

sama, do tajuplně rozdílného a nerozlučitelně spojeného bytí, 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, 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 tímto duchovním okem svým a nad svým rozumem nezměnitelné oko Páně ...“⁽¹⁾ „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 augustinské ontoteologie. E. Gilson soudí, že sv. Augustin dosáhl až na samu mez řecké ontologie.²⁾ Tuto mez tvoří velice důkladné promyšlení řeckého pojetí nosného tématu „jest-bytí-bytí“. Aniž bychom chtěli blíže prověřovat oprávněnost Gilsonova stanoviska, řekněme si, že základní význam Augustinových ontoteologických spekulací lze spatřovat v traktaci božského „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. Znáti a být je zde jedno a totéž.“³⁾ 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 chápát a něco jiného být, neboť chápát znamená i být.“⁴⁾

Inteligibilita bytí samého je základem porozumění i jsoucen věcí vědeckých. Povaha jejich „jest“ se ozřejmuje v komparaci s plností bytí samého, s jeho absolutní pozitivitou, neutuchající přítomností. V jejím „světle“ vystoupí „bytí 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). Vědecké 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 právě

1) Sv. Augustin: Vyznání XI, X, cit. vyd., str. 207-208

2) E. Gilson: Bůh a filosofie, cit. vyd., str. 40

3) Sv. Augustin: O Nejsvětější Trojici, cit. vyd., str. 99-100

4) tamtéž, str. 99

- to jest božského „bytí samého“ (ipsum esse). Sv. Augustin přímo tvrdí: „Měnlivé věci či jednoduché věci nelze nazvat ve vlastním smyslu podstatami.“⁽¹⁾ Ony jsou podstatami jen v jisté míře, a to takové, v jaké se jim dostává „bytí“ 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.

C. Sv. Tomáš Akvinský aneb problém esence a existence

Motto:

„Každá věc je tím, že má bytí, žádná věc tedy, jejíž bytnost není jejím bytím, není skrze svou bytnost, nýbrž účastí na něčem, totiž na samotném bytí.“
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.²⁾ Za toho myslitele, který tento obrat (či revoluci, chcete-li) dovršil, je považován zvláště sv. Tomáš Akvinský.³⁾

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

1) Sv. Augustin: O Nejsvětější Trojici, cit. vyd., str. 98

2) Nejprůsvětlenějším 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.

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

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 Avicennu¹⁾ tvrdí: „... jsoucno pak a bytnost jsou ... to, co rozum prvně pojímá ...“²⁾ 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.³⁾ 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 již⁴⁾, 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).⁵⁾

Nicméně způsob chápání tohoto rozlišení je u sv. Tomáše poněkud odlišný. On člení jsoucno podle různých stupňů jsoucnosti (gradi 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 Aristoteles⁶⁾ se domnívá, že je potřebné se zaměřit na určitou třídu jsoucen, a to jsoucen 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

- 1) Avicenna (Íbn Sína) byl vynikajícím arabským vykladačem Aristotela a jeho díla.
- 2) Sv. Tomáš Akvinský: De ente et essentia, čes. překl. in: S. Sousedík: Jsoucno a bytí, Křesťanská akademie Praha 1992, str. 69.
- 3) tamtéž, str. 69
- 4) Viz kapitolu II.C.
- 5) W. Kluxen: Jsoucno a jeho principy. Tomáš Akvinský., in: Křesťanství a filosofie. Postavy latinské tradice, Křesťanská akademie Praha 1994, str. 102 a násl.
- 6) Viz opět kapitolu II.C.

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 proto, že nepřijímá stanovisko totožnosti existence substance a substance samotné. Podstata a její existence pro něj nejsou jedno a totéž.¹⁾

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 formulace²⁾:

- 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 (jest) 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 spjata „být“ (esse) s tzv. bytností (quidditas).

Při takovém vstupu do „chrámu tomistického myšlení“ se nám nakupilo mnoho nových pojmů a termínů, které je potřebné ujasnit. Podle sv. Tomáše „jsoucno“ vypovídá prvním způsobem (rozumí se v rámci deseti aristotelských kategorií - M.H.) je to, co označuje bytnost (essentia).³⁾ Bytnost je ovšem mezi filozofy také nazývána „cost“ (quidditas - odvozeno od latinského slova „quid“, které znamená „co“). Cost je „to, díky čemu má něco býti něčím.“⁴⁾ 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.“⁵⁾ (V latinském originále: „... quod per eam et in ea **ens habet esse**“ (podtrhl M.H.)⁶⁾).

Z hlediska vymezení vztahujícího se k bytnosti se již jeví význam druhé ontologické formulace „co má bytí“ jasněji. Je v ní totiž zachyceno pečlivě

- 1) E. Gilson: Bytí a někteří filozofové, cit. vyd., str. 186
- 2) W. Kluxen: cit. dílo, str. 111
- 3) Sv. Tomáš Akvinský: De ente et essentia, cit. vyd., str. 69
- 4) tamtéž
- 5) tamtéž, str. 71
- 6) tamtéž, str. 70 (Tomášův text byl vydán bilinguálně.)

tomášovské rozlišování „být“ (esse) a „jsoucná“ (ens). Přesné a přísné rozlišení bytí a jsoucna má pro ontologii sv. Tomáše Akvinského kruciální význam a je to jeden z jejích rozhodujících motivů.

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? Jsoucnem je to, co jest (co existuje). Samotné ono „jest“ (samotné „být“ (esse)) je něčím jiným.¹⁾ 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 „být“ (esse). Právě tak tomu je ve filosofii sv. Tomáše Akvinského. V „jádru“ jeho metafyziky musí být „být“, protože pouze a jen bytí je tím, co činí jsoucno jsoucím, tedy je jeho nejnižším principem. Je společným všeho společného, obecným obecného, tj. tím nejobecnějším a nejvíce společným (communissimum).²⁾

Jakmile je bytí takto uchopeno a tematizováno, 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 nejnižší), princip jsoucna je tím, čím jest (quo est) jsoucno jsoucnem.³⁾ Důsledkem této přísné tematizace 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. „Být“ uchopeno jako pojem je pseudopojmem. „Být“ (bytí) je totiž veskrze transcendentní!⁴⁾

Setkáváme se s velice vážnou komplikací. Znamenají snad výše uvedené konsekvence, že „být“ 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“?⁵⁾

1) E. Gilson: Bůh a filosofie, cit. vyd., str. 41

2) W. Kluxen: cit. dílo, str. 120

3) tamtéž, str. 113

4) E. Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit. vyd., str. 205

5) J. Pieper: cit. dílo, str. 124

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 tematizovat 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.¹⁾ 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 nehlubším 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.²⁾

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).³⁾ Primárním smyslem „být“ (esse) je „být v uskutečňování“ (in actu esse). „Být 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

1) Srovn. Tugendhat-Wolfová: Logicko-sémantická propedeutika, Rezek Praha 1997, str. 164 a násl.

2) J. Pieper: cit. dílo, str. 123

3) W. Kluxen: cit. dílo, str. 112

od něho, má se k němu jako možnost k uskutečnění, uskutečnění a možnost se uvádějí k sobě navzájem.¹⁾

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 přináležejí bytí, avšak není to „bytí samo“, „bytí jako takové“. Jsoucnu přináležejí jeho vlastní bytí. „Každá věc má totiž v sobě své vlastní bytí, odlišné od jiných.“²⁾ „Bytí samo“ (připomeňme Augustinovo „ipsum esse“³⁾) 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.“⁴⁾

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 aristotelsko-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, materia prima) a podstatné formy (MORFÉ, forma substantialis). Konkrétní jsoucno 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.“⁵⁾

V původní aristotelské nauce je forma (MORFÉ) pojednána jako „konkretizační princip“. Forma konkretizuje, je vlastně „činností“, která se účastní při uskutečňování. Už jsme naznačili⁶⁾, 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 „učiniující činnosti“, tj. uskutečnění

- 1) Sv. Tomáš Akvinský: Summa contra Gentiles I, 22, cit. dle čes. překladu, Olomouc 1993, str. 67
- 2) tamtéž, str. 52
- 3) Viz kapitolu III.B.
- 4) Sv. Tomáš Akvinský: Summa contra Gentiles I, 22, cit. př., str. 67-68
- 5) S. Sousedík: cit. dílo, str. 61
- 6) Viz kapitolu II.C.

(ENERGEIA).¹⁾ V návaznosti na to pak středověcí autoři včetně sv. Tomáše Akvinského porozuměli jinak i další významné aristotelské koncepci - teorii čtyř druhů příčin.²⁾

Sv. Tomáš provede v této věci jakousi zásadní reformu ve dvojím směru³⁾:

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.“⁴⁾ Bytnost (essentia) věci je sice způsobena jako zformovaná látka, avšak „je třeba, aby bytnost, díky níž se věc nazývá jsoucňem, nebyla pouze formou ani pouze látkou, nýbrž obojím, ačkoli je příčinou takového bytí svým způsobem pouze forma.“⁵⁾

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 (podtrhl M.H.), nýbrž jen po určité stránce.“⁶⁾ Proč ne „naprosto“? Odpověď je zdánlivě jednoduchá: míní se tím nepřítomnost samotné existence, která

- 1) K tomu srovn. Benyovszky a kol.: cit. dílo, str. 92 a násl.
- 2) 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)
účelová příčina (causa finalis)
(Benyovszky a kol.: cit. dílo, str. 100)
- 3) E. Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit. vyd., str. 194 a násl.
- 4) Sv. Tomáš Akvinský: De ente et essentia 1,6, cit. překl., str. 69
- 5) tamtéž 2,16, str. 73
- 6) tamtéž 2,14, str. 73

31 je něčím navíc vůči poslednímu aktu.¹⁾ Základním „projevem“ tohoto „něčeho navíc“ je to, že má-li to konkrétní jsoucno (substance), je schopno samostatné existence.²⁾

32 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.³⁾ 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 věčné“ (distinctio realis). Je třeba poznamenat, že by bylo hrubou chybou chápat rozlišení esence a existence ve stejném smyslu, v jakém se liší jsoucno od jsoucna.⁴⁾ 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 realitu (realitu - věčnost) 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.⁵⁾

35 „Býti“ 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

- 1) E.Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit.vyd., str. 195 a násl.
- 2) S.Sousedík: cit.dílo, str. 13-14
- 3) „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“ ...Říká 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
- 4) E.Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit.vyd.,str. 198
- 5) Srovn. Sv.Tomáš Akvinský: Quaestiones disputatae de veritate,q.27, odkaz dle E.Gilson: Bytí a někteří filosofové, cit.vyd., str. 198.

také beze zbytku platí, že akt bytí (actus essendi) je uskutečňující činností ve zcela zvláštním význam, který nemůže být nikdy přesně definován.¹⁾

136 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 křesťansky religiózního rozumění světu. 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.“²⁾ Bůh je ryzím, čistým bytím, protože je čirým uskutečněním, bytnost Boha není nic jiného než bytí Boha.³⁾ Je „subsistujícím bytím samým“ (ipsum esse subsistens)⁴⁾, je plností bytí, je nutně jediný, nepostižitelný, nepostižený i „účastí“ na sobě, je neparticipující (imparticipabilis)⁵⁾.

134 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).⁶⁾ Kdybychom se tázali: Co je esencí Boha?, nemůže být odpovědí nic jiného než : bytí (esse). Esence Boha je naprosto ztotožněna s čistým bytím.⁷⁾

138 Prvním „plodem“ činnosti Boha (produktem Božího díla ve smyslu ryzího uskutečňování) je pak „zažehnání bytí“ ve věcech. Konkrétní jsoucna veškerého 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.

- 1) „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
- 2) „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 I,22, cit.překl., str. 68
- 3) Sv.Tomáš Akvinský: Summa contra Gentiles I,22, cit.překl., str. 68
- 4) W.Kluxen: cit.dílo, str. 121
- 5) tamtéž. K celému problému srovn. významné pasáže z Tomášovy Sumy proti pohanům, I.kniha, zvláště kap.21,22,42,43 a další.
- 6) J.Pieper: cit.dílo, str. 124
- 7) Velice zajímavé námitky proti této osnovné tezi Tomášovy ontoteologie vznesl známý britský historik filosofie A.Kenny v práci Tomáš Akvinský, Vyšehrad Praha 1993, str. 62 a násl.

60 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.¹⁾

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.²⁾

61 Sv. Augustin nalézá nehlubší podstatu „jest“ v neměnné esenci Boha, kterou nejlépe vyjadřuje jméno „Jsem, který jsem“.³⁾ 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.

62 Oba myslitelé se přitom snaží dosáhnout „ultima Thule“ metafyzického světa.⁴⁾ Sv. Augustin o to usiluje na základě křesťanské víry. „Ultima Thule“ pro něj zůstala „věčnou pravdou, pravou Láskou a milovanou věčností“.⁵⁾

- 1) 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 něčemu absolutně dominantnímu. Srovn. S.Sousedík: cit.dílo, str. 47.
- 2) J.Pieper: cit.dílo, str. 126
- 3) Viz přílušné pasáže v kapitole III.B.
- 4) E.Gilson: Bůh a filosofie, cit.vyd., str. 45
- 5) Sv. Augustin: Confessiones VII,X, cit.překl., str. 208

Sv. Tomáš Akvinský ji dosahuje na základě přímého metafyzického poznání. Lidský rozum v jeho pojetí dosahuje nejvyšších metafyzických.¹⁾

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 Duns Scotus

Vrcholné období středověké scholastiky spadající do XIII.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.²⁾ 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 před-

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

2) V jistém smyslu jsme se setkali s problémem přesného vymezení předmětu obecné metafyziky (první filosofie) již v předchozí kapitole. Pro připomenutí a shrnující rekapitulaci uvedme, 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., Vyšehrad Praha 1989, str. 83 a násl.