencí takových úvah jevila absurdní a paradoxní teze: Bůh není! Poslyšme však samotného Eckharta a slova jeho citovaného kázání: „Když jsem však řekl, že Bůh není bytí a že je nad bytím, rozhodně mu tím neupírám bytí, naopak tím jeho bytí vyzdvihuji.”<sup>40</sup> Co to znamená ono „vyzdvížení” Božího bytí? Zřejmě není toto bytí z „tohoto světa”, v němž jsou věci, jsoucna, a bytí (nějak) náleží vždy nějakému „něco”. Bůh je nekonečné, (*in-finitum*) a nezměrné (*im-mensum*) ne-něco. Jeho bytí není prostě a jednoduše srovnatelné s bytím něčeho. Při vědomí takového rozlišení Eckhart dospěl k závěru, že o bytí lze soudit a lze ho myslet ve dvojím ohledu - soudit o bytí absolutně a prostě (bez přídavků) a soudit o bytím takovém a takovém.<sup>41</sup> Na základě uvedeného rozlišení je již „protimluv” o Božím bytí podstatně srozumitelnější a nepůsobí tak provokativně. Navíc se ukazuje, že toto rozlišení představuje Eckhartův originální vklad, o němž někteří interpreti tvrdí, že se jedná o neobyčejně čistou tematizaci ontologické diference.<sup>42</sup>

V jazyce svých textů použil mistr Eckhart i jiné formulace rozlišení mezi bytím myšleným absolutně a bytím takovým a takovým. V Pařížských kvestiích nalezneme místo, kde se říká, že „v Bohu není bytí, nýbrž ryzost bytí (*puritas essendi*).”<sup>43</sup> Myslet bytí Boha či vypovídat o Božím bytí znamená mít na mysli nebo vypovídat o této „ryzosti” či „čistotě”.<sup>44</sup>

<sup>34</sup> Mistr Eckhart, *Expositio libri Exodi*, §14, cit.dle W. Beierwaltes: cit.dílo, str. 48

<sup>35</sup> tamtéž, str. 49

<sup>36</sup> J.Bernhart: cit.dílo, str. 183

<sup>37</sup> K motivu „odloučenosti” (*abgescheidenheit*) blíže viz např. J. Bernhart: cit.dílo, str. 191 a násl.

<sup>38</sup> W.Beierwaltes: cit.dílo, str. 51

<sup>39</sup> Mistr Eckhart: *Kázání LXXXIV*, překlad cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 274 - 275

<sup>40</sup> tamtéž, str. 275

<sup>41</sup> Mistr Eckhart: *Opus Tripartitum*. Prologi., cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 318

<sup>42</sup> J.Sokol v této souvislosti připomíná především M.Heideggera, cit.dílo, str. 55.

<sup>43</sup> Mistr Eckhart: *Pařížské kvestie*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 306

<sup>44</sup> tamtéž.



Vraťme se zpět k tezi: Bytí je Bůh. (*Esse est Deus.*) Ono „bytí“ je absolutním bytím (*esse absolute*) ve smyslu absolutního, ryziho, čistého základu a nikoli ve smyslu bytí něčeho (být něčím). Absolutní bytí ve srovnání s bytím něčeho není ničím. Za použití přesnější ontologické terminologie je možné toto rozlišení vyjádřit jako rozdíl mezi bytím absolutním a bytím formálně inherujícím (bytím něčeho).<sup>45</sup>

Bez dalšího přiblížení toho, v čem se zakládá, však stále zůstává toto rozlišení nejasné. Je proto si třeba uvědomit, že bytí něčeho znamená vždy určité popření, vymezení svého vlastního bytí. Tomu, co je bytím něčeho, je nějak upřeno být plně sám sebou. Bytí něčeho je proto vždy zasaženo nicotou,<sup>46</sup> (být něčím zahrnuje nezbytně podíl nicoty, ničeho), avšak bytí Boha je plností sebe sama, která v sobě nenese ani zbla nicoty. Být něčím znamená nutně nějaké popření nebo zbavenost (tj. nebýt tím či oním). Bůh ve svém absolutním bytí představuje tudíž popření všech popření (*negatio negationis*) a zbavenost vši zbavenosti (*privatio privationis*).<sup>47</sup> Protože popření a zbavenost jsou „znaky“ být něčím, tj. „znaky přirozenosti něčeho“, Bůh žádnou takovou přirozenost nemá, „přirozeností Boha“ je být bez přirozenosti.

Vysoce spekulativními úvahami zachoval Eckhart ontoteologicky významné odlišení bytí Boha, které vysoko ční nad jakýmkoli bytím něčeho. Samotný nejhlubší problém ontologizujícího myšlení - problém bytí - tak v jeho rozboru biblického výroku „Jsem, kterýž jsem“ vystoupil v novém světle. Nyní je ovšem nezbytné seznámit se i s tím, jak toto nové porozumění bytí prostupuje Eckhartovy myšlenky o oblasti, ve které panuje „bytí něčím“, tedy o oblasti božského stvoření.

První otázkou budiž: Jakým způsobem sebetotožné, absolutní bytí Boha zakládá a tvoří vše, co je „pod ním“ a „mimo něj“? V úvahách o této problematice použil mistr Eckhart starý aristotelický motiv „myšlení myslícího sebe sama“ („myšlení myšlení“ - NOESIS NOESEOS), jenž byl výrazně opracován v jednom z inspirativních zdrojů Eckhartova filosofování - totiž novoplatónské filosofii. V námi již několikrát citovaném rozboru biblické knihy Exodus nalezneme i pasáž, ve které Eckhart zakládá svůj výklad stvoření v ideji totožnosti Boha v jeho bytí a myšlení. Bůh je zde pojednán jako absolutní reflexivní sebezprostředkování: „Jeho bytí pak naznačuje jakési reflexivní obrácení se do sebe a k sobě a trvání neboli pevnost v sobě: dále pak jakési vyvření či rození sebe samého - neboť žhne sám v sobě a plyne sám v sobě i v sebe a vře: jako světlo ve světle a do světla celý sám sebe celého proniká a sám se celý obrací a plyne odevšad zpět k sobě celému.“<sup>48</sup> V tomto dramatickém obrazu plném dynamiky se musíme dobře zorientovat.

Boží sebereflexe je jakýmsi věčným kruhem.<sup>49</sup> Bůh jako absolutní bytí ve smyslu popření všech popření a zbavenosti vši zbavenosti si uvědomuje sám sebe, prožívá sebe a pouze sebe samotného tím, že se poznává.<sup>50</sup> V Pařížských kvestiích to Eckhart zachycuje slovy: „A tak je v Bohu jeho bytí jeho poznáváním, protože samým svým bytím jak jedná, tak poznává.“<sup>51</sup> Konání Boha není ovšem jen jeho sebekonáním, nýbrž je zároveň tím základním a rozhodujícím i pro

---

<sup>45</sup> W.Beierwaltes: cit.dílo, str. 69

<sup>46</sup> W.Beierwattes, cit.dílo, str. 52

<sup>47</sup> tamtéž, str. 57 - 58

<sup>48</sup> Mistr Eckhart, *Expositio libri Exodi*, S16, cit.dle W.Beierwaltes: cit.dílo, str. 57

<sup>49</sup> O bytnosti Boha Eckhart hovoří i jako o „kruhu“. „Wesen ist sin ring.“ J.Bernhart: cit.dílo, str. 184

<sup>50</sup> tamtéž, str. 183

<sup>51</sup> Mistr Eckhart, *Pařížské kvestie*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 303

sféru bytí věcí, tj. pro oblast bytí něčeho, neboť „v Bohu je být (*esse*) setrvávající, ve stvořeném je přijímané, avšak zde jako tam je stejné božské bytí (*esse divinum*)”.<sup>52</sup>

Tato myšlenka zaslouží naší zvýšené pozornosti. Božské bytí, vždy jedno a totéž, je takto rozlišeno a takové rozlišení nás eminentně zajímá. Je jediné „božské bytí” (*esse divinum*), avšak toto „býti“ je vždy jinak: jednou jako ze svého trvání dávající, po druhé jako přijímané. Snad nám pro orientaci poslouží i jiná Eckhartova formulace: „Je-li tedy bytí Boží nejlepší a nejdokonalejší, první skutečnost a dokonalost všeho dovršující všechny skutečnosti, bez něhož by se vše obrátilo v nic, koná Bůh svým samým bytím všechno jak uvnitř božství, tak navenek ve svých tvorech každé ovšem svým způsobem.”<sup>53</sup>

Jaký je způsob, který se o děje ve „tvorech”? Je to velice zajímavý proces, jehož věčný počátek a s tím i konec je v něm samém. Bůh tvoří svou sebeafirmaci, aktem „vření” (*bullitio*), „rození sebe samého” (*parturitio sui*) či „vyvření” (*ebullitio*).<sup>54</sup> Takovým aktem sdílí dokonalý Bůh svou plnost s jiným, které klade. Co může být touto sdílenou plností jiného než „býti”? Sdílenému (udílenému) „býti” musí být dobře rozuměno. „Je tedy nesprávná představa, jako by Bůh stvoření vyvrhoval ven nebo tvořil mimo sebe v nějakém nekonečnu či prázdnotě. Neboť nicota nemůže ani nic přijmout, ani být předmětem, cílem a účelem nějakého jednání. Pokud se tedy o něčem předpokládá, že to nicota přijme nebo že to v nicotě skončí, není to jsoucí, nýbrž nic. Bůh tedy nestvořil všechny věci, aby stály vedle něho a mimo něho, jako tvoří jiní řemeslníci, nýbrž vyvolal je z ničeho, tj. z nebytí k bytí, jež našly, dostaly a mají v něm.”<sup>55</sup>

Ve středověkých spekulacích a pokusech o porozumění světu hrály důležitou roli různé „metafory světla”. Představy o světle často pomáhaly k objasnění mnoha nesnadných otázek. Něco podobného nalezneme i v učení mistra Eckharta. Také on přirovnává sebereflexivní božský akt „vyvření” ke světlu.<sup>56</sup> Ve svých kázáních dokonce přímo tvrdí: „Bůh je světlo.”<sup>57</sup> a dominantní postavení tohoto světla spočívá v tom, že „svítí v temnotě”.<sup>58</sup> Tyto teze již nemají být chápány jako metafory, je nezbytné je brát doslovně.<sup>59</sup> „Bůh je pravé světlo, kdo je chce vidět, musí být slepý a musí Boha zbavit každého něco.”<sup>60</sup> Funkce světla je přitom rozlišující. V důsledku osvětlení božským světlem a tedy skrze něho jsou jsoucí věci odlišovány, diferenciovány, protože Bůh svým světlem osvětluje bytí.<sup>61</sup>

V citovaném kázání na téma „*Surrexit autem Paulus de terra, apertisque oculis nihil videbat*” (Sk 9,8 - „Pavel vstal ze země a otevřenýma očima nic neviděl”) Eckhart vysvětluje své pojetí „světelné metafyziky bytí”, která je jeho způsobem výkladu vztahu Božího bytí a bytí sdíleného stvořeným věcem. Bytí Boha - to je světlo, které je jakýmsi slunečním světlem zastíňujícím všechny ostatní světla. Vždyť „není noc, která by neměla žádné světlo, jenže je zakryté. Slunce svítí v noci, ale je zakryté. Stejně i Božské světlo, které zakrývá a přehlušuje všechna světla. Cokoli hledáme mezi stvořeními, to je všechno noc. Chci říci, že cokoli se

---

<sup>52</sup> J. Bernhart: cit. dílo, str. 184

<sup>53</sup> Mistr Eckhart, *Pařížské kvestie*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 303

<sup>54</sup> W. Beierwaltes, cit.dílo, str. 65 a násl.

<sup>55</sup> Mistr Eckhart, *Opus Tripartitum.Prologi*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 315

<sup>56</sup> W. Beierwaltes, cit.dílo, str. 68

<sup>57</sup> Mistr Eckhart, *Kázání XIX*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 225

<sup>58</sup> tamtéž, str. 228

<sup>59</sup> W. Beierwaltes: cit.dílo, str. 68

<sup>60</sup> Mistr Eckhart, *Kázání XIX*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 228

<sup>61</sup> Mistr Eckhart, *Expositio sancti evangelii secundum Johannem*, §91, cit.dle W.Beierwaltes: cit.dílo, str. 68

snažíme nalézt na jakémkoli stvoření, to je všechno stín a to je noc.”<sup>62</sup> „To světlo, které je Bůh, se vylévá a činí temnými všechny světla.”<sup>63</sup> Je to čiré, s ničím nesmíšené a nesmíselné světlo<sup>64</sup>, tak jako je bytí Boha ryzost sama. Proto ostatně chceme-li Boha vidět (poznat), musíme být slepí, abychom oddělili své vnímání od všeho ostatního, temnotou znečištěného světla, které nám brání zachytit onu ryzost. Božské světlo není nic (nic určitého, nic potemnělého, smíšeného), protože je z tohoto „světla nic” „všechno světlo”.<sup>65</sup> Božské světlo je „světlem bytí” a takto se na něj vztahuje vše výše uvedené. Ostatně již víme, že bytí Boha je takovou ryzostí bytí, která v sobě nese všechno bytí.<sup>66</sup> Proto je také božské světlo beze světla a bytí Boha je bytí bez bytí.<sup>67</sup>

Nebude jistě ke škodě věci, když se pokusíme o jistou rekapitulaci, Bůh je podstatným bytím. Božství tohoto bytí spočívá v tom, že není odděleno od žádné věci<sup>68</sup> a je to tedy bytí obecné, společné. „Bůh je společný: sám je veškerým jsoucnem a veškerým bytím všeho, ”v něm, skrze něho a od něho“.<sup>69</sup> Takové obecné, společné bytí (*esse commune*) není vůbec totožné s obecným, společným jsoucnem (*ens commune, ens in communi*). Eckhart přece jasně deklaroval, že jsoucno je stínem, nocí vůči božskému světlu bytí. Vztah mezi Bohem jakožto bytím ve smyslu absolutního základu a jsoucnem jakožto jsoucím nějak, tj. bytím něčeho, nelze pochopit z „obecného jsoucna”, ale jinak. O tom jak, hovoří Eckhart v pozoruhodné shodě s představitelem vrcholně středověké františkánské spirituality sv. Bonaventurou. Ten zdůrazňuje, že nejčistší a naprosté bytí představuje počátek a poslední cíl všech věcí. „Protože je v nejvyšší míře dokonalé a nesmírné, je v každé věci, ale není v žádné z nich uzavřeno, je vně každé věci, ale není z žádné z nich vyloučeno, je nad každou věcí, ale není od žádné z nich odloučeno, pode všemi, ale není žádné z nich podřízeno. Poněvadž toto bytí je svrchovaná jednota a přece je mnohotvárné, tak je všechno ve všech, i když věcí je mnoho a samotné bytí pouze jedno.”<sup>70</sup> Eckhart použil pro vyjádření téhož stanoviska svou vlastní, originální terminologii. Hovoří o bytí Boha jako o „být-celý-uvnitř” (*totus-intra-esse*) a „být-celý-vně” (*totus-extra-esse*).<sup>71</sup> Bůh ve smyslu teze „bytí je Bůh” je ve jsoucnech tzv. virtute a nikoli tzv. formaliter<sup>72</sup> (jako jistá „moc, zdatnost“ a nikoli jako „forma“). To znamená, že absolutní ryzost bytí není formou (bytností) jsoucen, nýbrž je v nich svou mocí a schopností, již zakládá a udržuje sebe sama, tj. bytí. Je-li však „býti něčím” zakládáno a udržováno oním „býti cele a úplně v sobě“, vůči kterému je samo ničím, nicotou, pak zde znovu silně zaznívá ostré ontologické rozlišení ryzosti bytí a deficientních jsoucen, jejichž deficiencie se projevuje tím, že jsoucna „touží a lační” po plnosti bytí, v níž by jediné nalezla utišení své touhy. Neboť „všechna stvoření jsou holé nic“<sup>73</sup> a proto „mají touhu dostat se tam, odkud vyplynula”.<sup>74</sup> Bytí Boha je „místem”, kde je počátek i konec všeho stvoření, jehož proces je „vyvěráním” (*effluxus*)

---

<sup>62</sup> Mistr Eckhart, *Kázání XIX*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 227

<sup>63</sup> tamtéž, str. 229

<sup>64</sup> tamtéž

<sup>65</sup> tamtéž, str. 230

<sup>66</sup> tamtéž, mistr Eckhart se v této souvislosti odvolává na dalšího významného mystického myslitele středověku sv. Bernarda z Clairvaux.

<sup>67</sup> tamtéž

<sup>68</sup> J. Bernhart: cit. dílo, str. 185

<sup>69</sup> Mistr Eckhart, *Sermones* 6,1,§ 53, cit. dle W. Beierwaltes: cit.dílo, str. 73

<sup>70</sup> Sv.Bonaventura, *Putování myslí do Boha*, Praha 1997, str. 97

<sup>71</sup> Mistr Eckhart, *Expositio libri Exodi* §163, cit.dle W.Beierwaltes: cit.dílo, str. 74

<sup>72</sup> tamtéž, str. 74

<sup>73</sup> Mistr Eckhart, *Kázání XL*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 233

<sup>74</sup> J. Bernhart, cit.dílo, str. 185

a „prouděním zpět“ (*refluxus*).<sup>75</sup> Ostatně Eckhart to sděloval posluchačům svých tázání jasně a zřetelně: „Neboť ať se ti to líbí, nebo ne, ať to víš nebo ne, příroda ve svém nejvnitřnějším hledá a míní Boha.“<sup>76</sup>

Platí-li to pro přírodu a její přirozená jsoucna, platí to nutně i pro člověka. Aniž bychom se chtěli blíže věnovat tomu to lidskému úsilí (přesáhlo by to již hranice našeho záměru), uveďme si na závěr alespoň to, že proto, aby člověk nalézal jakési naplnění svých tužeb, musí být podle Eckhartova názoru „obnoven na duchu“. Toto obnovení znamená poznání toho, že „Bůh je nad-jsoucí bytí a nad-jsoucí nicota“.<sup>77</sup> Takové poznání není běžně dostupné, k jeho dosažení je nezbytné milovat Boha, tak jak jest - jako ne-bůh, ne-duch, ne-osoba, ne-obraz.<sup>78</sup> Poznání jako takto orientovaná láska k Bohu si vyžaduje cosi, co nejlépe vystihuje slavná pasáž z Eckhartova kázání „*Renovamini spiritu mentis vestrae*“ (Ef 4,23 - „Máte být obnoveni ve svém duchu“): „Máš úplně vypadnout ze tvé tvojskosti (*dinesheit*) a rozplynout se v jeho jehosti (*sinesheit*) a tvé ”tvoje“ se má v jeho „moje“ stát jedním „moje“ tak úplně, abys s ním věčně chápal jeho nevzniklou bytnost (*istikeit*) a jeho nepojmenovatelnou nicnost (*nihtheit*).“<sup>79</sup>

## F.W. Ockham

(bude dopracováno!)

---

<sup>75</sup> W. Beierwaltes, cit.dílo, str. 75

<sup>76</sup> Mistr Eckhart, *Kázání XLII*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 238

<sup>77</sup> Mistr Eckhart, *Kázání XCIX*, cit.dle J.Sokol: cit.dílo, str. 292

<sup>78</sup> tamtéž, str. 293

<sup>79</sup> tamtéž, str. 292



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.