

TRAKTÁT O BOHU TÉMĚŘ NEJSOUCÍM

VÁCLAV UMLAUF

Krise před II. vatikánským koncilem a její současná varianta není zajímavá kvůli intenzitě sporu a způsobům, jimiž byli pacifikováni předkoncilní teologové a pokoncilní teoložky nebo církevní aktivistky. Zásadní rozdíl spočívá ve faktu, že po II. světové válce vznikla tvořivá teologie schopná přemostit věčný spor mezi tradicionalisty a progresisty, protože měla něco navíc: originální myšlení. Katolická čili všeobecná teologie tvořivě recipovala protestantskou exegezi Bible a přidala k ní originální četbu patristiky; radikálně otevřela fundamentální teologii vůči existenciální a dějinné zkušenosti víry; provedla historickou kritiku oficiální církevní doktríny a ukázala na nepůvodnost některých neoscholastických konceptů; revidovala biblické a patristické základy eklesiologie a liturgie. Obě polemizující strany dobře věděly, že tzv. „nová teologie“ (*nouvelle théologie*) je konzervativní tím, že čerpá z Bible a z patristiky; zároveň byla tato teologie progresivní, protože otevřela církvi současnému světu. K řešení krize před II. vatikánským koncilem pozitivně přispěla i souhra poválečných dějinných okolností. Fašistické pravicové doktríny byly po II. světové válce ve stejné krizi jako dnešní ortodoxní komunismus; sociální učení církve stálo při budování poválečného sociálně-tržního hospodářství; během 50. let byla zrušena církevní cenzura interně uplatňovaná v odborném studiu Bible a moderní filosofie. Katolicitu nové bohovědné vlny potvrdil Jan XXIII. svoláním koncilu. Tento papež vynikající vtipem a diplomatickým uměním zrušil perzekuci nové teologie tím, že jmenoval její hlavní představitele jako poradce koncilu, čímž *de facto* padlo průběžné inkviziční vyšetřování nepohodlných teologů. Myslitelé jako Henri de Lubac, Yves Congar, Hans Küng, Karl Rahner, Edward

Schillebeeckx a další poradci koncilních otců nesou od té doby hrdý titul „koncilní teologové“. Dnešní podoba sporu mezi tzv. tradicionalisty a progresisty vyniká urputností a bezvýchodností právě proto, že chybí nová teologie vybavená nepopíratelným nárokem na univerzálnost. Když teologie originálně nemyslí, pak se prosazují pouze církevní ideologie a doktríny.

Filosofie má před sebou jiná témata než bohověda a na dnešní krizi myšlení reaguje v rámci jiných kategorií. Myslitel s pozitivním vztahem ke scholastickému ocenění filosofie jako „služebnice teologie“ by měl alespoň zmapovat dějinné podoby výměru Boha v kontextu té či oné ontologie preferující určité pojetí jsoucna nebo bytí. Teologie reaguje na epochální zvrat měnící paradigma toho, co je jsoucí (Platón, Aristotelés, Scotus, Descartes či Heidegger). Nesmíme zapomínat, že jsme ovlivněni základním nazíráním světa daným skrze fundamentální výměr toho, co je pravdivé. Tato základní podoba pravdy je vymezena poodhaleností toho, co ontologicky bytuje (*alétheia*), nebo ontickou správností toho, co je dáno jako jsoucí (*veritas*). Nazvěme tuto krizovou situaci myšlení danou filosofickými změnami v určité bytí obecným termínem *ratio Dei*. Pojem označuje v předloženém hermeneutickém výkladu filosofický výměr (*ratio*) té či oné dějinné podoby Absolutna. Filosofii vyvolaná krize teologie v sobě nese něco pozitivního, protože vrací slovo o Bohu k původnímu významu řeckého *krínein*, tj. ke zvláštní formě soudnosti vlastní filosofii vstřícné vůči teologii.

Začněme u pramene filosofického sporu o boží jméno, který implikuje i způsob poznání božského. Platónův dialog *Kratylos* kriticky vymezil poznání božského světa následujícími Sókratovými slovy: „Ví bůh, Hermogene, že kdybychom měli rozum, byl by pro nás jeden způsob nejlepší: říci, že o bozích nevíme nic, ani o nich samých, ani o jménech, kterými se asi nazývají; vždyť je jasné, že oni užívají pravých jmen“ (*Kratylos* 400d 6–9). Citát odkazuje na jeden z pramenů filosoficko-mystické spekulace nad božím jménem. Platón netematizuje způsob božího bytí, ale přesto odděluje dva módy poznání, které nejsou souměřitelné: čím je božské o sobě a čím je pro nás. Následná historie dokazuje nebo popírá toto tvrzení, jehož analogii najdeme už u před Sokratika Xenofana z Kolofónu (fr. B 34, Diels). Tři předložené figury sporu trasují vznik a kritiku onto-teologie, která představuje moderní pokus, jak Boha vysvětlit a dostat pod vládu nutnosti.

1. Vznik moderního Boha

Přeskočíme křesťanský neoplatonismus do doby, kdy západní filosofie dosáhla plné autonomie a začala myslet vlastní hlavou vůči klasickým autoritám antiky. Kolem roku 1260–1270 autoři jako Siger z Brabantu a Tomáš Akvinský jasně rozdělují dvě ontologické modalita: vlastní bytí věci a naše poznání věci. Úvod *Teologické sumy* se ptá, zda můžeme poznat Boha tak, jak je o sobě:

Pravím tedy, že věta „Bůh jest“ (*haec propositio, Deus est*), je vzhledem k jeho bytí (*quantum in se est*) zřejmá sama o sobě (*per se nota est*), neboť subjekt je totožný s predikátem (*praedicatum est idem cum subiecto*). Bůh totiž je svým bytím (*Deus enim est suum esse*), jak je uvedeno dále. Protože my nevíme o Bohu, čím je sám o sobě (*nos non scimus de Deo quid est*), není nám tento výrok sám sebou zřejmý (*non est nobis per se nota*). Je třeba jej dokázat skrze ta jsoucna (*indiget demonstrari per ea*), která jsou více známa vzhledem k nám (*quae sunt magis nota quoad nos*), ale méně známa podle přirozenosti Boha (*minus nota quoad naturam*), totiž podle účinků (*per effectus*).¹

Poznání božského bytí o sobě (*per se nota*) má formální a ontologickou rovinu, kterou indikuje modalita poznání podle „více“ či „méně“. Označovaná věc (*subiectum*), tj. pojem bytí vztažený k subjektu výroku (*Deus est*) a k jeho predikátu (*quantum in se est*) je stejný pro Boha, ale ne pro metafyzika. Výrok potvrzuje, že boží bytí brané o sobě je totéž pro subjekt i pro predikát (*praedicatum est idem cum subiecto*). Tato identita však není pro metafyzika samozřejmá vzhledem ke způsobu našeho poznání Boha, což indikuje esenciální rozdíl *quid est/quae sunt* a dále modální difference *magis/minus*. Kritické myšlení musí vzít k úvahu rozdíl mezi tím, jak Bůh bytuje v sobě a jak jsme schopni toto bytí pravdivě poznat. Klasická scholastika rozlišovala tři významové roviny jsoucího: jak věc bytuje ve své ipseitě (*modus essendi*); jak je dána v našem poznání z hlediska pravdy (*modus intelligendi*); jak je zachycena ve výroku o poznávané věci (*modus significandi*). Způsob, jak je v poznání reálná věc uchopena (například Bůh) se může zásadně lišit od způsobu, jak je dáno skutečné bytí věci, což determinuje

¹ *Summa theologiae* I, q. 2, a. 1 co., překlad autora.

i význam poznávaného jsoucna daný v soudu.² Citát ukazuje, že boží jsoucnost je jinak vázána na reálné bytí této zvláštní „věci“ (*quid est*) a jinak na její reálné poznání směrem k nám (*nota quoad nos*). Výrok „Bůh je svým bytím“ (*Deus est suum esse*) je pro nás nemožné uchopit v jeho pravdivé podobě (*non est nobis per se nota*), ale pouze v určité formě modality, tj. ve způsobu, jak je toto poznání možné pro nás. Podle kritických aristoteliků kolem 1270 nevíme o Bohu přirozeným rozumem téměř nic, protože jeho bytnost můžeme zkoumat pouze nepřímou, skrze jeho účinky ve stvoření (*per effectus*). Proto neexistuje žádná společná forma, která by založila univoční pojem bytí pro Boha a pro člověka, v němž by existoval společný metafyzický základ (*hypokeimenon, subiectum*). Pro klasického aristotelika typu Akvinského existence Boha o sobě nemůže být subjektem lidského rozumu. Přirozeným rozumem můžeme jen nepřímou poznat boží přirozenost (*quoad naturam*), ale vůbec ne jeho ipseitu (*est suum esse*), a to kvůli odlišné modalitě intelektu poznávajícího věci pouze skrze aktualitu stvořeného jsoucna.

Tuto „slabost“ rozumu překonala další generace myslitelů, která se vrátila k neoplatonskému avicennismu a založila současnou podobu filosofického a teologického myšlení (*via moderna*). Vliv arabských teologů a filosofů, hlavně Avicenny a Averroa, byl kolem 1250–1300 zcela dominantní, hlavně v oficiální teologii. Gilsonova průkopnická studie označila tento proud církevního myšlení termínem *augustinisme avicennisant*.³ Křesťanští avicennisté odmítali aristotelickou metafyziku, ale učili jeho logiku a nauku o kategoriích. Diferencované přijetí avicennismu je doloženo od začátku 13. století a přejala jej i první generace františkánských magistrů působících na Pařížské univerzitě mezi léty 1230–50 (Alexander Hales, Johannes de Rupella). Tomáš Akvinský a Siger z Brabantu varují před tímto „modernismem“ spojeným s nekritickým přijímáním arabské filosofie. Oba obhájci Aristotela upozorňují na neblahé důsledky myšlení postaveného na metafyzicky

² První projekty tzv. „spekulativní gramatiky“ (*grammatica speculativa*) známe zhruba od roku 1270 (např. Boethius z Dácie). Učení Modistů o tzv. „způsobech signifikace“ (*modi significandi*) dnes oživila logika a filosofie jazyka (PINBORG, Jan. *Medieval Semantic*. London: Variorum Reprints, 1984, s. 39–73). K metafyzickému rozdílu mezi bytím věci a její signifikací u Akvinského viz např. ROCCA, Gregory. The Distinction Between *res significata* and *modus significandi* in Aquinas's Theological Epistemology. *The Thomist* 1991, roč. 55, s. 173–197.

³ GILSON, Étienne. Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 1929, roč. 4, s. 5–107.

pochybných základech. Shrňme Tomášovu antimodernistickou argumentaci *avant la lettre*. Veřejná akademická disputace konaná někdy v období 1260–1268 pod názvem *Quaestiones disputatae de potentia Dei* kritizuje „nějaké“ (*aliqui*) a „někoho“ (*quidam*) z tehdejších myslitelů, protože nekriticky přejali Avicennovo pojetí Boha jako „dárce forem“ (*Dator formarum*). Taková pozice nemůže podle Akvinského obstát (*positio stare non potest*). V pojetí tehdejší křesťansky pojaté emanační teorie se Bůh stal logicky nutným Stvořitelem. Bůh reflektuje sám sebe a tím nutně i všechny stvořitelské ideje. Proto od věčnosti emanují z Boha jednotlivé intelektuální formy, které určují materiální svět. Aktivní kosmický intelekt (*intellectus agens*) vzniklý v průběhu emanace se stává aktuální formou a díky částečnému spojení s Jedním působí v nižším řádu emanovaného bytí jako účinná a nutná příčina. Pak ovšem svět existuje od věčnosti, a to na základě aktu sebereflexe Božího bytí daného věčně a nutně. Tehdejší latinští avicennisté se inspirovali arabskými filosofi jako Algazel a Avicbron, kteří nechali působit formální princip mimo jakoukoliv materii, a to skrze medializaci sestupné řady kosmických inteligencí. Akvinský namítá, že avicennisté aplikují na Boha řád ontologické nutnosti vyplývající z nesprávného konceptu jsoucna. V něm má primát aktivní intelekt nutně působící na látku jako pouhou potenci. Tyto potence jsou nejprve dané v boží mysli jako stvořitelské ideje a docházejí do plné aktualizace skrze akt stvoření. Díky neoplatónské emanaci upravené podle islámského monoteismu má Avicennou koncipovaný Dárce forem určité univerzálně-formální vlastnosti nutně vyplývající z jeho přirozenosti. Tyto nutné formy dané v kosmu skrze aktivní intelekt lze přenést na nižší úroveň cestou formální komitance čili formalizované souběžnosti příčiny a účinků (*viam commitandi*, arabsky: *lāzal*). Jde o deduktivní postup od následků, které díky formální (tj. komitantní) shodě s boží esencí v ní musí nutně mít i příčinu.⁴ Totéž platí i opačně, nutnost je formálně stejná. Potence stvoření mají univočně-formální vztah k Bohu jako nutné první příčině. Akvinský namítá, že z Boha jako absolutně jednoduché Formy chápané ve stylu Avicenny nebo Algazela by pak šly dedukovat ve stejné modalitě i formálně stejné účinky (*Deus ageret per necessitatem naturae, per quem modum ex uno simplici non fit nisi unum*⁵). Konceptuální Bůh avicennistů je tedy dedukován ze společ-

⁴ ZEDLER, Beatrice. Saint Thomas and Avicenna in the *De potentia Dei*. *Traditio* 1948, roč. 6, s. 120–122.

⁵ *De potentia*, q. 3, a. 4 co.

ného formálního základu Stvořitele i stvoření; vystupuje jako nutná příčina, a také nutně působí. Od konceptu komitance je už jen krok k univočnímu konceptu jsoucná, což v další generaci vypracoval Duns Scotus.

Tomáš zásadně napadá Avicennův princip daný v jeho komentáři k *Metafyzice*, že totiž každý (tj. i boží) účinek je nutně daný vzhledem ke své příčině (*Avicenna probat in sua Metaphysic., quilibet effectus, in comparatione ad suam causam est necessarius; De potentia*, q. 3, a. 17, arg. 4). Citujme klíčovou část *De potentia*, která v jádru obsahuje celý další vývoj moderny.

Ke čtvrté tezi [viz citovaný argument 4] toto. Každý účinek v sobě nese nutnou vazbu na svou účinnou příčinu (*necessariam habitudinem ad suam causam efficientem*), ať už je dána řádem přírody nebo vůlí. Ale již jsme dokázali, že Bůh není příčinou světa z nutnosti dané v jeho přirozenosti, ale v jeho vůli (*non ponimus Deum causam mundi ex necessitate naturae suae, sed ex voluntate*). Proto neplatí, že účinek nutně vychází z boží přirozenosti jen proto, že tato vždy už existuje (*effectum divinum sequi non quandocumque natura divina fuit*). Existence věci je závislá na tom, že je skrze boží vůli povolána do bytí (*dispositum est voluntate divina ut esset*), aby existovala podle toho způsobu, jímž to Bůh chce (*secundum modum eumdem quo voluit ut esset*).⁶

Vazba „příčina–účinek“ je v řádu metafyzické nutnosti dána vždy (*necessariam habitudinem*), ale podle Akvinského nikoliv univočně, jak to tvrdili avicennisté. Avicennův koncept Boha jako nutného „Dárce forem“ (*Dator formarum*) je pro Akvinského nepřijatelný, protože obsahuje koncept formální nutnosti nerozlišeně zahrnující jakoukoliv potenci: stvořitelskou ideu nebo možnost ve stvoření.⁷ Tento koncept je navíc založený na pochybném výměru lidského intelektu. Naše poznání nemůže jít formálním způsobem až na boží úroveň, protože nemá podíl na aktivním intelektu jako jednoduché formě.⁸ Tomášovo hlavní

⁶ *De potentia*, q. 3, a. 17, ad 4; překlad autora.

⁷ Albert Veliký se snažil zaujmout kompromisní pozici k Avicennovu tvrzení „*Ab uno provenit nisi unum*“, a tím k celému sporu o Boha jako *Dator formarum*. Viz schéma Albertovy kosmologie v předmluvě M. Štěpínové k Tomášovu dílu *O dobru* (AKVINSKÝ, Tomáš. *O dobru*. Překlad V. Štěpínová a T. Machula, úvodní studie V. Štěpínová. Praha: Krystal, 2012, s. 25).

⁸ Tomášův komentář k *De Anima* je myšlenkově současný se spisem *De potentia*. Spis zásadně odmítá možnost, že by lidský intelekt mohl přímo poznat nemateriální,

filosofické dílo *Summa contra Gentiles* (kolem 1264) zahájilo, či podle některých současných badatelů spíše završilo, kolem 1273 tuto kritiku formální jednoty Boha a stvoření. Tomášem kritizovaní anonymové asi byli i teologové jako Bonaventura a jeho františkánští spolubratři, ale také jeho vlastní kolegové jako vlivný oxfordský dominikán Robert Kildwardby (1215–1279), který ideově stál proti Akvinskému. V jejich spisech se běžně vyskytuje pojetí Boha jako *Dator formarum*, protože je zásadně ovlivnil stejnojmenný Avicennův spis.⁹ Jednalo se o umírněné avicennisty, protože jasně oddělili Stvořitele a stvoření. Jistě by bez výhrad přijali citovanou tezi o tvoření daného pouze aktem boží vůle. Přesto vnesli do myšlení novou ontologii nutnosti, kterou Akvinský rozhodně odmítá ve svých spisech po roce 1260. Absolutizace formálního principu skrze křesťanské avicennisty a logiky pomohla založit už kolem roku 1250 moderní „matrixový“ svět myšlenkových experimentů typu „mozek ve vatě“ (*brain in a vat*). Viz komentář pařížského biskupa Guillauma z Auvergne (1190–1249) ke známé hypotéze Avicenny komentujícího Aristotelův spis *De anima*. Avicenna předkládá model hypotetického kartesiánského člověka odděleného od jakékoliv smyslové zkušenosti, který používá pouze aktivní rozum k poznání světa.¹⁰ Toto pojetí intelektu předpokládá v člověku aktivní intelekt působící mimo smysly, což odmítli oba zastánci aristotelické interpretace spisu *De anima*. Siger i Akvinský hájí pojetí lidského intelektu podle *De anima* jako plně pasivního (*intellectus possibilis*) vzhledem k aktualitě existující mimosmyslové věci (tzv. *tabula rasa*, viz *De anima* III, 4; 430a1–2). Lidský intelekt poznává primárně pouze pasivně, tj. skrze již aktualizovanou materiální věc působící na smy-

tj. čistě formální kosmické inteligence: „Alii vero, ponentes intellectum possibilem esse incorruptibilem, dicunt quod intellectus possibilis potest intelligere intellectum agentem, et alias substantias separatas. *Hec autem positio impossibilis est et vana, et contra intentionem Aristotelis*. Impossibilis quidem, quia duo impossibilia ponit: scilicet quod intellectus agens sit quedam substantia separata a nobis secundum esse; et quod nos per intellectum agentem intelligamus sicut per formam.“ (*Questiones de anima*, q. 16, co.; kurzíva je moje vlastní).

⁹ HAASE, Dag N. Plato arabico-latinus: Philosophy – Wisdom Literature – Occult Sciences. In GERSCH, Stephen – HOENEN, Maarten (ed.). *The Platonic Tradition in the Middle Ages*. Berlin: de Gruyter, 2002, s. 31–66.

¹⁰ Viz Gilsonův komentář k neoplatónskému scholastikovi Guillaumovi z Auvergne jako předchůdci Descarta (GILSON, Étienne. Pourquoi Saint Thomas a critiqué saint Augustin. *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen-âge* 1926, roč. 1, s. 52). Avicennova kompletní verze „vznášejícího se muže“ (tzv. *Suspended Man of Avicenna*) existuje v jeho poznámkách k Metafyzice (*Al-Ishārāt wa-Tanbīhāt*). Scholastikové kolem roku 1270 znali pouze zkrácenou verzi z Avicennova komentáře k *De Anima* I.1 (*Avicenna Latinus*, sv. 1, s. 36–37, alinea 49–68).

sly.¹¹ Podle Akvinského nemůže existovat mezi Bohem a jeho dílem žádný univoční koncept jsoucna, intelektu nebo nutnosti, protože to neumožňuje jak výlučnost Božího bytí, tak modalita našeho poznání.

Z hlediska tehdejších avicennistů byli první aristotelikové iracionalisty, protože nechali *ratio Dei* mimo jakékoliv nutné vysvětlení. Tvrdili, že teorie souvztažnosti příčiny a účinku se na Boha nevztahuje ve smyslu boží podřízenosti nějaké imanentní nutnosti, například emanační. Náš intelekt ví o Bohu jen z jeho účinků ve stvoření a navíc platí, že akt stvoření nelze nijak odvodit z božího bytí. Akt stvoření závisí na boží svobodné vůli a nelze mu připsat žádnou nutnost. Svět je kontingentní, Bůh sice nikoliv, ale ve své stvořitelské a sobě vlastní nutnosti není pro nás poznatelný tak, jak je o sobě, ale jen skrze manifestaci ve stvoření. Spor mezi oběma skupinami se naplno rozhořel kolem roku 1270–1274. Týkal se metafyzického statutu Boha a stvoření, proto byl zásadní, a tudíž ideově nelitostný. To dokládá jednak dvojí církevní odsouzení problematických nauk údajně hláсанých na pařížské artistické fakultě (1270, 1277) a jednak Bonaventurova kázání pronesená v Paříži kolem 1273 (*Collationes in Hexaemeron*). Známý františkán kritizuje přehnaný aristotelismus, ale nikoho z „modernistů“ nejmenuje, stejně jako jeho protějšek v díle *De potentia*. Tomuto Avicennou a neoplatonismem ovlivněnému teologovi smrt zabránila v plné účasti na Lyonském koncilu (1274). Přesto jej lze považovat za koncilního teologa.

Křesťanský neoplatonismus odmítl „modernistické“ aristoteliky a zvítězil v další generaci, mimo jiné i díky církevnímu odsouzení tzv. „averroismu“ z roku 1277. V letech 1290–1300 vznikl v prostředí křesťanských avicennistů na pařížské artistické fakultě moderní koncept objektivního jsoucna, jehož základ spočívá v čisté spekulaci. Bůh od věčnosti reflektuje formální esenci věcí daných v boží mysli již před stvořením světa.¹² Toto minimálně jisté jsoucno (tzv. *ens ratum*) je za-

¹¹ Siger z Brabantu odděluje v modalitě poznání (*ratio intelligendī*) dva odlišné způsoby: pasivní a aktivní. Z hlediska intelektu vázaného na aktualitu věci je poznání pasivní, a stejně tak i signifikace: „Modus autem seu ratio significandi passiva est ipsa res, mediante ratione significandi passiva, per vocem significata, seu ratio significandi relata ad ipsam rem“ (cit. podle THURÓT, Charles. *Notices et extraits de divers manuscrits latins pour servir à l'histoire des doctrines grammaticales au moyen âge*. Paris: Imprimerie nationale, 1868, s. 157).

¹² Klíčovým místem vzniku neutrální a tím „moderní“ ontologie je podle mého soudu *Quodlibet IX*, q. 1–2 od Jindřicha z Gentu (HENRICI DE GANDAVO. *Quodlibet IX*. R. Macken (ed.). Leuven: Leuven University Press, 1983, viz hlavně s. 22–25). Komentář k rozdílnému přístupu Jindřicha z Gentu a Tomáše Akvinského k *ens possibile*,

loženo na čistě formální jsoucnosti exemplárních idejí koncipovaných božím poznávajícím intelektem. K formálnímu výměru bytí v božím či lidském intelektu stačí pouhý fakt, že daný koncept je logicky možný mimo nicotu (*non-nihil*), protože neobsahuje zásadní protiklad, který by logicky vylučoval možnou existenci (*hoc cui non repugnat esse*). Takto daný reflexivní úkon v boží mysli zaměřené k možné produkci světa je tím pádem logicky nutný a díky své formální identitě s boží esencí také absolutně daný, protože „jest“ v jistém smyslu totéž (*idem*) jako boží myšlení. Forma myšlení pak implikuje formálně myšlené a naopak. Bůh dostal identitu skrze univoční nutnost formy: *ex uno simplici non fit nisi unum*. Diecézní kněz a pařížský magistr Jindřich z Gentu a po něm františkán Duns Scotus vytvořili nový koncept *esse Dei* postavený na univočním pojetí jsoucná poznatelném v minimalistické podobě. Zároveň definovali možnost stvoření skrze boží sebereflexi, která sice potenciálně, ale zato nutně určuje charakter stvoření. Exemplarita božích idejí, kterou měl v teologické podobě již Bonaventura (tzv. *exemplar*), dostala v další generaci logický a nutný charakter jsoucná chápaného jako objekt boží reflexe. U Scota se poprvé objevuje termín „jsoucno myšlené objektivně“ (*esse obiective*) právě v souvislosti s boží sebereflexi, kterou poznáváme v logických možnostech, ale nikoliv ve stvořitelské aktualitě. Tento geniální systematik předložil objektivní syntézu Avicenny a Aristotela, která založila modernu v konceptu jsoucná nazíraného objektivním způsobem. Tím se uvnitř Boha diferencovaly dvě sféry: potenciálně-reflexivní kapacita jeho intelektu a reálný, tj. kauzálně daný výkon suverénně svobodné Stvořitelské vůle. Bůh se stal vinou univocity přímým objektem rozumu. Klíčovou identifikační roli přitom sehrála nikoliv aktualita materiálního jsoucná jako u aristoteliků, ale logický koncept čisté neutrální potence (*potentia neutra*) dané jak v Bohu, tak i ve stvoření.¹⁵ Scotova korekce

viz např. WIPPEL, John. *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984, s. 163–191.

¹⁵ Viz BOULNOIS, Olivier. Pouissance neutre et pouissance obédientielle. In PIN-CHARD, Bruno (ed.). *Rationalisme analogique et humanisme théologique*. Napoli: Vivarium, 1993, s. 31–69. Scotova neutrální potence (*potentia neutra*) však platí pouze pro poznání intelektem, v němž Bůh představuje stejný předmět poznání jako jakékoliv jiné jsoucno. Proti předloženému nařčení z onto-teologie by Scotus namítl, že úplně odlišný Bůh víry přichází skrze milost a osvětlení, tj. v řádu boží milosti a svobodné odpovědi na tuto milost skrze vůli. Proto Scotus kritizuje pojetí Avicennovy nutnosti, ale z jiné pozice než Akvinský: viz 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*. Turnhout: Brepols 2004, s. 195–218.

Avicenny sice zachránila křesťanskou nauku od neoplatónské emanace forem, ale za cenu absolutizace logiky. Nutnost byla importována přímo do božího intelektu a pojem jsoucna dostal „objektivní“, tj. neutrální a univerzální charakter zásadně odlišný od předešlé tradice. Objektivita umožnila, aby znovu začala platit Akvinským odmítnutá univocita forem a nutnosti, tentokrát skrze potenciální formy bohem reflektovaného jsoucna. Onto-logická spekulace o Boží mysli vytvořila matrixový svět, v němž čistě logické určení založilo minimalistickou jsoucnost společnou Bohu i člověku. Bůh se tím stal subjektem moderního rozumu. Avicennova unitární jednota forem dostala novou podobu a stala se základním konceptem moderní ontologie. Lidský rozum konečně začal vidět přímo a objektivně až do boží mysli.

Moderní *ratio Dei* předložené avicennisty a logiky bylo pro aristoteliky zásadně nepřijatelné. Deformovalo Aristotelovu nauku o pasivním intelektu tím, že do člověka importovalo aktivní formu intelektu (*intellectus agens*). Tomáš a Siger protestují proti křesťanskému avicennismu tím, že předkládají kolem 1270–1274 pečlivý výklad Aristotelovy *Metafyziky* a spisu *De anima*. Lidský intelekt je vázaný na smysly, proto nemůže poznat jinou aktualitu než vázanou na látku. Siger argumentuje proti možnosti, že by svět byl věčný podobně jako Akvinský v *De potentia Dei*. Ale na rozdíl od Akvinského jasně vidí, že je to autentická Aristotelova filosofie, proto ji odmítá pouze z hlediska víry. Postup obou myslitelů je stejný, tj. kritika avicennovských forem aktualizovaných v lidském intelektu. Formální určení vzhledem k nám existují jako obecné pojmy v naší mysli, ale ty mají jen potenciální charakter (tzv. *esse intellectum*).¹⁴ To je v souladu s omezeným pojetím lidského intelektu jako pasivního příjemce aktuální formy věcí poznávaných skrze smysly. Čistě formální výměr jsoucna (Scotovo *esse obiective*) nemůže aristotelik přijmout jako metafyzickou realitu, protože mu chybí jakákoliv aktualita.

Vraťme se k hermeneutickému pohledu na proměny *ratio Dei*. Aristotelikové jako Tomáš a Siger by zastávali stanovisko Sókrata z dialogu *Kratylos*. Boží bytí není pro nás poznatelné tak, jak je o sobě. Bůh bytuje ve své ipseitě (*modus essendi*) jinak, než jak je dán v našem

¹⁴ „Quod si universalia esse universalia est ipsa sic intelligi, videlicet abstracte et communiter a particularibus, tunc secundum quod talia, non sunt nisi in anima. Et hoc est quod dicit Averroes, super *tertium De Anima*, quod universalia, secundum quod universalia, sunt intellecta tantum. Intellecta autem, secundum quod intellecta, hoc est, quantum ad eorum, sunt in anima tantum“ (*Sigeri de Brabantia De aeternitate mundi*, cap. III, ed. Bazán 1972, s. 123–124).

poznání (*modus intelligendi*) nebo jak jej vyjadřujeme v jazyce (*modus significandi*). Podle aristoteliků nemůžeme vytvořit žádný teoretický koncept, který by tyto modalitty spojil do ontologické jednoty vzhledem k *esse Dei* vyjádřené božím jménem „Jsem, který jsem“ (Ex 3,14). Jejich kritikové by řekli pravý opak, ale pouze v řádu formálně-logické možnosti, nikoliv aktuality. Ani pro umírněné avicennisty jako Scotus není Bůh ve svém bytí totožný se stvořením. Přesto je jeho „objektivní“ poznání epistemicky možné, a to přes „moderní“ koncept jsoucna. Ten byl v univoční podobě kolem 1250–1270 připuštěn pouze jako forma logických cvičení pro filosofické začátečníky (tzv. *ars obligatoria*).

Na začátku 14. století svázalo myšlení moderny ipseitu Boha s konceptem jeho identity dané sebereflexivně, tj. jako společný substrát našeho i božího myšlení (*subiectum*). Není náhodou, že ve stejné době vzniká i moderní subjektivita.¹⁵ Bůh dostal od nastolení *via moderna* objektivně platný průkaz vlastní identity, protože se stal subjektem rozumu. To by zásadně napadli citovaní aristotelikové. V jejich pojetí je subjekt-objektové poznání Boha možné jen na rovině formální signifikace v rámci esenciality (např. „běloba“). Ale tento *modus significandi* známý už z *Metafyziky* není dostatečně pravdivý dokonce ani vzhledem k poznání a bytí konkrétní věci („bílé auto“). Vzhledem k Bohu je poznání skrze esenciální vlastnosti, byť chápané jen v potenci, odmítnuto jako nemožné absolutně, protože chybí aktuální subjekt, tj. společný ontologický základ poznávané věci.¹⁶ U formálně určené běloby aspoň víme, že v reálu nějak existuje, ale vzhledem k Bohu jde o naprostou spekulaci. U aristoteliků jako Tomáš a Siger je proto vyloučena moderní onto-teologická konstrukce metafyziky založená na subjekt-objektovém vztahu daném jako čistá esencialita formálního výměru. Formální identita homogenního jsoucna umožnila objektivní, a tudíž zcela moderní koncept Boha.

Metafyzika pominula aktualitu a realitu právě proto, že byla moderní. Filosoficko-teologický rozum se na začátku 14. století poprvé ohnul sám k sobě (*reflexio*), aby se ve výkonu vlastního myšlení poznal jako potenciálně božský. To je vskutku moderní, a jistěže i hegelovsky nutné. Dogmatický logik napojený na moderní ontologii univocity

¹⁵ Viz LIBERA, Alain de. *Archéologie du sujet I (Naissance du sujet); Archéologie du sujet II (La Quête de l'identité)*. Paris: Vrin, 2007, 2008.

¹⁶ Viz podrobný rozbor vztahu mezi existencí a esencí, kterým Akvinský odpověděl na formalismus avicennistů (OWENS, Joseph. *The Accidental and Essential Character of Being in The Doctrine of St. Thomas Aquinas. Mediaeval Studies* 1958, roč. 20, s. 1–40).

dokáže po roce 1300 i to, co bylo zcela nemožné pro metafyzického klasika minulé generace krácejícího po cestě již zastaralého myšlení (*via antiqua*). Antikváři rozumu jako Akvinský byli poraženi logickými modernisty typu Ockhama. Neznámý Bůh se stal známým jsoucnem, jistěže toho nejvyššího možného kalibru. Onto-teologická konstrukce metafyziky z něj učinila potenciálně poznatelnou a logicky nutnou bytost. Poznáváme formálně-univočně některé z jeho esenciálních modů (např. nekonečnost a stvořitelské ideje stvořených věcí), ale jen v potenci. Onto-teologie a po ní celá neoscholastika vzniklá na křesťanském avicennismu se postavila od roku 1300 na pozici božího oka, a to dokonce do hypotetické situace dané již před stvořením světa. Modernista může postulovat Boha a svět jako souhrn nutně poznatelných, a tím i nutně realizovatelných potenci, což je i koncept současné techno-vědy. Tehdejší antikváři myšlení souhlasí s tím, že pak bezvadně rozumíme všemu. Ale absolutizací formální nutnosti vytvoříme z Boha intelektuální modlu, která nemá nic společného s originálem. Podle citované Tomášovy disputace o boží potenci je avicennistický koncept Boha impotentní, protože neustojí na vlastních nohou (*positio stare non potest*).

Kdo tedy byl modernista? Tradicionalisté jako Bonaventura, Jindřich z Gentu a Scotus, kteří obranou „pokřtěného“ muslima Avicenny jaksi mimochodem založili modernu? Nebo byli modernisty tehdy pronásledovaní „averroisté“ jako Akvinský a Siger? Ti ve skutečnosti hájili tradiční, tj. aristotelské pojetí jsoucná vázané na aktuálně-materiální existenci věci. Odmítali redukovat Boha na formálně-logický výměr konceptuálního jsoucná, protože takový koncept existuje jen v naší mysli (*esse intellectum*). Akvinský se stal díky řádovému vlivu a nesporné genialitě koncilním teologem jako Bonaventura, byt zemřel cestou na Lyonský koncil (1274). Rehabilitaci neprávem očerněného diecézního kněze a filosofa Sigera z Brabantu provádí až současná generace filosofů.¹⁷ Tím naplňují vizi Danteho *Božské komedie*, která

¹⁷ Dominikán René Gauthier určil původ legendy o Sigerovi jako „averroistovi“. Siger byl zvolen jako rektor Pařížské artistické fakulty na krátký čas kolem 1272 odbojnou skupinou magistrů, která neuznávala staré vedení fakulty. Dobové dokumenty označují tuto skupinu termínem „přivrženci Sigera“ (*pars Sigeri*). Spor o vedení fakulty a o vliv „národa“ Normanů vyšetřovaly i církevní úřady. Později byl tento název a s ním spojené inkviziční vyšetřování přeneseno na Sigerův údajný averroismus (GAUTHIER, René A. Notes sur Siger de Brabant. Siger en 1272–1275. Aubry de Reims et la scission des Normands. *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 1984, roč. 68, s. 22).

o generaci později inscenuje nebeskou oslavu magistra Sigeru skrze *laudatio* Tomáše Akvinského (*Ráj* 10, 136–138). Racionalita vázaná na poznání absolutna se v západním křesťanství dostala na zásadní křižovatku. Buď si řekne s metafyziky jako Akvinský a Siger, že méně boží jsoucnosti je pro nás vlastně více, protože jsme smysly omezená bytost. Nebo si zahraje na Boha a bude následovat formální ontologii scotistické a descartovské moderny, která univočně měří jedno možné absolutno druhým. Takový „Bůh“ je v logickém nekontradiktorním smyslu schopný všeho a také za všechno odpovídá.

2. Nutné ospravedlnění všeho schopného Boha

Formálně-logická podoba absolutna v neoscholastické teologii nebo v současné filosofii to vůbec nemá jednoduché. Vznikem onto-teologie se Bůh stal objektem *par excellence* pro myšlení, a tím dostal objektivní identitu. Předtím se Bůh „pouze“ fenomenálně projevoval ve stvoření a jeho identita byla sama o sobě nepoznatelná. V moderně přešla fenomenalita skrytého, ale činného Boha do poznání jeho formální reflexe poznatelné v řádu potence a logické identity. A zde vznikl zásadní problém. Moderní unitární božstvo rozumu reflektující všechno logicky možné a tvořící všechno skutečné může objektivně naprosto vše, co je logicky nerozporné. Lidský rozum musel tomuto nešťastnému božstvu nějak pomoci, aby se nezničilo pádem do protikladnosti. Nejde přece o to, že Bůh je dobrý z hlediska fenomenality (*per effectus*); on musí být dobrý z hlediska své podstaty, to jest absolutně a nutně. Protože už víme, jak formálně myslí, jsme schopni tuto nutnost také doložit.

Vznik teodiceje, nové disciplíny ospravedlňující onipotentního Boha, ukazuje na další pokrok nutnosti. Novotvar složený z řeckých slov „bůh“ a „spravedlnost“ se poprvé objevil ve francouzsky psaném díle *Essais de théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal* (1710), jehož autorem byl německý filosof Gottfried Wilhelm Leibniz.¹⁸ Dějinně, tj. co do smyslu, běží stejná debata jako v letech 1260–1270, ale tentokrát má jiné historické okolnosti. Modernista Leibniz hájí nutného a hodného Boha proti jednomu z prvních obhájců tolerance jménem Pierre Bayle (1647–1706). Z hlediska Leibnize představuje protestantský fideista Bayle typického voluntaristu. Všemohoucí si tvoří, jak chce, tj. spontánním rozhodnutím své vlastní

¹⁸ LEIBNIZ, Gottfried W. *Essais de Théodicée*. In *Œuvres philosophiques de Leibniz II*. Texte établi par Paul Janet. Paris: Félix Alcan, 1900.

vůle. Citované dílo považuje za nejzávažnější chybu Baylovu tezi, že Stvořitel je veden ke stvoření světa pouze rozhodnutím vlastní vůle a dobroty.

Bůh se svobodně rozhodl, že vytvoří všechna stvoření (*Il se détermina librement à la production des créatures*) a vybral mezi nekonečným možných bytostí ty, které se mu zalíbily (*ceux qu'il lui plut*), aby jim dal existenci a tak z nich vytvořil kosmos (*pour leur donner l'existence et en composer l'univers*) a ostatní jsoucna nechal v nebytí (*et laissa tous les autres dans le néant*).¹⁹

V epoše racionalismu není místo pro voluntaristického a iracionálního Boha, který je dobrý a tvoří jen tak, protože se mu to zalíbilo. Moderní Bůh musí být dobrý ze své podstaty. A stejně podstatně musí být zajištěna i lidská svoboda a vysvětlen původ zla. Citát ukazuje, že se nacházíme v moderně. V Leibnizově interpretaci i Bayle předpokládá stvoření z možností, a nikoliv *ex nihilo* z boží vůle. Leibnizovi přesto vadí jednak iracionalita božího aktu a jednak tvrzení, že to, co Bůh nestvoří, to prostě a jednoduše neexistuje. Racionalista 17. století postuluje objektivně platné jsoucno stejným způsobem jako jeho moderní předchůdce na začátku 14. století. Scotus i Leibniz importují absolutní nutnost forem přímo do boží mysli, a to již před samotný akt stvoření. Po stvoření by bylo na racionalitu a na objektivní jsoucno už pozdě. Stvořené jsoucno by bylo „pouze“ aktuálně-faktické, a nikoliv objektivně-nutné. Klíčovou pasáž teodiceje najdeme hned v první části díla, kde si Leibniz klade věčnou otázku: Odkud pochází zlo?

Platón řekl v *Timaiovi*, že svět měl svůj původ v rozvažování spojeném s nutností (*entendement joint à la nécessité*). Jiní spojili Boha a přírodu. Lze v tom najít něco rozumného. Bůh je rozvažování a nutnost, to jest: nutná přirozenost věcí (*nature essentielle des choses*) je objektem rozvažování natolik, nakolik je obsažena ve věčných pravdách (*en tant qu'il consiste dans les vérités éternelles*). Ale tento předmět uvažování je vnitřní (*cet objet est interne*) a nachází se v božím uvažování (*et se trouve dans l'entendement divin*). A právě zde uvnitř se nachází (*c'est là-dedans que se trouve*) nejen původní forma dobra (*la forme primitive du bien*), ale i původ zla (*mais encore l'origine du mal*). A právě tuto oblast věčných pravd (*c'est la région*

¹⁹ *Théodicée* II, § 110, p. 147; překlad autora.

des vérités éternelles) je nutno dát místo materie (*qu'il faut mettre à la place de la matière*), pokud chceme hledat zdroj věcí (*la source des choses*). Tato oblast je volně řečeno (*pour ainsi dire*) ideální příčinou zla (*la cause idéale du mal*) a stejně tak i dobra (*aussi bien que du bien*). Ale striktně vzato, formální určení zla nemá v sobě žádnou účinnost (*le formel du mal n'en a point d'efficente*), protože zlo spočívá v nedostatku dobra (*consiste dans la privation*), jak dále uvidíme; to jest zlo neexistuje jako účinná příčina (*ce que la cause efficiente ne fait point*).²⁰

Místo Platónem kritizované hmoty se zdrojem dobra a zla stává oblast božího uvažování daná v jeho reflexi již před stvořením světa (*l'entendement divin*). Přirozenost věcí je dána věčně a nutně, protože jejich identitu negarantuje stvořená realita, ale formální inventář božích idejí, které jsou nutné, věčné a neměnné. Moderní bůh Scotův dostal u Leibnize a jeho současných následovníků jako Alvin Plantinga další přidanou hodnotu. Jeho racionalita je plně objektivní, protože závisí na věčném a nutném „objektu“ jeho uvažování (*cet objet*). Svět tedy logicky a ideálně existuje jako region věčně daných možností dobra i zla (*consiste dans les vérités éternelles*). Tyto objektivně-konsistentní ideje odvozené od Platónových plně aktuálních idejí jsou pak avicennovsky aktivovány skrze „tehdy“ budoucí, leč „nyní“ potvrzenou možnost stvoření světa. Iluzorní projekce časovosti před akt stvoření je nutná, protože jen tak se pojistí absolutní potencialita a idealita objektu boží reflexe. Akvinský a Siger by nikdy neuznali „objektivní existenci“ možných budoucích stavů (tj. Scotových a Leibnizových formálních božích idejí), a to s odkazem na neurčitelný statut možné budoucnosti daný u Aristotela. Tento typ budoucnosti totiž není v klasické metafyzice logicky determinovatelný.

Podle Aristotela námořní bitva konaná či nekonaná v budoucnosti nemá status jsoícího vinou budoucí nahodilosti, a tím i totální neurčitelnosti. Aristotelés uznávající determinaci poznání pouze a jedině skrze realitu vyvozuje z čisté potence budoucí bitvy její neurčitelnost. Proto nelze říci, ani že bude, ani že nebude (*De interpretatione* 9, 18b25). Totálně neaktuální (tj. absolutní možnost) budoucí námořní bitvy je neurčitelná v řádu klasické metafyziky determinované pouze a jedině aktuálním jsoucnem. Akvinský plně souhlasí s indeterminací absolutní budoucí nahodilosti, protože jde ruku v ruce s jeho pojetím suverenity

²⁰ *Théodicée* I, § 20, p. 97; překlad autora.

boží stvořitelské vůle. V komentáři k *De interpretatione* odmítá jakoukoliv (tj. i čistě logickou) determinaci absolutně neurčené budoucnosti.²¹ Tím padá možnost formálně-objektivního předurčení „budoucího“ stvořitelského díla, což tvoří skrytý, leč o to fundamentálnější předpoklad moderní spekulace o Bohu. Moderna daná od Scota nesouhlasí s Aristotelovou neurčitostí budoucího. Změnila klasickou metafyziku na logiku a dala budoucím kontingentním událostem determinovaný status. Protože budoucí bitva je možná absolutně, tj. v řádu čistě možnosti, tak logicky platí vyloučené třetí: buď bude nebo nebude.²² Scotem založená moderna stvořila *ex nihilo* základní onto-teologické určení tím, že z absolutně neurčitelné budoucnosti udělala logicky determinovaný stav možného bytí a nebytí čehokoliv, co může být mimo zásadní rozpor (*non repugnantia terminorum*). Původní reflexi tohoto stavu Scotus umístil přímo do boží mysli. Tomáš by tento veletoč rozumu určitě odmítl, protože člověk nemůže tvořit významy *ex nihilo*, tj. zcela mimo účinnou kauzalitu danou reálnými stavy věcí. A do boží mysli nevidíme, nemáme k tomu žádný společný koncept. Stvořitel navíc tvoří pouze podle své vlastní vůle a nemusí realizovat nějakou potenci, jak to postulovali scholastičtí avicennisté, a po nich Leibniz. Ale moderna mává Ockhamovou břitvou logické univocity a nemaří čas tím, že by viděla jsoucno v jeho modálních nuancích: *ex uno simplici non fit nisi unum*. Bůh orientovaný směrem k budoucnosti tvořit musí, protože náš rozum toho žádá, logicky a nutně. Budoucí kontingentní stavy jsou formálně určitelné, což přinesl do modální logiky právě Leibniz. Proto odmítá argument o zásadní neurčenosti budoucích možností, v němž aristotelik Bayle výslovně cituje *De interpretatione*, kap. 9 vzhledem k nutnosti přičknuté pouze aktuálně danému jsoucnu

²¹ Akvinského komentář k *De Interpretatione* vykládá třetí typ zcela nedeterminované budoucnosti, kdy účinek není nijak obsažený v příčině, jako absolutně neurčitelný: „Tertio, aliquid est in sua causa pure in potentia, quae etiam non magis est determinata ad unum quam ad aliud; unde relinquitur quod *nullo modo potest de aliquo eorum determinate dici quod sit futurum, sed quod sit vel non sit*“ (*Expositio Peryermeneias*, lib. 1, lect. 13, n. 11; kurzíva je moje vlastní).

²² Scotův koncept budoucí logické možnosti je formovaný na základě jeho ontologie minimální jsoucnosti jako nerozporného formálního výměru (*hoc cui non repugnat esse*). Kontingentní budoucnost dostala formální determinaci dosazením konceptu minimální logické konsistence, která v sobě neobsahuje žádný protiklad vzhledem k oběma potenciálně postulovaným možnostem výroku (*non repugnantia terminorum*). Pak je možné determinovat i neurčité budoucí události tím, že existuje čistě potenciální možnost protikladů daných ve stejném okamžiku (DUMONT, Stephen D. *The Origin of Scotus's Theory of Synchronic Contingency. The Modern Schoolman* 1995, roč. 72, č. 1, s. 153–154).

(*Theodicee* II, § 132, p. 168). Leibniz dokonal invazi nutnosti do božského rozumu. Všemohoucí se konečně stal všeho schopným, protože musí reflektovat i nedostatek dobra. V noci moderního rozumu jsou všechny možné kočky stejně černé jako kočky reálné.

Jaký je moderní intelekt, takový musí být i jeho Bůh. Modernisté umístili možnost jsoucna v jeho objektivně dané esenci před samotný akt stvoření. Nejvyšší už není dobrý výlučně absolutně (Akvinský, Bayle), ale logicky nutně, tj. v linii absolutní možnosti teoreticky nastíněné od Avicenny, Jindřicha z Gentu a Scota. Modální logika začala od Leibnize diktovat hodnému, leč nějak iracionálnímu Bohu, jeho možnou, ale zato absolutně nutnou budoucnost: musí tvořit. Leibniz tuto absolutní potenci dále zdokonaluje tím, že učiní z Boha rovněž zdroj zla (*l'origine du mal*). Zlo jako čistá možnost je podle Leibnize dáno přímo v božím rozumu, a nikoliv v Platónem odmítnutém těle či v materiálním světě. Proto je Bůh v přeneseném smyslu „ideální příčinou zla“ (*la cause idéale du mal*), i když nikoliv v řádu efektivní kauzality. Leibnizův garant rozumu a světa pracuje jako Nejvyšší Kalkulačka Možného, protože od věčnosti zvažuje všechny možnosti objektivně nutné pro stvoření dobrého světa. Ideální Kalkulačka má k přemítání o zlu dostatečný důvod: musí tvořit maximálně dobrý svět ze všech možných světů, které by mohly být horší než ten aktuální. Objektivní možnosti, včetně potenciálních variant zla jako možné nedokonalosti, určují budoucí dílo stvoření tím, že nahradily nedokonalou materii a tvoří speciální region věčného božského rozvažování. Viz původní místo Scotova konceptu *esse obiective*, které Leibniz zachoval jako region nutných božích idejí.

Identita Boha se tedy rozšířila o možnost zla, které bylo implantováno přímo do boží podstaty jako možný objekt boží reflexe a kalkulace. Stačí si zajít do příslušné „objektivní“ části stvořitelského rozumu, mapu i kompas máme od začátku 14. století. Tím vznikla moderní verze avicennovské ideální formy (viz Bonaventurův *exemplar*), kterou dnes nazýváme „objektivita“. Pochopitelně plní stejnou „božskou“ funkci vzhledem k poznání a stala se absolutní a vzorovou mírou toho, co jest. Leibnizem vykalkulovaná moderna je platonická v tom, že nepotřebuje hmotu jako rovnocenný princip tvorby. Svět se stává v okamžiku, kdy jej Bůh objektivně propočítá co do jeho možností (*dum Deus calculat, fit mundus*). Bůh tvoří sice svobodně, ale musí k tomu mít nutný, tj. racionálně dostatečný důvod, kterým je tvorba toho nejlepšího z objektivně možného. Tak lze v kostce shrnout Leibnizovu

nauku o dostatečném důvodu (*la raison déterminante*), kterým obhazuje nutnost stvoření tohoto, a nikoliv jiného světa (*Théodicée* I, § 44, p. 109). Každou věc objektivně určuje formální výměr daný v boží hlavě před stvořením světa, kterému stačí jediné neutrum: musí být logicky konsistentní. Onto-teologie založila i moderní vědu, protože bez objektivní není jsoucno dostatečně pravdivé. Navíc platí, že jak člověk tak i jeho Bůh musí být svobodný v tom, co je každému z nich racionálně dovoleno v rámci dostatečného důvodu. Moderní *ratio Dei* postulované v rámci Leibnizovy teodiceje tedy ukazuje nejen boží vlastnosti, ale i zcela současné trendy myšlení, poprvé realizované v Bohu moderny.

Od vzniku teodiceje existuje nutná a současným myšlením pilně ověřovaná idea, že Boha je nutné chránit před ním samým, protože je potenciálně schopný všeho. Leibnizův Bůh zvažuje zlo ideálně jako čisté *obiectum rationis*, čili jako objektivní možnost stvoření, které je třeba se vyhnout v aktuálním aktu. Leibnizův idol je v zásadě dobrý, ale nutně zvažuje i zlo jako možný nedostatek dobra. K tomu má dostatečný důvod daný kalkulací nejlepšího ze všech světů. Ani Voltairův prostáček a totální optimista *Candide* (1759) nepochybuje o tom, že Bůh stvořil ze všech možných světů ten opravdu nejlepší. Akvinský by namítl, že boží dobrota, zlo a dokonce i samotná existence věci je pro Leibnize primárně dána pouze v rámci potence dané jako logicky nutný důvod determinující bytnost věci (*raison déterminante, ratio existentiae sufficiens*). Objektivně a logicky viděno, potenciální koexistence zla a dobra Bohu nijak nevadí. Zlo reflektuje jen v ideální, tedy neúčinné podobě. Všemohoucí má navíc dostatečný důvod ke konání dobra, protože je veden „absolutní a metafyzickou nutností“, navíc danou i morálně (*Théodicée* II, § 132, s. 168). Ale kdo ví, když už toho o Bohu tolik víme? Pod vládou moderní teodiceje se Bůh stal poznatelným a determinovatelným jsoucnem věčně zvažujícím potenciální zlo. Všemohoucí věčně přemítá o zlu jako nedostatku dobra a nemůže jinak, protože ho k tomu nutně vede dostatečný důvod: musí stvořit nejlepší ze všech možných světů. A toto hloubání je pro moderního Všemohoucího potenciálně zhoubné, neb nahlodává jeho identitu. Nelze potlačit nelogickou, leč přesto neodbytnou myšlenku, že to moderní Nejvyšší věčně neustojí, viz Tomášovo: *positio stare non potest*. Všeho schopný idol rozumu proto potřebuje i moderní teodiceu, jinak není dostatečně ochráněn před sebou samým.

Po čtyřech stoletích dostal Bůh na onto-teologickou občanku vystavenou křesťanskými avicennisty i potřebné úřední razítko o své

bezúhonnosti. Moderna mu od Leibnize potvrdila, že má čistý trestní rejstřík. Se zlem sice manipuluje, ale přesto se snaží být maximálně dobrý, neb tvoří z nutně možného to aktuálně nejlepší. Přesto v jeho dobrotě vznikla objektivní díra, kterou od Leibnize pilně látáme naším rozumem. Ale to nevádí, protože Bůh moderny se konečně stal antropomorfní bytostí, což bylo za klasické scholastiky naprosto nemožné. Moderní absolutno je degradováno na objektivně a potenciálně zlé, viz Scotova sféra *esse obiective* jako Leibnizův *l'origine du mal*. Nejvyšší je navíc hnaný imanentní nutností tvořit, aby vznikl aktuální svět, viz Avicennův *lázal*, scholastická *via commitandi*, Leibnizův *raison déterminante*. Navíc jsme s ním spojeni univočně-objektivně. To umožňuje intelektuální identifikaci s Bohem a také dovoluje průběžnou onto-teologickou kontrolu stvořitelského díla zkoumáním jeho dostatečného důvodu.

Shrňme výrobní postup moderní filosofie produkující onto-teologickou modlu rozumu. Na začátku moderny považují mnozí myslitelé tzv. „aktivní intelekt“ (*intellectus agens*) za aktuální realitu částečně postavenou mimo pasivní materiální svět. Avicennisté se přes omezení daná aristotelským pasivním intelektem přenesli tím, že vzkřísili Augustinovu ideu o skryté aktualitě intelektu přímo napojeného na poznání božích idejí, které jsou exemplárně dané ve stvoření (tzv. *abditus mentis*).²³ Lidský intelekt je formálně spojen se samotným Bohem i před samotným stvořením díky emanační či logické nutnosti. Stejná nutnost velí aktivnímu intelektu moderny, aby realizoval všechny své potence. Ontologicky mu to umožnil pojem minimálního jsoucna, které je společné Bohu i člověku. Viz koncept tzv. *esse diminutum* u Bonaventury a jeho variace dané Jindřichem z Gentu a Dunsem Scotem. Všeho schopný Bůh, jehož *potentia absoluta* (františkán Hales, pak Scotus) je od poloviny 13. století teoreticky odpovědná za chod všehomíra utvořeného v rámci aktuální *potentia ordinata*, se stal od 17. století problematickým tvorem potenciálně zvažujícím i všechno možné zlo světa. Moderní božstvo rozumu tím vítězně zahájilo svou porážku dokonanou ve filosofické sekularizaci 19. století (L. Feuerbach, K. Marx). Absolutně dané možnosti se přenáší z moderního Boha i na moderního

²³ *Henrici de Gandavo Quodlibet IX*: „Dicendum quod quaestio ista movetur ad intelligendum dicta AUGUSTINI super hoc, qui memoriam, intelligentiam et voluntatem ponit in abdito quodam mentis. Sic enim dicit in XIV *De Trinitate*, cap. 7: „Admone-mur esse nobis in abdito mentis quarundam rerum quasdam notitias...” (*Quest. XV, solutio*, s. 258).

člověka, protože konceptuálně slabý Všemohoucí nakonec zemřel, díky Nietzscheho kritice metafyzických model. Bůh slabých zemřel, aby nadlidé byli silní, což se jim skvěle podařilo, a to nejen potenciálně. Moderna nejprve myslí v Bohu jako své absolutní projekci vše, co je nutné a možné, včetně objektivně postulovaného zla. Na konci 20. století to i prakticky koná, protože *potentia absoluta* přešla z mrtvého Boha na živého člověka. Cestu moderního rozumu dokládá smrtelný pořádek Osvětlení spravované pod vládou nacistické *potentia ordinata* plánující ideologicky nutnou organizaci toho nejlepšího z možných světů. Filosoficky stejná *potentia ordinata* osvícenců naopak vytvořila demokracii a koncept lidských práv. Avicennův eschatologický (řecky: poslední) upgrade této moderní *potentia ordinata* nebytuje na nebesích, ale funguje jako burzovní *trader* na Wall Streetu, kde manipuluje virtuální dluhy celých států. Supermoderní tvor přilepený k monitoru se nestará o takové detaily jako „reálný svět“, protože ho zajímají jen reálné indexy extrahované z ekonomického matrixu řízeného totalitní nutností. Stejně tak i Osvětím se vinou racionální teodiceje dostala přímo do boží mysli jako jedna z možných variant ideálního zla, které je reflektováno samotným Bohem jako objektivně daná možnost. Tato reflexe probíhá nutně, a dokonce ještě před stvořením světa.

3. Heideggerova kritika onto-teologického idolu

Moderní Bůh to nemá lehké a rozumí se samo sebou, že potřebuje naši intelektuální pomoc. Průběžný servis boží potence a objektivitu zajišťují univoční filosofická média specializovaná na predestinaci každé možné nahodilosti, modální logika, religionistika a jiné pomocné vědy. Jestliže podle Heideggera věda nemyslí, což je v řádu objektivitu a efektivitu její ohromná výhoda (viz GA 7, 133),²⁴ pak musí nastoupit filosofické myšlení se svébytným úkolem, tj. s kritikou onto-teologické struktury metafyziky. Filosofické myšlení je na rozdíl od moderního procesuálně a objektivně nutného vědění svobodné v tom, že si může kdykoliv dát nový začátek. Prostě a jednoduše se vrátí zpět k oněm dvěma základním parmenidovským problémům: k pravdě a k bytí. Předchozí části traktátu ukázaly přechod k antropologické vizi Boha, kterou v první vlně moderny otevřel Scotus a kterou završila Leibnizova teodicea. Druhou, nihilistickou vlnu bohovědné antropologie

²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Gesamtausgabe* (= GA). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975–.

otevřelo absolutní myšlení Hegelovy *Logiky* a završila smrt tohoto moderního Boha, kterou ohlásil Nietzsche. Dnes ji dokonala hravá postmoderna skrze možnosti dané v rámci *language games*, vlivem neomezených kulturních kontextů determinovaných skrze jazykovou pragmatiku a skrze nezávaznou arbitráž libovolných mínění. Postmoderna je přesvědčivější o to více, že se emancipovala i od moderní povinnosti být logicky konsistentní. Současné možnosti myšlení jsou tedy stejně onnipotentní jako moderní Bůh.

Esej neumožňuje podrobnou argumentaci, proto se soustředíme pouze na hlavní bod Heideggerovy kritiky onto-teologie.²⁵ Ta je podle německého hledače bytí průvodním znakem jednak moderního nihilismu a jednak tkví v samotné podstatě toho, jak metafyzika pojímá jsoucnost. První bod není nijak složitý k pochopení, protože „v éře dokonané metafyziky se filosofie stala antropologií“ (GA 7, 85). Mírou jsoucnosti se stal člověk a ten je bohužel smrtelný, proto produkuje nihilismus i v rámci svého myšlení. Přeměna metafyziky na antropologii a na nihilismus souvisí podle Heideggera s interním vývojem metafyziky. Tato nutnost však není dána v řádu logiky, ale v rámci dějinného určení bytí. Metafyzika nepojala bytí v jemu vlastní poodkrytosti, ale soustředila se na popis celku jsoucnosti skrze kategorizaci jednotlivého jsoucnosti daného jako „toto zde“. Bytí se dává jen a výlučně skrze jsoucnost; tím mizí z filosofie jeho původní způsob zjevování a pravdivosti (*Seinsverlassenheit*). Moderna vystupňovala expozici jsoucnosti tím, že z něj učinila poznatelný objekt vázaný na poznávající subjekt, tj. primárně na samotného Boha, který poznává své stvořitelské ideje. Od Kantem změněného statutu objektivnosti se její zakládání váže pouze na člověka: jsoucnost je dáno tím, čím je pro nás. Smysl toho, co je jsoucí, je dán vůči osmyslňujícímu subjektu. Otázka po bytí se stala zbytečnou až novopozitivisticky nesmyslnou (*Seinsvergessenheit*). Bytí se změnilo na jsoucnost, to se dostalo pod moc vědeckého subjektu a dnes slouží skrze objektivovaný koncept hmoty jako zdroj potenciální energie pro mírové či válečné účely ($E = mc^2$). Působení skrytého bytí manifestovaného v dějinně proměnlivém procesu jsoucnosti Heidegger vykládá jako událost nebo zjevování bytí (*Ereignis*). Bytí vytěsněné metafyzikou

²⁵ Klíčové texty pro rozbor metafyziky, popř. její onto-teologické struktury jsou následující. 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); zde komentovaná stať vydaná v roce 1957 pod názvem *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik* (GA 11).

však skrytě působí v dějinách tím, že určuje pojetí pravdy, čímž se nepřímou manifestuje pro myšlení. Epochální proměny pravdy směřují chápání jsoucna od klasické metafyziky Platóna a Aristotela až k dnešní formě metafyzického nihilismu. Zapomnění bytí určuje podle Heideggera moderní věk techniky, skrytě stojí za oběma světovými válkami a nyní garantuje život ve světě, v němž je aktuální mír zajištěn potenciální nukleární katastrofou. Proto je dobré i dnes vědět, jak je na tom současný Bůh determinovaný nihilistickou formou metafyziky.

Heideggerův klíčový text vyšel roku 1957 pod názvem *Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik*. Propojení metafyziky a teologie indikuje základní otázka: „Jak přichází Bůh do filosofie, a to nejen novověké, ale do filosofie jako takové?“ (GA 11, 64). O božském se filosofuje už od Parmenida, ale vznikem metafyziky je dáno stabilní místo „odkud“ do myšlení přichází Bůh. Toto zvláštní místo zjevování Boha ale zásadním způsobem určuje i jeho povahu, která má onto-teologický charakter: „*Die Metaphysik ist Onto-Theo-Logie*“ (GA 11, 63). Složenina tří termínů ukazuje provázanost tří základních aspektů obecné vědy o jsoucím. Za prvé: aktualita jsoucího je zajištěna skrze první Příčinu jako účinný princip, který produkuje veškerou realitu. Za druhé: celek jsoucího je založen teologicky skrze první, věčné a nejvyšší Jsoucno, které musí být a také jest samo ze sebe a o sobě, a tím zajišťuje trvalost celku. Za třetí: jsoucno je založeno v jeho ontickém smyslu (logos), a to díky Substanci jako první logické kategorii zajišťující smysl celku. Všechna tato určení systematicky vyložil Aristotelés ve svých spisech. Logos o jsoucnu jde tedy k jeho absolutně dané příčině a k jeho nutně danému základu, který nese ultimativní smysl a určení všeho co jest. Spojení Boha a metafyziky shrnuje Heideggerova známá věta z citované studie.

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.²⁶

²⁶ „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; překlad autora).

Podle Heideggera patří Bůh do metafyziky nutně a absolutně, protože tvoří jedno ze tří základních určení, která nemohou existovat jedno bez druhého. Trinitární podoba metafyziky se týká fenoménu zakládání jsoucna v tom, co je mu bytostně vlastní jako jsoucímu. Metafyzická identita Boha neobsahuje žádný rozpor, protože každá z těchto tří funkcí zakládá jsoucno v jeho ontické identitě, tj. zásadně a nutně. Místo, odkud absolutně Jsoucí přichází do myšlení, je tím jasně definováno. Bůh metafyziky je nejvyšší kategoriální Substancí, věčným Základem reality a nutnou Příčinou všeho ontického dění. Trinitární Bůh je ontický Zakladatel, protože je účinnou Příčinou všeho jsoucího, kterému tím dává kategoriální Řád, pročež i definitivní Smysl a Pravdu. A tento akt původního zakládání se musí provádět pořád, jinak zmizí ontický a veritativní aspekt jsoucna. Moderní rozum fascinovaný jsoucnem by neměl poslední důvod, proč „toto zde“ vůbec jest a jak je pravdivé. Bez kategorií a bez afirmace něčeho absolutně zakládajícího a tím i plně existujícího nelze činit nic. Jen si představte, že vyhledávač či databáze nebude mít podle čeho třídit všechno to, co nějak existuje. Nebo že vznikne čistý nihilismus hodnot a jednání, protože každé jsoucno (tj. i člověk) bude zpochybněno ve své jsoucnosti. Současná věda by zanikla, včetně nás samotných, protože nelze žít v čisté nicotě bez „nějakého“ posledního základu. A na bytí jsme už zapomněli, protože tam není „co“ myslet. Pilný Činovník, věčný Zakladatel a nejvyšší Katalogizátor tedy bez oddechu neustále zajišťuje to, co je efektivně jsoucí, trvale dané a kategoriálně pravdivé. V této absolutní ontické Funkci se osvědčuje jako neustále potřebný Stvořitel. Pak je ovšem Bůh metafyziky přímo exemplárně Jsoucí a my mu bezvadně rozumíme. Bůh je stal nejvyšším Funkcionářem a z titulu Zakladatele každého jsoucna má zcela absolutní postavení.

Slovo „absolutní“ pochází od latinského slovesa *absolvo*. Bůh je tedy oddělený, odvázaný nebo odpoutaný od našeho sekularizovaného světa, ale přesto nebo právě proto mu poskytuje skrytou a trvalou metafyzickou absoluci skrze onto-teologickou strukturu metafyziky. Metafyzické absolorium s Bohem v čele je moderní grunt, postmoderní antropologie pouhý špunt. Moderní nihilismus ukazuje na možnost vytažení tohoto špuntu, aby mohl naplnit vaničku novým antropologickým či fyzikálním obsahem typu Kognitivního Nadčlověka, Procesu, Objektivity, Vědy, Evoluce a tak podobně.²⁷ Postmo-

²⁷ Citujme celou pasáž, v níž Heidegger mluví o degradaci metafyziky na fyziku a na antropologii: „Die Philosophie im Zeitalter der vollendeten Metaphysik ist die Anthro-

derní řeči o rozplynutí Boha v jazyce na základním určení jsoucího nic nemění, protože i postmoderna je metafyzicky nihilistická. Toto myšlení negativizuje Boha proto, že degenerovalo z metafyziky na pouhou fyziku, tj. na pohyb v rámci nekonečného procesu určeného na lineární časové ose. Základem moderny již není spekulativní metafyzika, ale objektivní věda postavená na Aristotelově *Fyzice* a na Kantově antropologii. Oba myslitelé určují pohyb v rámci základní kategorie „předtím–potom“ (*Phys.* 219a32). A objektivitu současné vědy zakládá systém transcendentálních analogií zkušenosti (*Analogien der Erfahrung*) analyzovaných v *Kritice čistého rozumu*. Časový interval buď traktuje pohyb (Aristotelés) nebo v podobě časového proudu determinuje objektivní formy transcendentálního vědomí (Kant). Kinetická metafyzika myslí čistě procesuálně a lineárně. Zaklínadlem postmoderny, například v podobě Derridovy *différance*, je strukturální proces, v němž intelekt marně hledá Boha na hranici mezi *ad hoc* zvolenými významy danými „předtím“ a „potom“ a jejich současnou nerozlišeností. Negativní identita Boha je tedy vázána na diferenci danou v rámci strukturální změny významu, která neguje pohyb smyslu v jeho určitosti dané „předtím“ a „potom“. Každé důsledné moderní i postmoderní myšlení adorující diferenci, proces a účinnost musí ontického Boha daného v Aristotelově *Fyzice* a *Metafyzice* znovu dosadit do zakládající funkcionářské pozice, odkud západní pojetí jsoucna dostává ona tři základní ontologická určení. Nebo Boha dosadí na nejvyšší místo alespoň hypoteticky, například jako Kantovu nejvyšší regulativní ideu čistého rozumu vyjadřující metafyzikův nutně daný sen o logicky možné, a tím i poslední jednotě všehomíra. Nebo se rozum postmoderny vztáhne k Bohu nihilisticky, skrze negativní ne/myšlení poslední Diference, jež se neoplatónsky postaví mimo jakýkoliv pohyb rozumu.

Je zbytečné dodávat, že ideu zakládající Substance převzala i západní teologie postavená na metafyzice. V křesťanství má Nejvyšší zajištěno ono Heideggerem postulované místo zjevování dokonce věroučným dekretem potvrzujícím boží identitu. Soupodstatnost Otce a Syna byla metafyzicky definována již od 2. století (Tacián Syrský,

pologie (vgl. jetzt *Holzwege*, s. 91f.). Ob man eigens noch ‚philosophische‘ Anthropologie sagt oder nicht, gilt gleichviel. Inzwischen ist die Philosophie zur Anthropologie geworden und auf diesem Wege zu einer Beute der Abkömmlinge der Metaphysik, d.h. der Physik im weitesten Sinne, der die Physik des Lebens und des Menschen, die Biologie und Psychologie einschließt. Zur Anthropologie geworden, geht die Philosophie selbst an der Metaphysik zugrunde“ (*GA* 7, 85).

Tertulián). Tuto pravdu slavnostně potvrdil Nicejský koncil roku 325 jako základ víry (*Credo*), čímž založil metafyzickou dogmatiku univerzálně platnou pro celé křesťanství. Bůh dostal skrze metafyzickou teologii věroučný dekret na absolutní pobyt, který afirmoval bytí Boha i člověka v jedné osobě. Od té doby všichni konfesijní křesťané musí věřit v Boha mimo jiné i skrze metafyziku chápanou jako dějinný proces Božího zjevování. Trojiční identita dostala v posledních časech teologie (*novissimum*) jak „ekonomický“ tak „imanentní“ charakter (K. Barth, K. Rahner). Tento ekumenický koncept Trojice z filosofického hlediska završil onto-teo-logickou odyseu Boha zahájenou skrze univoční identitu (*via moderna*) a vylepšenou skrze racionalistické osvědčení o boží bezúhonnosti jeho objektivně zlé, leč přesto dobré přirozenosti (Leibniz).

4. Závěr

Traktát by měl končit obhajobou Boha málo jsoucího či dokonce nejsoucího. Negativní teologie neoplatonismu vypracovaná zejména Plótínem a jeho křesťanskými následovníky nemůže uniknout ostří Heideggerovy kritiky. I ona vyrostla ze západní metafyziky určené Platónovým podobenstvím o jeskyni, a tím pádem sdílí i její osud. Oddělit imanentní Jedno od zbytku jsoucna nestačí, protože Princip se odmítá manifestovat o sobě a dává se poznat jen skrze zásadně Jiné. Takže neoplatónské Jedno o sobě trvale lže, pardon: trvale odmítá zjevovat pravdu o svém bytí. Diference není ferencí, protože sama o sobě odmítá nést jakékoliv pozitivní myšlení, které Plótínos dává až do první emanace určené vznikem Intelktu. Absolutně jednoduché Jedno není a nikdy nemůže být ani Dobrem, natož sekundárním Bytím následujícím v platónském dialogu *Ústava* primárně oddělené Dobro (*epekeina tés ústias*, 509b9). Jedno není, protože není ani Dobrem, natož Bytím, a tím je pro myšlení principiálně nezjevné. Pak ovšem nemůže existovat žádná shoda mezi bytím a myšlením, které nese filosofii již od Parmenida (fr. B 3). Negativní teologie a filosofie vyrostlá z neoplatonismu tedy není řešením.

Položme si na závěr pouze několik provokativních otázek. Musí být Bůh tak masivně a nutně jsoucí, jak to požaduje filosofická a teologická moderna? Které texty, události a dějinné fenomény ukazují na tohoto nejsoucího Boha bytujícího mimo metafyziku? Jak je tento jsoucí Bůh pravdivý a jak se zjevuje? V čem spočívá jeho skrytá dějinnost

jako zakládající Událost, v němž bytí potkává vstřícné myšlení? Měla by boží Ne-skrytost (*alétheia*) manifestovaná v této události význam pro nějakou formu nové teologie?

Mytický *Hymnus o Hermovi* spojuje původ démonického, a tudíž nezkroutného Herma s událostí „šťastného souběhu“ (*symbolon*, verš 30) tohoto lehkonožného démona a pomalé želvy, „která mu náhodou do cesty přišla, vzosně našlapujíc“.²⁸ Hermés po narození vyjde z temné jeskyně, u vchodu potkává želvu, zabije ji a z jejího krunýře vyrobí lyru. Na začátku zajímavého příběhu zvaného „filosofie“ potkává Parmenidés laskavou bohyni, která byla ochotná vysvětlit smrtelníkům jeho typu, jak je to doopravdy s bytím a s myšlením. Z tohoto šťastného setkání, v archaické řečtině zvaném *symbolon*, vznikla nejprve hermeneutika a pak celá západní filosofie. Nový sou-vrh aneb symboliku bytí a myšlení vzhledem k Bohu je třeba znovu hledat, ale bez diktátorské režie moderního rozumu, a možná i mimo metafyziku. Balistiku tohoto šťastného setkání nelze determinovat nějakou nutností. Ale ne-nutný a ne-možný Bůh vzešlý z tohoto setkání by nás snad mohl zachránit. Nebo by nás alespoň uchránil před obecným a nutným rozumováním tím, že by některé smrtelníky přivedl k jedinečnému a svobodnému myšlení. Stejně tak potkává Abrahám na hoře Moria nepochopitelného Jahveho, který po něm chce rituální vraždu vlastního syna. Toto symbolon obou aktérů děsivé Události dalo vzniknout všem třem mono-teistickým náboženstvím. Dodejme s Kierkegaardem, že u toho žádný teolog nebyl, naštěstí. Jistě by zasáhl včas, aby společnému aktu lidské víry a božího zaslíbení efektivně zabránil, v nutném zájmu etiky.

ABSTRACT

VÁCLAV UMLAUF

Tractate on God almost non-existing

Heidegger's concept of metaphysics as onto-theology based on necessary union of logic, ontology and theology demonstrates fundamental crisis of modern theodicy. Univocity of being, based on Avicennian epistemology of the Form, created in the second half of 13th century a new concept of divine Being. New way of thinking made an objective determination of God (*esse obiective*). Leibniz proposed a further step on the way of formalization in his theodicy.

²⁸ *Homérské hymny. Válka žab a myší*. Přeložil Otakar Smrčka. Praha: Státní nakladatelství krásné literatury, hudby a umění, 1959, s. 60.

The formal ratio of God and that of human being became identical up to the certain point and God became responsible for all potential evil. Since Leibniz, modern theodicy has been determined by highly questionable concept of onto-theology that came into being at the beginning of 14th century (*via moderna*). Univocity and objectivity determine both the science of being and the modern theology.

Key words

Martin Heidegger, Duns Scotus, Thomas Aquinas, Onto-theology, Metaphysics, Formal determination of being, Objectivity, God's existence