

## Václav Umlauf: Metafyzika a ontoteologie

Zamyšlení nad ontoteologickou strukturou metafyziky, tak jak ji načrtnul Martin Heidegger ve svých pozdních spisech, vyžaduje několik předběžných úvah. Ve hře je určení metafyziky a její vývoj, vztah teologie a filosofie, osud západního myšlení v éře zapomenutí bytí, ontologická diference mezi bytím a jsoucnem, proces přeměny pravdy z původní nezakrytosti na metafyzickou správnost atd. Bez vyjasnění základních předpokladů pohledu na fenomén ontoteologie hrozí riziko, že myšlení vykročí z metafyziky jen zdánlivě. Pohled do Francie, kde vládne živá a inspirující debata na toto téma, ukazuje mimo vynikající analýzy i dva problematické postoje. První zavádějící výklad bych označil jako *metábasis eis állo génos* a jeho problematičtější variantu jako *contradictio in adjecto*. Přejít na jiný rod představují podle mého soudu práce, které problém ontoteologické struktury metafyziky převedou na rovinu apofatické teologie. Tím se negace či dekonstrukce metafyziky provádí v rámci jiné vědy. Například Jean-Luc Marion obhajuje apofatickou teologii Denise Areopagity a primát dobra vůči jsoucnu. Nový, ne-metafyzický smysl *ousía* konstruuje na základě novozákonní teologie a Pavlova primátu ospravedlnění v Kristu.<sup>1</sup> Autor sám přiznává, že čistě biblická odpověď na Heideggerovu filosofickou kritiku ontoteologie je poněkud „násilná“ (*Tamtéž*, s. 41). Jacques Derrida představuje dalšího kandidáta kontroverzního přechodu na jiný rod. Odlišuje hyperbolickou schopnost jazyka „nést touhu“ (*férence*) od pozitivně vyjádřeného významu (*réference*). Dekonstrukce odmítá ontoteologický nárok, kterou v sobě skrytě nese metafyzický pojem Boha. Pohyb negativní diference neustavuje žádný předmět – ono „něco“ jsoucího, čím by Bůh měl „být“. Bůh již „není“, protože bytí není vyjádřeno v pozitivním a uchopujícím smyslu. I v tomto případě vychází dekonstrukce z negativní teologie či mystiky typu Angela Silesia.<sup>2</sup> Jiní badatelé zase objektivně konstatují, že Heidegger po „Kehre“ tematizoval metafyziku vzhledem k zapomenutí bytí, které scholastika tematizovala v podobě *ens commune* a první příčiny. Bytí redukované na jsoucno nutně produkuje boha jako první a nejvyšší jsoucno. Otázkou ovšem zůstává, zda scholastika skutečně reflektuje boha pouze ontoteologickým

---

<sup>1</sup> Viz MARION, JEAN-LUC, *La vanité d'être et le nom de Dieu*, in: GISEL, P., *Analogie et dialectique*, Labor et Fides, Genève, 1982, s. 17–49. Příspěvek shrnuje hlavní argumenty Marionovy knihy *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris, 1982.

<sup>2</sup> DERRIDA, JACQUES, *Sauf le nom*, Paris, Galliée, 1993, s. 60–63.

způsobem.<sup>3</sup> Problém tohoto přechodu na jiný rod zase spočívá ve falešné objektivitě. Poznávající subjekt konstruuje ontoteologii jako „problém“ teoretického poznání, který pak úspěšně „vyřeší“ tím, že jej zpracuje do souboru přehledných tezí. Subjekt-objektová struktura ovšem představuje klíčový produkt metafyziky, dokonce její hodně upadlou novověkou podobu. Myšlení Heideggera nelze pravdivě uchopit tím, že se objektivně popíše určitý pochod jeho myšlení.<sup>4</sup> Subjekt-objektové vidění kritizoval Heidegger již v období fundamentální ontologie *Dasein*. Racionalita vědeckého provozu produkuje odpovídající smysl tohoto obstarávání (*Besorgen*), tj. expozici různých problémů a včetně navržených řešení. Tím „se“ fenomén ontoteologické struktury metafyziky proměňuje v předmětnost (*Vorhandenes*) vzhledem k tomu, co „se“ o tématu celkově ví a publikuje. Jev stojící z podstaty věci na rozhraní metafyziky či dokonce mimo ni se redukuje na pouhé jsoucno nebo dokonce na teoretický postulát objektivní povahy konstruovaný neosobním poznávajícím subjektem. Heideggerem kritizovaná objektivita vědeckého „ono se ví“ (*Man*) není vhodným průvodcem. V subjekt-objektové struktuře výroků, problémů, konstitucí a zvěcnělých popisů těchto konstitucí se „problém“ ontoteologie dostal do fatální fáze. Vyjdeme-li ze základní definice fenomenologie v *Sein und Zeit* jako cesty myšlení a nikoliv inventarizace jevů podle obsahu, pak nelze hledat smysl ontoteologie v oblasti pozitivní danosti či definic. Fenomenologie inspirovaná hledáním smyslu bytí postihuje fenomén v tom, „jak“ se skrytě hlásí, a nikoliv v tom, „co“ objektivně manifestuje.<sup>5</sup> Objektivní myšlení kritizující metafyziku se snaží vytáhnout z močálu po vzoru barona Prášila. Další slepou cestu k problému ontoteologie představuje zaměření badatelů na Heideggerův vztah k božskému či k bohu.<sup>6</sup> Samo o sobě jde jistě o fascinující téma. Ale pokud se bytostná struktura metafyziky řeší zkoumáním osobního postoje k bohu

---

<sup>3</sup> Viz např. reprezentační sborník kolokvia v Toulouse: BASTID, M. (ED.), *Saint Thomas et l'ontothéologie*, Toulouse, Revue Thomiste, janvier-mars, 1995. Sborník sestavený z příspěvků předních badatelů v oboru metafyziky a znalců Heideggera shrnuje současný frankofonní pohled na kritiku metafyziky z hlediska onto-teologie.

<sup>4</sup> Viz např. CAPELLE, PHILIPPE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger*, Les Éditions du Cerf, Paris, 1998. Kniha představuje problém onto-teologie ze všech možných hledisek: vznik a řešení v celku *Gesamtausgabe*, vztah Heideggera v teologii, problém boha a božského v jeho díle. Závěrečné shrnutí však neřeší problém onto-teologie jako „problém“. Ukazuje pouze možné výzvy pro teologii a křesťanství (s. 229–245).

<sup>5</sup> „Der Ausdruck ‚Phänomenologie‘ bedeutet primär einen *Methodenbegriff*. Er charakterisiert nicht das sachhaltige Was der Gegenstände der philosophischen Forschung, sondern das *Wie* dieser.“ Viz *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1993, s. 27. Dále citováno pod zkratkou „SZ“.

<sup>6</sup> Viz např. DASTUR, FRANÇOISE, Heidegger et la théologie, in: *Revue philosophique de Louvain* 1994 (92), s. 226–245; CAPELLE, PHILIPPE, M. Heidegger entre philosophie et théologie, in: *Revue des sciences religieuses* 1993 (67), s. 59–77.

či teologii, pak jsme v nihilistické formě metafyziky, kterou článek *Überwindung der Metaphysik* v návaznosti na Nietzscheho definuje jako produkci psychologizujícího a historizujícího pohledu na problém bytí a jsoucna.<sup>7</sup> Psychologizace otázky po bytí stojí ve výslovné kontradikci k Heideggerově myslitelskému úsilí.

Správně vedená trajektorie myšlení, která se snaží uchopit fenomén ontoteologie pravdivým, tj. nezastřeným způsobem, musí proplout mezi Scyllou objektivní či historizující konstituce předmětně pojatého „problému“ a Charybdou spekulace o posledním bohu (GA 65) či rozbořem božského v Heideggerových spisech věnovaných např. Hölderlinovi.<sup>8</sup> Zkoumání z pohledu ontoteologie není primárně zaměřené k posvátnu či božskému. Výskyt objektivního genitivu v termínu „ontoteologická struktura *metafyziky*“ přiřazuje ontoteologické určení metafyzice, a nikoliv fenoménu zjevování božského. Ale objektivní genitiv vede k problematické objektivitě v rámci metafyziky. Hermeneutika nemůže zůstat v objektivitě, proto se snaží jít cestou myšlení inspirovaného aristotelským „vyložení fenoménu“ (*tithéntas tá phainómena*, E.N. 1145<sup>b</sup>3).<sup>9</sup> Výklad postihující nepředmětnou stránku reality musí zajistit jevy podle podstatného charakteru jejich bytí a zjevování. Zachránit fenomén ontoteologie pro myšlení inspirované Heideggerovým odvrácením od metafyziky vyžaduje podle mého soudu hledání odpovědi na následující otázky:

1. *Jak je osloveno myšlení prostřednictvím fenoménu ontoteologie?*
2. *Jak lze tematizovat pohyb skrytosti a odkrytosti vzhledem k tomu, co je tomuto fenoménu bytostně vlastní (*tó autó, das Selbe*)?*

---

<sup>7</sup> „Nietzsches Metaphysik bringt im Willen zur Macht die vorletzte Stufe der Willensentfaltung der Seiendheit des Seienden als Wille zum Willen zum Vorschein. Das Ausbleiben der letzten Stufe gründet in der Vorherrschaft der »Psychologie«, im Macht- und Kraft-Begriff, im Lebens-Enthusiasmus. Darum fehlt diesem Denken die Strenge und Sorgfalt des Begriffes und die Ruhe der geschichtlichen Besinnung. Die Historie herrscht und darum die Apologetik und Polemik.“ (*Vorträge und Aufsätze, Gesamtausgabe* (dále: GA) 7, 79)

<sup>8</sup> K problému „posledního boha“ v GA 65 viz např. GREISCH, JEAN, La pauvreté du «dernier Dieu» de Heidegger, in: KROP, A. HENRI (ED.), *Post-theism: Reframing the Judeo-Christian Tradition*, Peeters Leuven, 2000, s. 397–420. K celkovému vztahu k teologii a božskému viz BRITTO, EMILIO, Les théologies de Heidegger, *Revue théologique de Louvain* 1996 (27), s. 432–461. Posledně jmenovaná studie vyniká kvalitou a citovanou literaturou.

<sup>9</sup> V analytické filosofii oživil tento výrok G. E. L. Owen příspěvkem *Tithenai ta phainomena* předneseném na aristotelském kongresu v Lovani (1960). Analyzuje rozpor mezi apodiktickým důkazem založeným na pozorovaných faktech (*První a druhá Analytiky*) a Aristotelem preferovanou dialektikou, jež se snaží zachránit běžné porozumění fenoménu mezi lidmi (*endoxa*). Stagirita začíná aporiemi běžného mínění a snaží se je vyřešit dialektickým postupem, nejen čistou dedukcí. Viz MANSION, SUSANNE (ED), *Aristote et les Problèmes de Méthode*, Louvain, PUL & Béatrice-Nauwelaerts, 1961, s. 83–103.

### 3. *Jak* odpovídá středověká metafyzika bytostnému určení metafyziky jako ontoteologie?

Metodické tázání vedené trojím „Jak“ musí nejprve najít základní *tópos*, odkud fenomén ontoteologie nezakrytě oslovuje myšlení. Pak vyloží logos této události vzhledem k specifické pravdě jako nezakrytosti bytí, kterou se vyznačuje metafyzika. Porovnání obou topologií ukáže na změnu v pojetí bytí, kterou ontoteologická struktura jsoucna manifestuje. Celek této hermeneutiky bych nazval „vstřícným“ nebo „sympatickým“ myšlením, jež se snaží pravdivě vidět jev zvaný „ontoteologická struktura metafyziky“.

#### 1. Ontoteologie jako bytostný topos metafyziky

Hermeneuticky relevantní výklad ontoteologické struktury jsoucna, který nechce objektivisticky parafrázovat Heideggera, musí vyjít z jeho myšlení, s nímž poté naváže rozlišující dialog. Omezují se na čtyři klíčové texty pro rozbor metafyziky, popř. její ontoteologické struktury: nástupní přednáška ve Freiburgu z roku 1929 a její dvojí rozšíření z roku 1943 a 1949 (*Was ist Metaphysik?*, GA 9); přednášky zimního semestru 1929/30 (*Die Grundbegriffe der Metaphysik*, GA 29/30); přednášky z letního semestru 1935 (*Einführung in die Metaphysik*, GA 40); stať vydaná v roce 1957 pod názvem „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“ (GA 11). Vstřícné myšlení musí na základě citovaných spisů nejprve nastínit celkovou trajektorii pohledu, v níž Heidegger zvažuje „místo“ metafyziky vzhledem k otázce po bytí.

Přednáška „Co je metafyzika?“ vede skrytý dialog s Platónovým dialogem *Sofistés*, v němž se rozebírá problém nejsoucna. I nově jmenovaný profesor se ve Freiburgu ptá: „Jak to je s oním Nic?“<sup>10</sup> Pokud zvažujeme ono „Nichts“ v perspektivě celku jsoucího, pak je tázání nesmyslné. Pro logiku je výraz „Nejsoucí“ protimluvem. Vzato absolutně nelze jej k ničemu vztáhnout, protože neguje princip bezrozpornosti: nic prostě není a proto nemůže v žádném ohledu být. Heidegger však považuje *Nichts* za původnější fenomén než zápor logiky. Proto si klade otázku, co je původnější: zda zápor logiky nebo ono „Nichts“ bytující jinak než onticky pojatý celek jsoucího. Jistěže lze získat formální pojem nicoty tím, že si myšlenkově představíme celek jsoucna a pak ho negujeme. Ale to jsme pořád v oblasti jsoucna. Klíčový bod přednášky objasňuje fenomén úzkosti (*Angst*). Nic se ukazuje v úzkosti, ale ne jako jsoucí (viz *SZ*, § 40). Úzkost vůči „mé“ smrti představuje zvláštní druh existenciálního pohybu, kdy nemůžeme zakotvit u žádné jednotlivé věci. Smrt mění všechno v nic, protože jen toto

---

<sup>10</sup> „Wie steht es um dieses Nichts?“ (GA 9, 105).

zvláštní „nic“ má vůči smrti smysl. Jsoucno přechází v úzkosti ze smrti do ztracena, do modu „Nichtung“ v němž se odkrývá zvláštní způsob bytí vlastní pouze člověku. Ono „znicotnění“ nelze identifikovat ani s nihilismem anulujícím existenci jsoucího v jeho celku (*Vernichtung*), ani s již zmíněnou logickou negací (*Verneinung*). Negace jsoucna v přicházející smrti představuje výkon bytí, které se vůči smrti chápe celostně, ale nikoliv předmětně. Celek jsoucna je existenciálně pojatém záporu znicotněn, ale právě proto úzkost umožňuje manifestaci jsoucna vůbec. Bytí se nepřímou hlásí se ke slovu skrze ontologicky vyloženou nicotu.<sup>11</sup> Ono „Nichts“ v existenciální analytice patří k původnímu fenoménu bytí, jež celek jsoucího manifestuje a přitom se vyděluje z ontické danosti. Protože člověk je smrtelný, pak tento postoj představuje existenciální danost, která nám umožňuje vnímat jsoucno jinak než skrze objektivní představování pro vědomí. Bytí celku tematizovanému v úzkosti vůči nicotě je odlišené od danosti jsoucna. Z ontického hlediska prostě „není“. Nechávám stranou pozdější úvod k přednášce, který celou problematiku dodatečně situuje v ontoteologické struktuře metafyziky (GA 9, 379). Z hlediska hledané trajektorie hermeneutického pohledu pozorujeme dvě zásadní věci.

1. Výklad metafyziky se váže na expozici otázky po bytí, a nikoliv po jsoucnu. To je nazíráno z jiné perspektivy než čím je o sobě a pro sebe.
2. Bytostné určení první filosofie se hledá nikoliv přímým zkoumáním bytí či jsoucna, ale výkladem odlišného fenoménu (*Angst*), v němž se celek jsoucího zjevuje pouze nepřímou. Výkladu bytí jde o to, „jak“ se zjevuje.

Úzkost jako výkon negace vzhledem k „mé“ absolutně neuchopitelné smrti obsahuje potenci zjevování, která přesahuje všechna pozitivistická určení založená na logických výrocích a soudech.<sup>12</sup> Ontologicky viděno stojí stav úzkosti mezi bytím a jsoucnem, protože nepatří ani jednomu ani druhému. Tento Kierkegaardem vyzdvihnutý jev byl „zachráněn“ tím, že dostal zcela nový smysl, a to vzhledem k nově exponované otázce po bytí postaveném mimo horizont metafyzicky pojatého jsoucna.

Kurz o základních pojmech metafyziky z roku 1929 charakterizuje úhel pohledu na metafyziku tázáním po celku světa (*Welt*) z hlediska lidské konečnosti (*Endlichkeit*) vnímané pouze v první osobě (*Vereinsamung*), která tím vystupuje jako jednotlivce

---

<sup>11</sup> „Im Sein des Seienden geschieht das Nichten des Nichts.“ (GA 9, 115)

<sup>12</sup> „Die These, der genuine »Ort« der Wahrheit sei das Urteil, beruft sich nicht nur zu Unrecht auf *Aristoteles*, sie ist auch ihrem Gehalt nach eine Verkennung der Wahrheitsstruktur. Nicht die Aussage ist der primäre »Ort« der Wahrheit, sondern *umgekehrt*, die Aussage als Aneignungsmodus der Entdecktheit und als Weise des In-der-Weltseins gründet im Entdecken, bzw. der *Erschlossenheit* des Daseins.“ (SZ, 226)

vůči celku (GA 29/30, 13). Toto základní napětí mezi jedinečnou „částí“ a jedinečným celkem na nás apeluje v dějinném procesu chápání (*Ergriffenheit*), a to ve zvláštní formě filosofického údivu a naladění (*Stimmung*).<sup>13</sup> Z takto formulovaného úhlu pohledu se metafyzika a její základní pojmy stávají hádankou. Otázka po bytí má smysl pouze pro člověka. Fundamentální ontologie Dasein se po celku jsoucího táže novým způsobem; tážající nejprve zpytuje sám sebe, tj. vlastní způsob existence.<sup>14</sup> Smysl bytí nelze hledat ve jsoucnu jako takovém, ale ve zvláštním bytí jsoucnu, kterým jsme my sami. Nabídnutý úhel pohledu na metafyziku zásadně odmítá běžnou ideu metafyziky jako prvního a nepochybného základu vědeckosti. Protože stojíme v nejistotě vůči jisté smrti, pak filosofování poznačuje metafyziku základní dvojznačností. Nezařaditelnost zvláštního druhu vědění, jež bezradný alexandrijský knihovník nazval „tamto za fyzikou“ (*metá tá physiká*), navíc potvrzuje, že tato nejistota se týká dvojího postavení fýsis. Její ne-metafyzický status jako celku jsoucnu (*fýzei ónta*) staví Aristoteles do napětí s bytostnou „fýsis“ jednotliviny, tj. přirozeností jednotlivého jsoucnu (*ousía*). Toto základní napětí determinuje Stagiritovo hledání první filosofie. Později je stále více zatlačeno silou předpony „meta-“. Latinská předpona „trans-“ změnila toto hledání na jistotu prvního a nepochybného vědění transcendentální povahy. Heidegger tvrdí, že zařazení metafyziky do řádu kopírujícího přirozenost o patro výše uspořádalo do jednotného systému jednak celek pozemského jsoucnu a jednak boha jako nejvyšší jsoucnu. Scholastická metafyzika transponovala vědění do nadstavby ducha, kde platí podobná pravidla pro zvěčnění „nadsmyslového“ jsoucího jako v empirické realitě.

„Metafyzika tím klesla na stejnou rovinu s ostatními poznatky o jsoucím získanými buď ve vědách nebo v praktickém poznání, pouze s tím rozdílem, že toto jsoucnu je vyšší. Leží nad..., na druhé straně, trans..., což je latinský překlad slova **meta!**“ (GA 29/30, 66).

Přeložením ambivalence fýsis do vztahu přirozena a nadpřirozena zmizel původní status metafyzického tázání stojícího mezi celkem a jednotlivinou, který ještě držel

---

<sup>13</sup> „Was da in diesem Fragen und Suchen, in diesem Hin-und-her geschieht, ist die *Endlichkeit* des Menschen. Was sich in dieser Verendlichkeit vollzieht, ist eine letzte *Vereinsamung* des Menschen, in der jeder für sich wie ein Einziger vor dem Ganzen steht. So ergab sich, daß dieses begreifende Fragen am Ende in einer *Ergriffenheit* gegründet ist, die uns bestimmen muß und aufgrund deren wir erst begreifen können und das zu greifen vermögen, wonach wir fragen. Alle Ergriffenheit wurzelt in einer Stimmung. Am Ende ist das, was Novalis das *Heimweh* nennt, die *Grundstimmung des Philosophierens*.“ (GA 29/30, 12)

<sup>14</sup> „Metaphysik ist ein Fragen, in dem wir in das Ganze des Seienden hineinfragen und so fragen, daß wir selbst, die Fragenden, dabei mit in die Frage gestellt, in Frage gestellt werden.“ (GA 29/30, 13)

Aristoteles hledáním dvojí povahy jsoucna.<sup>15</sup> Není divu, že v nivelizovaném systému světského a zásvětného vědění se bůh stává nejvyšším jsoucnem: „Už jen fakt důkazů boží existence – bez ohledu na jejich důkazní sílu – dokumentuje výše uvedený postoj takto pojaté metafyziky.“ (GA 29/30, 66)

Text nikde nemluví o ontoteologické struktuře metafyziky, ale pro hledanou perspektivu pohledu nabízí zásadní poznatek. Středověká metafyzika rezignovala na „středovou pozici“, kterou jí přiřknul Aristoteles zkoumáním fýsis. Nejistota ohledně celku a jednotliviny se stala jistotou onticky svázaného řádu světa a boha. Středové postavení fýsis, nejasné ve své dvojnáčnosti, bylo nahrazeno dvěma paralelně fungujícími celky jsoucna, celku smyslového a nadsmyslového. Z této kritiky považují za klíčový fakt, že střed zmizel, protože byl nahrazen vztahem dvou celků jsoucna.<sup>16</sup> Vzhledem k interpretaci metafyziky z let 1929 můžeme učinit závěr, že problém ontoteologie není Aristotelovi vlastní. Jeho metafyzické tázání se ještě drželo středové povahy fýsis rozpjaté mezi celkem a jednotlivinou. Pozdější vývoj nechal takto pojaté zkoumání metafyziky padnout pod stůl a pojal první filosofii jako komplementární organizaci dvou sobě odpovídajících světů. Heidegger potvrzuje, že pro Stagiritu bylo postavení božského (*theion*) „přinejmenším ponecháno jako problém“ (s. 67). Nabízená interpretace GA 29/30 dovoluje učinit jeden velmi důležitý závěr. Vlastní otázka ontoteologické struktury metafyziky začíná až v momentu, kdy se z Aristotelem hledané první filosofie vytratilo vědomí středové pozice fýsis a kdy ono „mezi“ (*Zwischen*) bylo nahrazeno jiným viděním. Vyjdu z originálního citátu uvedeného v poznámce 14, a dovolím si Heideggera parafrázovat. Středová pozice metafyziky se vzhledem k ambivalenci fýsis stala *fraglos*, přestala být předmětem filosofického tázání. Pak se ovšem celá struktura metafyziky počínajíc scholastikou stala *fragwürdig* ve dvojitým smyslu slova. Stala se „pochybnou“ vzhledem k ambivalentnímu postavení fýsis, kterou nese přímo v názvu; tím se pro Heideggera stala i „hodnou tázání“, protože ukazuje na dějiny zapomenutí bytí, které se stalo zajatcem předmětně uchopeného jsoucna.

---

<sup>15</sup> „Das **meta**/ zeigt nicht mehr eine bestimmte Haltung des Denkens und Erkennens an, eine eigentümliche Umwendung gegenüber dem alltäglichen Denken und Fragen, sondern ist nur das Zeichen für den Ort und die Ordnung des Seienden, das hinter und über dem anderen Seienden liegt. Das Ganze aber – dieses Übersinnliche und das Sinnliche – ist in gewisser Weise gleichmäßig vorhanden.“ (GA 29/30, 66)

<sup>16</sup> Pozdější scholastika tuto závislost boha a světa koncipovala v nauce *analogia entis*. Viz např. COURTINE, JEAN-FRANÇOIS, *Inventio analogiae. Métaphysique et ontothéologie*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2005. Znalec pozdního středověku i Heideggera v této studii podrobně analyzuje vznik nauky o analogii jsoucna vzhledem k problému ontoteologie.

Vstřícné myšlení vůči Heideggerově koncepci ontoteologie si musí osvojit způsob vidění, o níž mluví „Úvod do metafyziky“ z letního semestru 1935. Heidegger v rozboru metafyziky upozorňuje, že vztah ke světu je vždy dán skrze určitý „úhel pohledu“ (*Blickbahn*), jež předem orientuje každé jednotlivé porozumění toho, co jest.<sup>17</sup> Tím se hledaná hermeneutika vyhne představujícímu a uchopujícímu myšlení, které Heidegger charakterizuje jako *Andenken* a *Gedenken* (GA 40, 126). Věci, fakta a události představené chápajícímu subjektu lze v předmětném myšlení jsoucna libovolně skládat a rozkládat, izolovat či naopak dávat do univerzálního celku. Toto zpředměťující pojetí logu začíná v momentu, „kdy *eph*, bytí jsoucího, se manifestuje jako *idea*, a ta se stává objektem (*Gegen-stand*) *episthē*“ (GA 40, 129). Logika představuje kvintesenci epistemického vědění, které systematizovali pozdější žáci Akademie a Lycea. Hermeneutický výklad si nemůže nevšimnout paralely s předešlým úvodem do základních pojmů metafyziky. Logos ztratil v logice původní postavení, protože myšlení se situovalo duálně, tedy jako protipól nazírané ideje. Ta se stala poznávaným „před-stavením“ (*Gegen-stand*), tedy předmětným protějškem logicky koncipovaného logu. Heidegger se odvolává na Homéra a ukazuje, že původní význam slova „*légein*“ znamená „sbírat, shromažďovat“ (GA 40, 133). Podrobný rozbor fragmentů Héraklita ukazuje na původní filosofickou jednotu obou, *fýsis* a logu. Kde leží středová pozice předsokratických myslitelů, jež stojí mimo metafyziku? Rozbor Parmenidova fragmentu 3 (*to̅ gar au̅to̅l noeĩn e̅stiĩ te kai̅ eiĩai*) potvrzuje původní jednotu bytí a myšlení (GA 40, 147). Tento výklad zatím postrádá pozdější brilantní obhajobu středového postavení *tó autó*.<sup>18</sup> Heidegger před Kehre interpretuje Parmenidův výrok tak, že vyjadřuje určení podstaty člověka z podstaty samotného bytí (GA 40, 152). Logos v podobě Parmenidova *noeĩn* tvoří dějinný charakter člověka, který musí stále znovu odpovídat na výzvu bytí. Zato pozdější vývoj Aristotelem naznačené logiky šel jiným směrem. Původní „syntetické“ pojetí logu jako *légein* se změnilo na výpověď a bytí se stalo základem (*subjectum*) této výpovědi.<sup>19</sup> Důsledky

---

<sup>17</sup> „Die Blickbahn des Anblicks muß im voraus schon gebahnt sein. Wir nennen sie die Vor-blickbahn, die »Perspektive«. So wird sich zeigen: Das Sein ist nicht nur nicht in unbestimmter Weise verstanden, sondern das bestimmte Verstehen des Seins bewegt sich selbst in einer schon bestimmten Vorblickbahn.“ (GA 40, 125)

<sup>18</sup> Až pojednání *Der Satz der Identität* vidí ono „das Selbe“ bytí a myšlení jako původní události bytí (*Ereignis*), který dává bytí a myšlení do toho, co je každému z nich bytostně vlastní (GA 11, 37–50).

<sup>19</sup> „Logos ist jetzt *legein ti/kata/ tinoj* etwas über etwas sagen. Das, worüber gesagt wird, ist das jeweils der *Aussage* Zugrundeliegende, das ihr Vorliegende, *upokeimenon* (subjectum). Vom Logos als dem zur Aussageerselbständigten her gesehen, ergibt sich das Sein als *dieses* Vor-liegen.“ (GA 40, 195)

této „subjektivizace“ myšlení jsou naprosto zásadní: fýsis se mění na ideu, logos se v logice mění na kategoriální soud, pravda jako odkrytost se v „soudně“ etablovaném logu stává adekvací myšlení a věci (GA 40, 197). Tím je dáno ustavení metafyziky jako prvního a původního vědění o celku takto viděného jsoucna. Heidegger v závěru semináře poznamenává, že myšlení vedené pojetím logu jako logicky správného výroku tím dostalo zcela specifické zaměření intelektuálního náhledu (*Blickbahn*), v němž se bytí spatřuje jenom a pouze ve své jsoucnosti. Proto dosavadní pojem bytí nestačí k tomu, aby pojmenoval všechno to, co „jest“ (GA 40, 213). Bytí a jsoucno volají po hlubším diferencování, které metafyzika není schopna dodat.

Citovaný kurz z roku 1935 opět ukazuje význam „středové pozice“, tentokrát spojené s kritickým přístupem k metafyzice. Výklad se identifikoval s metafyzicky koncipovaným bytím, které je postaveno „mezi“ základní opozice typu: Sein–Denken, Sein–Werden, Sein–Schein, Sein–Sollen. Tuto originální mnohost bytí zredukovaného na jsoucno kurz konfrontuje s původním pojetím myšlení Héraklita a Parmenida, které se zásadně liší od pozdějšího pojetí dialektiky. V závěru zmíněná diference (zatím nikoliv ontologická) vyjadřuje dvojí středovou pozici. Interpretace metafyziky se usadila „uvnitř“ jí vlastního pojmu bytí, beznadějně rozděleného dialektickými protiklady. Další středovou pozici dokládá postavení filosofického myšlení, které stojí mezi metafyzikou a prvními filosofy fýsis. Heidegger komentuje nejprve předsofistickou tradici, kde si bytí a myšlení vzájemně odpovídalo v pravdivé, tedy neskryté podobě. Toto pojetí pravdy jako *alétheia* pak konfrontuje s ideovou proměnou pravdy jako adekvace u Platóna a jejím dotažením do kategoriální a logické správnosti u Aristotela. Pro hermeneuticky vstřícný výklad je toto dvojí „mezi“ (*Zwischen*) důležité s ohledem na vývoj středověké metafyziky. Která napětí ji utvářela do ontoteologické podoby? Jaké myšlení scholastiky předcházelo této fatální změně?

Na závěr pojednejme kanonický text k problému ontoteologie z roku 1957 vydaný pod názvem „Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik“. Příspěvek se přímo a výslovně týká pouze Hegelovy koncepce, jež díky absolutnímu nároku představuje završení metafyziky. Kritika vychází z jasně dané pozice: vidí stejnou věc jako Hegel, totiž bytí; ale zatímco Hegel je promýšlí z hlediska absolutního myšlení, jeho kritik chápe bytí z pozice ontologické diference, tedy tím, jak se bytí liší od jsoucna.<sup>20</sup> Středová pozice daná diferencí se na téže stránce definuje jako místo, odkud je

---

<sup>20</sup> „Für Hegel ist die Sache des Denkens das Sein hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses. Für uns ist die Sache des Denkens das Selbe, somit das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden.“ (GA 11, 56)

absolutní nárok myšlení na celek nazírán: „Myšlení, které zůstává při věci, se musí, pokud je touto věcí bytí, spolehnout na *Austrag des Seins*.“ Německý termín je stejně obtížně přeložitelný jako Hegelovo známé *Aufhebung*. Heideggerovo vstřícné myšlení směrem k Hegelovi „unese“ bytí v jeho plnosti tím, že s ním „putuje“ v momentu, kdy je „zasláno“ jako jsoucí (tři významy slovesa *austragen*). Tento postoj nedovolí žádnou anulaci či uchování nebo završení bytí (tři významy Hegelova *Aufhebung*) v jiném pojmu či dějinné situaci. Termín „Auftrag“ postavený proti pojmu „Aufhebung“ dokládá novou cestu myšlení: dělá stejný „krok zpět“ (*Schritt zurück*) jako Hegel, ale nikoliv do dějin, kde si absolutní myšlení zajistí počátek ve smyslu absolutní jistoty. Formálně stejný krok zpět, avšak ve zcela odlišné perspektivě, potřebuje najít bytostné učení pravdy (*Wesen der Wahrheit*). Úhel pohledu na jsoucno hledá místo, odkud lze pravdu myslet v jí přiměřené plnosti (GA 11, 58). Pohled na bytí vyjadřuje „svojskost téže věci“, ale ze zcela jiné pozice než absolutní filosofie.<sup>21</sup> Rozbor Hegelovy metafyziky provádí formálně stejné operace, ale z hlediska odlišné trajektorie pohledu. Hegel myslí bytí z nároku absolutního ducha, Heidegger z pohledu ontologické difference, která se u jeho protějšku projevuje jako čisté zapomenutí bytí: „Krok zpět směřuje ven z metafyziky a obrací se k jejímu bytostnému určení.“ (GA 11, 60) Tato změna úhlu pohledu je naprosto klíčová: ontoteologická struktura metafyziky není viděna z hlediska dějinného vývoje *à la Hegel*, nýbrž z perspektivy její zatím neznámé a zapomenuté podstaty. Jistěže lze traktovat spojení metafyziky a teologie v otázce „Jak přichází bůh do filosofie?“ Historicky viděno, zůstává bůh ve filosofii nepřetržitě. Pro změněné vidění a myšlení je však důležité vědět, „odkud“ do ní přichází. Otázku je nutno formulovat s ohledem na povahu metafyziky následovně: Odkud pochází její onto-teo-logické určení?

Hegel nepoužívá pro svou filosofii název „ontoteologie“, nýbrž titul „věda o logice“ (*Wissenschaft der Logik*). Věda o bytí je založena v logu, který v podobě základu (*Grund*) zakládá (*gründet*) bytí. Metafyzika je založena na zcela obecném základu, kterým je bytí jako celek jsoucího v jeho základní jednotě. Esej tento základ shrnuje v jedné větě: „Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie.“ (GA 11, 63) Proces zakládání je absolutní, bytí je založeno v tom, co je mu vlastní. Absolutní myšlení logiky jako vědy dokládá (*begründet*) původnost základu tím, že proces zakládání fenomenologicky popisuje. Logicky pojaté bytí jako zdůvodněný základ je myšleno ve trojí perspektivě: z hlediska kategoriálně vypovídatelného jsoucna (*ousía*); na obecné rovině jsoucího

---

<sup>21</sup> „Das bei seiner Sache bleibende Denken muß, wenn diese Sache das Sein ist, sich auf den Austrag des Seins einlassen. Demgemäß sind wir daran gehalten, im Gespräch mit Hegel und für dieses zum voraus die Selbigkeit derselben Sache deutlicher zu machen.“ (GA 11, 56)

jako jsoucího (*ón hé ón*); z perspektivy svrchovaně prvního, věčného a nejvyššího Jsoucná jako první příčiny (*próte arché*). Metafyzika myslí sama sebe z hlediska základu a zakládání, které zahrnuje všechny tři aspekty bytí v jeho trinitárně pojaté bytnosti. Pak je ze své podstaty onto-teo-logikou.<sup>22</sup> Takto založená metafyzika splňuje absolutní nárok jistého a nepochybného vědění. Heidegger shrnuje spojení boha a metafyziky v této známé větě.

„Původní kauza myšlení se představuje jako kauzalita, jako *causa prima*. Ta odpovídá myšlenkovému procesu systematického pokládání základu až k *ultima ratio*, k poslednímu zdůvodnění. Bytí jsoucího ve smyslu základu je pak nutně představeno jako *causa sui*. Tak se jmenuje metafyzický pojem boha.“<sup>23</sup>

Jednota metafyziky je dána jako jsoucno kategoriálně obecné, ontologicky první, teologicky nejvyšší a poslední. Jedno určení vychází z druhého a tím se vzájemně zakládají. Bytí jako takové bylo zapomenuto, protože proces zakládání a logického dokládání základu myslí pouze bytí celku jsoucího a jednotlivé jsoucí v jeho bytnosti. Zaměnitelnost bytí a jsoucna doložená objektivním genitivem „bytí čeho“ neumožňuje myšlení ontologické diference: bytí toho, co jest, je stále zde. Metafyzika nemůže udělat onen „krok zpět“ k ontologické diferenci jako takové. Bytí je zapomenutým způsobem vždy už uvnitř diference. Založení bytí z hlediska jsoucna nedovoluje zaujmout žádnou středovou polohu – ono *Zwischen* – v němž je situováno post-metafyzické myšlení. To dokáže myslitelsky unést bytí v jeho pravdě, tj. v dynamice skrytého odkrývání a odkrytého skrývání realizovaného „mezi“ bytím a jsoucnem (*der entbergend-bergende Austrag*, s. 71). Nové myšlení odpovídá na otázku po *Zwischen* tím, se situuje nikoliv směrem ke jsoucnu, ale směrem k rozdílu mezi bytím a jsoucnem. Upřednostňuje tranzitivní pojem bytí: myšlení vstřícné k bytí odpovídá na *Austrag* bytí. Je na cestě ke jsoucnu, tj. myslitelky nasměrováno „od“ skrytosti bytí „k“ odkrytosti jsoucího.

Hermeneutika vstřícná vůči Heideggerově kritice tím našla hledanou „topologii“ metafyziky. Ohledali jsme místo (*tópos*) z pozice *de fine*, z pozice konečného bodu

---

<sup>22</sup> „Die Ontologie aber und die Theologie sind »Logien«, insofern sie das Seiende als solches ergründen und im Ganzen begründen. Sie geben vom Sein als dem Grund des Seienden Rechenschaft. Sie stehen dem **Logoj** Rede und sind in einem wesenhaften Sinne **Logoj**-gemäß, d.h. die Logik des **Logoj**. Demgemäß heißen sie genauer Onto-Logik und Theo-Logik. Die Metaphysik ist sachgemäßer und deutlicher gedacht: Onto-Theo-Logik.“ (GA 11, 66)

<sup>23</sup> „Die ursprüngliche Sache des Denkens stellt sich als die Ur-Sache dar, als die *causa prima*, die dem begründenden Rückgang auf die *ultima ratio*, die letzte Rechenschaft, entspricht. Das Sein des Seienden wird im Sinne des Grundes gründlich nur als *causa sui* vorgestellt. Damit ist der metaphysische Begriff von Gott genannt.“ (GA 11, 67)

myšlení toho, co jest. Celek jsoucna se v metafyzice zjevuje trojím způsobem: v podobě jednotlivé substance dané v rámci kategoriálního logu logiky; v podobě „jsoucího jako jsoucího“, tj. jsoucna jako bytujícího základu; v podobě eideticky nazíraného nejvyššího Jsoucna jako první a poslední příčiny. Tím se jasně vytýčila ona dráha pohledu (*Blickbahn*), odkud a jak metafyzik nazírá bytí. Logos metafyziky lze však vztáhnout i k jinému myšlení, které je usazeno „mezi“ bytím a jsoucnem. Toto myšlení se snaží pravdivě odpovědět na výzvu ontologické diference, jež se nikdy neukazuje přímo. Rozdíl mezi přímou a nepřímou manifestací představuje základní nástroj existenciální hermeneutiky již od Kierkegaardovy „nepřímé komunikace“.<sup>24</sup> Fenomén, který ze své podstaty není jsoucnem, musí být odkryt na jiném fenoménu, skrze něž se skrytý a nepředmětně hlásí ke slovu.<sup>25</sup> Odpovědí bylo vyložení odkrytosti metafyziky jako onto-teo-logie na jiném jevu zvaném „Mezi“ (*Zwischen*). Skrze něj nepřímo přihlásila ke slovu celková struktura metafyziky jako onto-teo-logie. Tento fenomén jsme tak zachránili pro vstřícnou hermeneutiku.<sup>26</sup> Tím jsme také odpověděli na obě úvodní otázky: Jak se fenomén ontoteologie dává pro vstřícné myšlení? Jak bytuje fenomén ontoteologie ve své pravdivosti, tj. v původní formě skrytosti a odkrytosti? Zbývá najít odpověď na poslední otázku týkající se „místopisu“ středověké podoby metafyziky: Jak odpovídá středověká metafyzika Heideggerovu bytostnému určení metafyziky jako ontoteologie?

## 2. Topologie středověké metafyziky

Dosavadní postup měl na mysli „to samé“ (*das Selbe*) jako Heidegger ve vztahu k Hegelovi. Naší perspektivou ovšem nebyla ontoteologická struktura metafyziky jako taková. Není „něčím“. Pouze ukazuje, „jak“ je metafyzika bytostně ustrojena. Toto „jak“ osvětlil Heidegger výkladem její skryté struktury a pravdivá hermeneutika nesmí jeho rozbor zvěčnit objektivistickým popisem. To bychom se dopustili chybného přechodu na jiný rod, který jsme kritizovali na počátku: kritika metafyziky nemůže být provedena uvnitř metafyziky. Celek bytí se hlásil v úzkosti, metafyzika zjevila svou podstatu v ontoteologii. Tato práce interpretuje ontoteologickou kritiku metafyziky z ohledem na záchranu fenoménu „Mezi“ (*Zwischen*), který uvedené spisy o

---

<sup>24</sup> Viz např. UMLAUF, VÁCLAV, *Kierkegaard. Hermeneutická interpretace*, Brno, CDK, 2005, s. 220–230.

<sup>25</sup> „Erscheinung als Erscheinung »von etwas« besagt demnach gerade *nicht*: sich selbst zeigen, sondern das Sichmelden von etwas, das sich nicht zeigt, durch etwas, was sich zeigt.“ (SZ, 29)

<sup>26</sup> Princip tzv. „sympatické hermeneutiky“ založené na rozdílném „Zwischen“ mezi hermeneutikou pozdního Heideggera a její upadlou metafyzickou podobou u Gadamera byl tématem mé doktorské práce (UMLAUF, VÁCLAV, *Hermeneutik nach Gadamer*, Freiburg, Alber Verlag, 2007).

metafyzice přímo netématizují.<sup>27</sup> Poslední část rozboru se pokusí najít toto „Mezi“ přímo ve středověké metafyzice. Striktně vzato situuje Heidegger tuto strukturu až do novověké metafyziky, kdy bůh vystupuje pro poznávající subjekt jako *causa sui*.<sup>28</sup> Klasická metafyzika tento výraz pro boha použít nemohla, protože kauzalita je až sekundárním projevem božího *esse* směrem ke stvoření, a proto nemůže v plné míře charakterizovat jeho podstatu. Středověké vědě o jsoucnu chybí jedno základní určení ontoteologie. Uvedená poznámka ukazuje, že je třeba hledat novou formu „Mezi“ (*Zwischen*), která charakterizuje bytostné určení středověké metafyziky. Ovšem vždy s ohledem na úhel pohledu, který pozoruje vědu o jsoucnu z hlediska ontoteologické struktury, kterou Heidegger navíc zvažuje v trajektorii ontologické diference. Úhel pohledu na středověkou metafyziku musí integrovat všechna předešlá vidění, jinak není pravdivý. Jak vypadá z perspektivy hermeneutického „Mezi“ struktura středověké metafyziky?

## 2.1 Neoplatónská metafyzika

Hermeneutika sympatizující s postmetafyzickým myšlením vychází z rozboru neoplatónské metafyziky podle příspěvku, který Pierre Aubenque přednesl na kongresu o neoplatónismu.<sup>29</sup> Znamý aristotelský badatel dokazuje, že Plotinos sice má ontologii, ale zásadně odlišnou od aristotelské struktury. Na rozdíl od Aristotela determinuje Plotinos jsoucnu ve vztahu k Jednomu, a nikoliv k *ousía* nebo k *eidos* jako *Metafyzika*. Ta jasně stanovuje princip mnohovýznamnosti bytí, a přitom pracně hledá jeho jednotu.<sup>30</sup> Dvě základní premisy Plotínovy ontologie jsou následující: Jsoucnu

---

<sup>27</sup> Heidegger definuje tento termín vzhledem k bytí až později, vzhledem k *Ereignis*: „Dieses »Zwischen« aber ist keine »Transzendenz« mit Bezug auf den Menschen, sondern ist im Gegenteil jenes Offene, dem der Mensch als Gründer und Wahrer zugehört, indem er als Da-sein er-eignet ist vom Seyn selbst, das als nichts anderes west denn als Ereignis.“ (GA 65,26)

<sup>28</sup> Viz analýzu o dvojení onto-teologické struktury u Descarta: MARION, JEAN-LUC, *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, P.U.F., 1986, kap. II. Marion prohlašuje Descarta za objevitele termínu „causa sui“ pro boha (*Tamtéž*, s. 96). Kritiku tohoto postoje provedl NARBONNE, JEAN-MARC, Plotin, Descartes et la notion de causa sui, in: *Archives de philosophie* 1993 (56), s. 177–195. Autor posuzuje Kartéziovy zmínky o kauzalitě i z hlediska jeho dopisů s klasickými scholastiky jeho doby a dochází k závěru, že u Descarta jde pouze o analogické užití, protože jeho pojetí boha vychází z klasické *aseitas* (s. 191). Spolehlivě je princip racionálně zdůvodněné *causa sui* doložen až u definice přírody (Spinoza) a později u definice monády (Leibniz).

<sup>29</sup> AUBENQUE, PIERRE, Plotin et le dépassement de l'ontologie grecque classique, in: *Le Néoplatonisme*, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1971, s. 101–108.

<sup>30</sup> „Jsoucí se vypovídá v různých významech, ale vždy s ohledem na jedno(tu), na určitou přirozenost a ne pouze z hlediska podobnosti slov“. Το δὲ ὄν λεγεται μεθ' ἑαυτῶν, ἀλλὰ ἁπλοῦς ἐν καίτοι ἄντι τῶν φύσιν καί ὄντων (Met. 1003<sup>a</sup>33–34).

není první a Jedno není jsoucím (AUBENQUE, s. 101). V řádu bytí stojí na prvním místě henologie, prapůvodní jednota postavená nad jsoucno či bytí. Porozumění bytí začíná až na úrovni první hypostáze, tedy pro Intelekt. Aubenque potvrzuje na základě obou uvedených principů, že *Enneády* hledají princip či základ jsoucna mimo jsoucno samotné. Diskurzivní myšlení se realizuje pouze pro jsoucno, ale ne pro Jedno jako takové. Důsledné sledování Jednoty nemůže jít k Jednomu skrze ontologii. Epistemologicky dostáváme jinou konstelaci než v klasické metafyzice: druhotný *Nús* nemůže pojmout prvotní *Hén* v jeho originální jednotě. Aubenque výslovně poznamenává, že Plotínova koncepce jsoucna ruší i ontoteologickou strukturu metafyziky, protože věda o jsoucnu je pro neoplatónské myšlení až sekundární (*Tamtéž*, s. 104). Plotínos sice odmítá hledání prvního principu na úrovni jsoucna, ale na druhou stranu nebuduje žádnou novou ontologii, protože bytí vidí vždy už na straně mnohosti. Rozbor *Enneád* VI,1 ukazuje zásadní rozdíl mezi neoplatónským a stoickým pojetím jsoucna, které tato pasáž shrnuje v pěti námitkách proti stoické definici jsoucího (*Tamtéž*, s. 106–107). Aubenque poznamenává, že jde o zvláštní překonání metafyziky, protože myšlení Jednoho ignoruje otázku po bytí. Jeho závěry potvrzují i jiné studie o Plotínově metafyzice. Muralt shrnuje její princip do definice „ex uno non fit nisi unum“.<sup>31</sup> Jedno je radikálně odděleno od zbytku hypostází, nižší rovina imituje vyšší. Upadlejší bytí mnohosti je imagem předešlé archetypické a vyšší hypostáze podle alegorického principu plození podobného. Pak ovšem není možné přijít k Prvnímu cestou intelektu. Aubenque mluví o cestě metafory, Muralt definuje Plotínovo myšlení jako vazbu na archetyp, v níž věci nemají svou skutečnou identitu.<sup>32</sup> Jsou ve své podstatě něčím jiným: alegorií či imagem vyšší úrovně bytí (MURALT, s. 73–75). Klasickým příkladem *Enneád* je metafora vyšší hypostáze jako slunce, vyzářené světlo symbolizuje její sestup na nižší úroveň. Paprsky světla nemají jinou substanci než slunce, protože představují pouze jeho odraz.

Neoplatonismus nepovažuje otázku po bytí za zásadní věc myšlení ve smyslu Heideggerova určení bytí jako původní *Sache des Denkens*. Přesto můžeme říci, že Plotín se dívá na jsoucno ze středové pozice onoho „mezi“ (*Zwischen*). Z hlediska

---

<sup>31</sup> MURALT, ANDRÉ DE, *Néoplatonisme et aristotélisme dans la métaphysique médiévale*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1995, s. 58.

<sup>32</sup> Ke vztahu „Urbild-Bild“ v neoplatonismu viz např. BEIERWALTES, WERNER, *Denken des Einen*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1988, s. 73–113 (Realisierung des Bildes). Rozbor Plotínova pojetí jsoucna potvrzuje mimo normální kauzálním působení i stálou archetypickou vazbu na počáteční Pra-obraz skrze **diaŝtasij** jako dialektiku ne/jednoty, ne/podobnosti, ne/totožnosti (s. 77).

sympatického výkladu je zřejmé, že neoplatónismus obhajuje trajektorii pohledu na jsooucnost mimo jeho jsooucnost. Nemůže však tuto možnost diskurzívně vyjádřit v rámci pojmového myšlení. Intuice Jednoho patří mimo upadlá slova, dokonce mimo jakoukoliv mnohost vůbec. Myšlení bez jazykově vyjádřené diference přestává být myšlením, stává se metaforickým jazykem opěvujícím ztracený ráj. Z hlediska ontoteologického zakládání metafyziky chybí hned všechny tři kategorie:

1. Jedno (*Hén*) je zásadně oddělené od kauzální, kategoriální i ontologické roviny. Chybí tedy základ (*Grund*) jako bytí jsooucnosti a jeho následné dokládání v logu (*Begründung*). Žádné jsooucnost nemá *ratio* svého bytí samo v sobě, ale nad sebou, v archetypické rovině vyšší hypostáze.
2. Henologie nezakládá filosofii, v níž si bytí a myšlení odpovídá v pravdivosti *tó autó* (Parmenides). Rovina bytí a myšlení není pro neoplatónismus původní, ale pouze odvozená. Proto nelze poměřovat neoplatónskou „metafyziku“ skrze ontologické kategorie, natož skrze myšlení v rámci ontoteologické struktury metafyziky.

Neoplatónský duch se snaží pomocí metafory a mystické intuice dosáhnout Jednoho, nehledá logos neskrytého bytí. Z hlediska vstřícné hermeneutiky lze prohlásit, že neoplatónismus v podání Plotína sice myslí „to za fyzikou“, ale nikoliv metafyzicky. Chybí mu primát ontologie, a tím i ontoteologická struktura trojího zakládání uprostřed celku jsooucnosti. Myšlení chce uchopit víc než mnohoznačné bytí osudově poznamenané diferencí od Jednoho. Tím se sice staví „za“ jsooucnost, ale nikoliv v rámci diskurzu o bytí. Neoplatónské Jedno vstupuje do souhry Intelktu pouze nepřímou, skrze archetypickou nápodobu Praobrazu na nižších úrovních. Fenomén jsooucnosti či bytí nemá cenu zachraňovat pro něj samotný, protože sám o sobě nenese žádnou autonomní hodnotu. Viděno z perspektivy Jednoho, jsooucnost v jeho bytí nestojí za záchranu, protože symbolizuje pouze nepodařený odlesk Nevyjádřitelného. Ani myšlení nechce „být“ v témže smyslu jako bytí samo, protože chce „nebýt“, tj. stát se něčím více než myšlením a bytím.

## 2.2 Metafyzika rané scholastiky

Sympatický výklad scholastické první filosofie se opírá o závěry článku *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, který publikoval Jean-Luc Marion.<sup>33</sup> Autor shrnuje v třech bodech Heideggerovu koncepci ontoteologie (GA 11). Bůh musí být přímo

---

<sup>33</sup> MARION, JEAN-LUC, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théo-logie*, in: *Revue Thomiste*, 1995 (45), s. 31–66.

vepsaný do konstrukce metafyziky; musí zajistit kauzální založení jsoouca jako jeho poslední či první *ratio*; toto kauzální působení je determinováno jako *causa sui* (*Tamtéž*, s. 36). Marion má úlohu usnadněnu tím, že Heidegger v přednáškách o metafyzice provedl rozbor Akvinátova komentáře Aristotelovy *Metafyziky* (*Sententia libri Metaphysicae*). Heidegger se zaměřuje především na ontoteologický význam metafyziky z hlediska *causa prima*, která je u Tomáše „maxime regulatrix“ čili řídicí ideou (GA 29/30, 70-77). První filosofii postihující základná určení bytí lze podle Tomáše nazírat ze tří perspektiv: *metaphysica* pojednává jsooucí jako jsooucí; *prima philosophia* vidí jsoouco z hlediska kauzality a konečně *scientia divina sive theologia* vidí boha z hlediska jím zjevené pravdy.<sup>34</sup> Rozdíl mezi filosofickým a teologickým poznáním boha je velmi důležitý. V přirozené teologii neboli *prima philosophia* se bůh vyskytuje pouze jako předmět rozumu, tj. příčina poznaná z kauzálních účinků ve stvoření. Pouze zjevená teologie podává boha přímo, protože jen v ní bůh sám říká, čím je o sobě. Marion z rozdílu mezi přirozenou a zjevenou teologií vyvozuje důležitý závěr. Bytí jsoouca a bytí Boha nemá společný ontoteologický základ, protože bůh v jemu vlastním bytí není u Tomáše objektem metafyziky (*Tamtéž*, s. 41). Poznání boha na základě stvořeného *ens* – a jiné bytí poznat nelze – má pouze noetický primát, nikoliv ontologický.

Marionovo tvrzení o neexistenci ontoteologie u Akvinského lze dokázat i z hlediska hermeneutických postupů rané scholastiky. Metafyzika kolem roku 1270 jasně oddělovala způsob vyjádření dané pravdy (*modus significandi*) od toho, co se ve výroku intenduje (*res significata*).<sup>35</sup> Vezměme příklad z *Teologické summy*, kde se autor ptá, zda můžeme poznat boha tak, jak je o sobě.

„Dico ergo quod haec propositio, Deus est, quantum in se est, per se nota est: quia praedicatum est idem cum subiecto: Deus enim est suum esse, ut infra patebit. Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota: sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus.“ (*Summa Theologicae I, q. 2, a. 1, resp.*)

---

<sup>34</sup> Heidegger toto trojiční rozdělení komentuje následovně: „Wir sehen in der Deutung der drei Ausdrücke: Erkenntnis des *Letzten* (im Sinne der Verursachung), des *Allgemeinsten* (im Sinne der Abstraktion) und des *obersten bzw. höchsten Seienden* (im Sinne der Seinsart), daß diese Grenzbegriffe in dem vagen Begriff des Allgemeinen zusammengeschlossen werden.“ (GA 29/30, 77)

<sup>35</sup> Viz např. ROCCA, GREGORY, *The Distinction between res significata and modus significandi in Aquinas's theological epistemology*, in: *The Thomist* 55 (1991), Washington, s. 173–197. K tzv. „Modistům“ a jejich logice a epistemologii viz např. PINBORG, JAN, *Medieval Semantics*, Variorum Reprints, London, 1984, s. 39–73.

Citát jasně rozděluje v poznání boha, tak jak je o sobě (*per se nota*), formální a ontologickou rovinu. Na první rovině je tento výrok pravdivý, ovšem pouze v modu formální signifikace. Označovaná věc (*subjectum*), tj. pojem bytí vztažený k subjektu (*Deus est*) a k predikátu (*quantum in se est*) je v obou případech stejný co do jeho kategoriální modality. Ono „est“ je ve výrokové logice chápáno na rovině formální abstrakce, v níž S kategoriálně odpovídá P (*praedicatum est idem cum subiecto*). Tomáš ovšem není logický formalista, což dokazuje druhá část zdůvodnění, kde vládne napětí mezi adjektivy „magis“ a „minus“. Výrok „Bůh je bytí o sobě“ (*Deus est, quantum in se est*) je pravdivě poznatelný o sobě (*per se nota*) pouze tehdy, pokud myšlení ve výroku adekvátně vyjadřuje danou věc. Jenže adekvace myšlení a věci není v tomto případě ontologicky možná. Vzhledem bohu je naše poznání je omezeno už samotnou formou, tj. poznáním založeným na abstrakci od smyslových dat. Na formální úrovni abstrakce vládne naše *magis*. Jenže zásadní *minus* takto utvářeného poznání tkví v tom, že v tomto modu nemůže poznat boží bytí v jemu vlastní esencialitě. To ale tvrdí výrok „*per se nota*“. Nevidí podstatnou rozdílnost mezi bytím signifikované věci o sobě a její gnoseologickou daností v našem aktu poznání. Ona *res significata* daná ve výroku není v obou případech stejná. Výrok bere „bytí“ boha a jsoucna v univočném významu, což raná scholastika zásadně vylučuje. Proto je tento výrok nesprávný. Boha jako svrchované bytí poznáváme pouze z jeho účinků ve stvoření (*per effectus*) a tato modalita je pro naše poznání nepřekročitelná. On sám bytuje jinak, ale o tom nemůžeme z hlediska našeho rozumového poznání nic říci.

Scholastika 13. století jasně založila metafyzické poznání boha jako první příčiny a svrchovaného bytí. Protože však neexistuje univoční koncept bytí pro boha a stvoření, pak myšlení rozdílnosti obou nedovoluje plnost trojího zakládání nutného pro vznik ontoteologické struktury metafyziky. Bůh není identický s konceptem *ens commune*, protože stvořené jsoucno je odděleno od existence Stvořitele.<sup>36</sup> Obojí nespojuje ani koncept analogie. Pojem *analogia entis* se u Akvinského vůbec nevyskytuje. Tento teolog se staví na pozici radikální nepodobnosti boha a stvoření, kterou přejímá od neoplatónského Denise Areopagity.<sup>37</sup> Raná scholastika bere analogii pouze ve

---

<sup>36</sup> K podobnému závěru dochází např. GÉRARD, GILBERT, Contribution au problème du lien onto-théolo-logique dans la démarche métaphysique de S. Thomas d'Aquin, in: *Revue philosophique de Louvain* 1994 (92), s. 184–209. Autor analyzuje podle Akvinského koncept *esse* z hlediska jeho danosti pro nás a pro boha a ukazuje nesouměřitelnost obou pojetí.

<sup>37</sup> K přesnému rozlišení tomistického pojetí analogie např. citované dílo: COURTINE, *Inventio analogiae*, s. 259–290 (viz pozn. 16). Nikým nepřekonané rozlišení atribuční a proporční analogie se najde u u Kajetána, viz PINCHARD, BRUNO, *Métaphysique et sémantique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1987.

„slabém“ významu nahodilé atribuce podle vnější podobnosti, jak ji uvádí Aristoteles např. pro pojem „zdraví“ (E.N. 1096<sup>b</sup>19–20). Filosofie konce 13. století odmítá metafyziku založenou na univočném konceptu bytí. A protože mezi bohem a stvořením není možná ani analogie bytí, pak není k dispozici žádný koncept, který by umožnil vzájemné zakládání logiky, teologie a ontologie. Metafyzika 13. století (Tomáš Akvinský, Jindřich z Gentu, Matouš z Aquasparty a další) stojí ve velmi zajímavém „mezi“ bohem a celkem jsoucím. Zakládají filosofii na neoplatónské nepodobnosti boha a stvoření. Jenže zdůvodnění této nepodobnosti neleží řádu metaforické ne/podobnosti nižšího směrem k archetypické jednotě vyšší sféry jako u Plotína. Díky modálnímu rozboru poznání a signifikace vznikla možnost, jak tuto nepodobnost dát do konceptuální roviny. Fenomén trojího zakládání metafyziky indikovaný na rozboru *Zwischen* dostává na konci 13. století následující konstelaci.

1. Bůh je ve svém bytí zásadně oddělen od kauzální, kategoriální i ontologické roviny. Společný základ (*Grund*) jako bytí jsoucna chybí, protože koncept *ens increatum* a není pojatý univočně vůči *ens creatum*.
2. Zato lze kriticky, v rámci rozdílu „res significata/modus significandi“ provést dokládání (*Begründung*) božího *esse* ve scholasticky koncipovaném *ratio entis*. Spojení lze provést pod podmínkou, že jsme si vědomi původní a nepřekonatelné nesouměřitelnosti boha jako takového a jeho poznání ze stvoření.
3. Bůh nemůže být *causa sui*. Tento koncept patří u Tomáše pouze k možnosti člověka být svobodným původcem svého jednání. Koncept jsoucna založený na kauzalitě vyjadřuje pouze boží bytí pouze nepřímo, v rámci lidsky možného poznání bytí (*esse creatum ut effectus*).
4. Ontologický diskurz je primární věcí myšlení, protože i přes všechnu podstatnou rozdílnost vyjadřuje lidsky nazíraný koncept *esse* nejvlastnější podobu Božího jména („Jsem, který jsem“, *Exodus* 3,14). Bytí a myšlení si tedy odpovídá v modálně vyšetřované pravdivosti *tó autó* (Parmenides).

Aristotelem inspirovaní myslitelé vrcholného středověku jasně věří ve schopnost rozumu, který kriticky zdůvodní své meze, přičemž zjevená teologie tvoří úplně jiný řád poznání. Rozum dovoluje založení metafyziky v podobě vědy o jsoucím jako jsoucím a také přirozenou teologii, tj. nahlédnutí boha ve světle spekulativního rozumu. Metafyzické pojmy ale nemohou dosáhnout až k bohu, kde vládne *docta ignorantia* přirozeného rozumu.

Metafyzika 13. století pozoruje jsoucnost z „excentrické“ pozice, protože neexistuje společné bytí pro boha a celek jsoucnosti (*ens commune*). Úhel pohledu z hlediska ontologické diference sice chybí, ale je nahrazen diferencí mezi Stvořitelem a stvořením. Scholastické „Zwischen“ původní *via antiqua* ukazuje zajímavou situaci. Bůh je viděn ze zcela specifické trajektorie pohledu, která není naivně ontologizující. Tento fakt ovšem Heidegger odmítá vidět. Jím citovaný komentář Tomáše nechal bez povšimnutí rozdíl mezi teologií a filosofií. Heidegger věren své dějinně koncipované logice výkladu paušalizuje ono „trans“ středověké metafyziky jako přeložení jsoucnosti do nadpřirozené roviny. Onticky pojatá transcendence vede k primátu teologie nad filosofií, čímž se prý uzavírá možnost jiné konstelace filosofie.<sup>38</sup> Hermeneutika opřená o tradici současného výkladu první scholastiky však ukazuje, že ono „mezi“ (*Zwischen*) metafyziky dané na konci 13. století zaujímá vzhledem k ontoteologické struktuře mnohem diferencovanější pozici. Raně scholastické „mezi“ je autenticky ontologické, chápe celek jsoucnosti z pozice *via negativa* apofatického rozumu. Na rozdíl od symbolicky konstituovaného neoplatónismu však *ratio* scholastiky dovede zdůvodnit nedostatečnost svého poznání i metafyzicky, tj. skrze ontologicky zdůvodněný *modus significacionis*.

### 2.3 Založení ontoteologické struktury (Johannes Duns Scotus)

Sumarizace myšlení učence zvaného *Doctor subtilis* (umírá 1308) není jednoduchá, zvláště pokud jde o určení bytí ve vztahu k bohu a k poznávajícímu subjektu. V určení Scotova „mezi“ vzhledem k metafyzice je nutné analyzovat jeho antagonistický postoj k Jindřichovi z Gentu (umírá 1293), hlavnímu zastánci ontologicky pojaté nepodobnosti, kterou jsme vyložili v minulé kapitole. Problém ontoteologie u Scota nemá jasné kontury, je daný jeho výjimečnou pozicí uvnitř metafyziky. Hermeneutické zamyšlení proto volí následující postup. Nejprve vyložíme Scotův koncept univočně pojatého jsoucnosti (*ens ratum*). Na základě tohoto nového pojetí jsoucnosti lze doložit zvrát v metafyzice, který umožňuje ontologickou podobnost mezi bohem a stvořením, čímž zakládá ontoteologii v plném slova smyslu. Tuto implicitně danou možnost ontoteologie u Scota je v závěru nutné odlišit od toho, co on sám považuje za autenticky metafyzický postoj vůči bohu v konceptu neutrální potenciality (*potentia neutra*).

---

<sup>38</sup> „Hier ist nicht mehr wie bei *Aristoteles* die Theologie nebengeordnet und im Zusammenhang mit den erstgenannten Fragen nach den Bestimmungen des Seins überhaupt, sondern es wird die ganze Metaphysik ausdrücklich der Erkenntnis Gottes zugeordnet.“ (GA 29/30, 76)

Rozbory Scotovy ontologie potvrzují ustavení neutrální oblasti mezi poznáním boha a člověka, kterou lze tematizovat v pojmu *scientia transcendens*.<sup>39</sup> Předešlá metafyzika nic takového neznala, pouze rozdíl traktovaný Boetiem mezi esencí (*quod est*) a existencí věci (*quo est*). Klasickým příkladem rozdílu byl pojem neexistujícího tvora („chiméra“) či socha Césara. Pokud říkám „to je on“, pak sice míním esenci Césara v aktu poznání, ale přitom vím, že dotyčná osoba již neexistuje. Jindřich z Gentu definuje tři významy bytí (*ratitudo entis*) v nichž se ona „takovost“ (*aliquitas*) dá myslet. Nejprve vyjmenovává akt mínění a souzení v mysli, kdy mysl pracuje s vlastními představami a porovnává pouze myšlené koncepty mezi sebou (*res a reor*). Druhý význam jde Boetiově definici a zachycuje formální rozdíl mezi existencí a esencí věci (*realitas quidditativa*); třetí význam se vztahuje ke konkrétně existujícímu jsoucnu jako substanci (*quidditas*). Základní spor mezi Jindřichem z Gentu a Scotem se týká určení prvního stupně esence, a to vzhledem k Bohu. Pokud bůh myslí ve své věčnosti esence věcí, pak podle mistra z Gentu má takto daná idea i určitou míru bytí charakterizovaného jako „umenšené jsoucnu“ (*esse diminutum*). Avicennou předložený problém existence idejí v boží mysli má v tomto řešení zajištěnu minimální „pevnost jsoucnu“ (*ens ratum*), která je dána participací myšleného obsahu na božím bytí, a to díky exemplární kauzalitě (*causa exemplaris*).<sup>40</sup> Scotus zásadně odmítá ideu, že by ona „minimální instance jsoucnosti“ (*ens ratum*) mohla mít bytí dané na základě kauzality. Ta má vždy charakter externí příčiny vůči způsobenému účinku, což je v boží mysli nemožné. Definice kauzálně determinovaného *ens ratum* by totiž implikovala, že bůh by byl proměnlivý ve svém vlastním bytí, což je jasný protimluv. Scotus musí vypracovat pojetí „minimální jsoucnosti“ postavené mimo kauzální působení. Proti Jindřichovi z Gentu se koncept minimálního jsoucnu (*ens ratum*) definuje čistě imanentně. Scotus se zaměřuje na čistou substancialitu jako takovou a definuje minimální obsah jsoucnu pouze formálně, vzhledem k logickém záporu. I bohem poznaná idea má svou věčnost v tom, že je po striktně formální stránce identická sama se sebou. Tím jsoucnu „jest“ v naprosto minimálním a v naprosto univerzálním smyslu: bytuje jako takové mimo nicotu (*non repugnat esse*). Pak má boží idea, chiméra i člověk univočně pojatý koncept bytí, v němž je zajištěno

---

<sup>39</sup> V této části se odvolávám na závěry klasické práce o Scotově metafyzice: HONNEFELDER, LUDGER, *Scientia transcendens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1990, s. 46–55.

<sup>40</sup> Cituji Honnefeldovo shrnutí pozice Jindřicha z Gentu: „non est ens ratum, nisi in quantum participat ipsum esse“ (*Tamtéž*, s. 48)

minimum obsahu vzhledem k logické nemožnosti nebýt.<sup>41</sup> Jiná věc ovšem je, jak se tato neutrálně, tj. čistě logicky pojatá potence uskutečňuje: např. jako exemplární kauzalita ve všemohoucí mysli boží; v nemožnosti reálné existence chiméry; v možnosti reálně existujícího jsoucna. Ale uvedených příkladů je jasné, že nový koncept *ens* má svou interní konsistenci nezávisle na možné či skutečné existenci denotátu. Pojem jsoucna založený na logické úvaze typu „ne-nejsoucno“ (*non-nihil*) nebo jako čistá možnost (*hoc cui non repugnat esse*) tak dostal neutrální a univerzální charakter naprosto odlišný od předešlé tradice. A nezáleží na tom, zda *ens* v této minimalistické podobě myslí bůh nebo člověk. První filosofii o takto pojatém *ens* později Suarez definoval jako „metafyziku“ a jím inspirovaný Christian Wolff ji traktuje jako „Philosophia prima sive ontologia“.<sup>42</sup> Zavedením logicky definované esenciality Scotus obhájil pojem univoční jsoucnosti, který pak přešel do moderny a zásadně změnil celou filosofii. Takto definovaný přístup k bohu už vede přímo k termínu „ontoteologie“, jehož první užití najdeme v *Kritice čistého rozumu*. Kant zde charakterizuje základní typy racionální teologie (*theologica rationalis*). Na rozdíl od kosmoteologie založené na vztahu k světu, je ontoteologie determinována pouze formálně. Poznání boha se vyvozuje z konceptuálně daných obsahů.<sup>43</sup> Kant odděluje ontoteologii od empirické oblasti poznání a zároveň i od zjevené teologie (*theologia revelata*).

Klíčový krok ke vzniku ontoteologie je u Scota dán na základě nového ratia jsoucího, které je chápáno v univerzalitě logicky pojatého významu. Pak může koncept jsoucna vypovídat univočně o bohu i stvoření. Proto je Scotova odpověď na přirozené poznání Boha zcela odlišná od tehdejší metafyziky, což ukazuje jeho komentář k *Sentencím* Petra Lombardského.<sup>44</sup> Scotus proti negativní teologii tvrdí, že přirozený rozum musí boha poznat i v jeho pozitivně dané jsoucnosti. Z hlediska unitárně

---

<sup>41</sup> „Die non repugnantia hat also ihren Grund, ihre »prima ratio«, im Inhalt selbst. Nicht weil der Inhalt möglich ist, d. h. ens in potentia ist, besitzt er diese non repugnantia, sondern umgekehrt: weil es ihm nicht widerstreitet, ist er ein logisch Mögliches. Dieser logischen Möglichkeit folgt erst die »objektive Möglichkeit« als Möglichkeit der Beziehung, nämlich der Beziehung auf die göttliche Allmacht.“ (*Tamtéž*, s. 52)

<sup>42</sup> Ke vzniku ontologie jako vědy o čistě logickém jsoucnu v Suarezově, Wolfově a následně i Kantově metafyzice: COURTINE, JEAN-FRANÇOIS, *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.

<sup>43</sup> „Die transscendentale Theologie ist entweder diejenige, welche das Dasein des Urwesens von einer Erfahrung überhaupt (ohne über die Welt, wozu sie gehört, etwas näher zu bestimmen) abzuleiten gedenkt, und heißt Kosmotheologie, oder glaubt durch bloße Begriffe ohne Beihilfe der mindesten Erfahrung sein Dasein zu erkennen und wird Ontotheologie genannt.“ (*KdRV*, B 660)

<sup>44</sup> Viz BONANSEA, B. M., *Man and His Approach to God in John Duns Scotus*, New York, University Press of America, 1983, s. 93–105.

definované esence můžeme v bohu poznat něco z jeho quidditas, i když pochopitelně pouze v onom umenšeném významu jsoucna (*esse diminutum*). Scotus proto odmítá modální výpovědi o bohu, které jsme analyzovali v předešlé části. Subtilní mistr bere obě cesty, tj. *via negativa* i *via eminentia* v zásadně pozitivním významu. Jistěže přirozená znalost boha nestačí. Plné poznání představuje i pro Scota pouze posvátná teologie spojená s osvětlením od boha a přitakáním naší vůle (*potentia oboedientialis*). Ale absolutní kvality jako „Dobro“, „Láska“, „Jsoucno“ jsou o bohu i o stvoření vypovídány univočně.<sup>45</sup> Za hlavní atribut vypovídáný zásadně *intrinsece* o bohu a stvoření považuje Scotus „nekonečnost“ a na ní zakládá přirozené poznání boha. Cesta k němu vede přes jednoduché dokonalosti ze stvoření, které mysl extenzívně převádí na nekonečný modus. Bůh pak „jestvuje“ pro poznávající rozum tím, že sumace těchto vlastností existuje v oné minimální logické konceptualitě přímo v boží esenci. Na rozdíl od starší scholastiky její novelizovaná logická verze jasně dokládá pozitivní poznání božského *esse*, ovšem jen v minimálním modu logické bezrozpornosti esence.

Zdálo by se, že cestu k ontoteologii máme vydlážděnou – kdyby ovšem nebylo dvou kongresů o Scotovi (Neapol 1990, Paříž 2002). Dva příspěvky se věnovaly vztahu přirozeného a nadpřirozeného poznání, důležitého z hlediska Heideggerovy konstrukce scholastiky jako dvou paralelně postavených řádů jsoucna přirozeného a nadpřirozeného (GA 29/30). Oba autoři výslovně konstatují, že Scotova filosofie nedovoluje výstavbu ontoteologie, i přes jednoznačně doložené univoční určení jsoucna. Francouzský znalec středověké filosofie analyzuje koncept „neutrální potence“ (*potentia neutra*), kterým Scotus odmítá jakoukoliv analogii mezi Bohem a stvořením, kterou měl například Jindřich z Gentu.<sup>46</sup> Subtilní doktor trvá na jiném modelu poznání, v němž dominuje schopnost rozumu přijímat v rámci své přirozenosti různá učení. Františkánský myslitel argumentuje proti Jindřichovi z Gentu, že rozum není sám o sobě nijak determinován k nadpřirozenému poznání boha. Rozum je sám o sobě vůči bohu neutrální a je přirozeně je orientován pouze ke jsoucnu v jeho jsoucnosti.<sup>47</sup> Potencialita každé poznávané věci je neutrální, dává se v čisté imanenci

---

<sup>45</sup> „Thus, by using the Aristotelian approach to knowledge of the Thomistic school and by refusing to admit the need of any special illumination along the lines of the Augustinian tradition represented by Henry of Ghent, Scotus is able to establish a true and quidditative knowledge of God that avoids the two extremes of agnosticism and ontologism and is much to the credit of human reason.“ (BONANSEA, s. 103.

<sup>46</sup> BOULNOIS, OLIVIER, Pouissance neutre et pouissance obédientielle, in: PINCHARD, BRUNO (Ed.), *Rationalisme analogique et humanisme théologique*, Napoli, Vivarium, 1993, s. 31–69.

<sup>47</sup> „Potence člověka v její neutralitě na teoretické rovině u Dunse Scota přesně odpovídá neutrálnímu postavení jsoucna, tedy existenci metafyziky koncipované jako transcendentní vědění o jsoucím jako

své přirozenosti. Bůh představuje z hlediska neutrální potence poznání stejný předmět jako cokoliv jiného. Vzhledem k rozumu nelze konstatovat žádnou teleologii poznání determinovanou v rámci přirozenosti či řádu. Bůh přichází až skrze milost a osvětlení, tj. v řádu boží milosti a lidské svobodné odpovědi na tuto milost.<sup>48</sup> K podobnému závěru dochází i studie analyzující Scotův rozchod s filosofií Avicenny.<sup>49</sup> S ohledem na výše uvedený rozbor *ens ratum* lze konstatovat, že Scotus zásadně oddělil boží *esse* od stvoření, což se nezdařilo Jindřichovi z Gentu. Ve Scotově systému není místo pro míšení obou možností bytí, které učenec z Gentu předpokládal pro zajištění statutu idejí v bohu pomocí exemplární kauzality. Obhajoba striktní neutrality jsoucna a poznání neumožňuje vznik typické ontoteologické struktury. Námi zkoumaná situace „mezi“ (*Zwischen*) vzhledem k Scotovu myšlení ukazuje následující rysy:

1. Bůh není ve svém bytí oddělen od kauzální, kategoriální i ontologické roviny. Pojetí „minimálního jsoucna“ (*ens ratum*) umožňuje postavit společný základ (*Grund*) pro boha i pro bytí jsoucna. Tím je splněn nejdůležitější požadavek ontoteologie.
2. Zakládání (*Gründung*) jsoucna v jeho minimální extenzi však dále nebuduje klasický koncept ontoteologie. Chybí dokládání (*Begründung*) základu pro boha jako Nejvyšší jsoucno. Díky konceptu „neutrální potenciality“ (*potentia neutra*) Scotus odmítá v poznání přirozeného řádu jakoukoliv interní teleologii, která by vedla rozum k První příčině. Chybí tedy kompletní pohyb vzájemného zakládání tří perspektiv metafyziky.
3. Bůh nemůže být *causa sui*. Scotus odmítá koncept kauzality pro samotného boha, protože by vedl rozporům typu *causa exemplaris* u Jindřicha z Gentu. Proto koncipuje minimální koncept jsoucna, který anuluje vložení kauzality přímo do boha.
4. Ontologický diskurz představuje pro Scota primární věc myšlení. Bytí a myšlení si vzhledem k Bohu odpovídá nejen v rámci modálně dané pravdy, ale i *univoce*. Boží esence a naše myšlení jsou z hlediska logicky pojatého jsoucna *tó autó* (Parmenides).

---

jsoucím (*ens inquantum ens*). Tím zahrnuje možnost neurčitého jsoucna, které není orientované směrem k nekonečnu, a tím ani přímo nesměřuje k metafyzické teologii.“ (BOULNOIS, s. 42)

<sup>48</sup> Pak by ovšem přivedl ontoteologii do myšlení až Tomáš Kajetán (umírá 1534), který Scotovo oddělení obou řádů striktně odsoudil za použití *analogia entis*.

<sup>49</sup> PORRO, PASQUALE, Duns Scot et le point de rupture avec Avicenne, in: BOULNOIS, OLIVIER (ED.), *Duns Scot à Paris, 1302–2002. Actes du colloque de Paris, 2–4 septembre 2002*, Brepols, 2004, s. 195–218. Autor dokládá, že Scotus se radikálně oddělil od tehdejší recepce Avicenny, kterou poznamenala jména jako Tomáš Akvinský a Jindřich z Gentu.

Ve Scotově podání zvítězila logika nad ontologií. Hermeneutika vstřícně naladěná k zajímavému *Zwischen* této metafyziky musí konstatovat jistý výpadek spojení mezi Bohem jako První příčinou a kategoriálně-ontologickým pojetím celku jsoucna. Rozum není přirozeně zaměřen k nadpřirozenému poznání boha. Jeho neutrální potencialita jej přirozeně orientuje pouze ke jsoucnu. Oba řády však přesto spojuje koncept metafyzicky definovaného jsoucna na základě logického zákona bezrozpornosti. Takto definované jsoucno má minimálně možný obsah, tj. bezrozpornou esenci, která se ve stejném smyslu formálního bytí přičítá bohu i stvoření. Mezi boha a svět se postavil koncept univočně predikovaného jsoucna, který spojil oba póly. Z tohoto zásadního důvodu považujeme františkánského filosofa, blahoslaveného Dunse Scota O.F.M, za zakladatele onto-teo-logického pojetí metafyziky. Pozdější vývoj novověké filosofie už šel jednoznačně i směrem poslední podmínce, tedy k pojetí boha jako *causa sui*.