

DR. H. BOŠKOWIĆ O. P.

JSOUCNOST BOŽÍ

OLOMOUC 1932

PŘEDMLUVA

Díváme-li se na tomismus v historickém světle, objasňuje se nám význačný fakt, že čím hlubší rozřešení o problému podal sv. Tomáš, tím více měl odpůrců. Kde vyniká geniální kontemplace Andělského Učitele, tam je zavrhován i od obdivovatelů v jiných méně důležitých otázkách; neboť málokdo dosáhne téže hloubky myšlení. „Sequuntur illum in parvis deserentes in magnis.“

Druhá ještě větší věc se udála v dějinách tomismu. Že totiž mnozí autoři velmi málo chápají pravý, hluboký smysl úvah sv. Tomáše, nezdravé plody svého nadání a hloubání se snažili a snaží přidělití sv. Tomáši a tím pravá nauka nejen je zanechána, nýbrž i porušena.

Tento dvojí nedostatek jest možno ukázati na otázce vysvětlující čtvrtou cestu sv. Tomáše, kterou dospívá k Bohu. Je (Quarta via) postavena na hlubokých principech a proto zůstává mnohým nedostupná. Jedni z autorů nepoznali ani význam této cesty, proto ji zavrhli, jiní ji zauzlili tak, že

se nedopracovali výsledku a odklonili se k jiným cestám.

Proto autor si klade za cíl své práce zkoumati čtvrtou cestu sv. Tomáše, aby ukázal její vědeckou hodnotu a samostatnost. V první části ukazuje problém v historickém světle, prochází všemi autory před sv. Tomášem, aby označil postup vývoje až k vrcholu, kterého dosáhl sv. Tomáš. V historickém badání označuje bod styku platonismu a aristotelismu.

V druhé části vykládá a kriticky zkoumá hodnotu čtvrtého důkazu existence Boží. Tam pak zvláště postupuje proti porušeným a nedokonalým výkladům sv. Tomáše. Otázka vědeckého důkazu existence Boží si zachovává i v dnešní době svou nemenší důležitost než v dobách středověku. Bůh hýbá i dnešní myslí, v níž je více nepokoje a předsudků. Proto důkladný výklad hluboké myšlenky sv. Tomáše po čtvrté cestě přináší pomoc.

Dr. Habáň O. P.

Ú V O D¹

Jako tíhne lidská povaha k své přirozené dokonalosti, tak je nesena mocným vznětem k nabytí poznání, v něž skládá své štěstí a blaženost. Tak vrozený je člověku pud k dosažení pravdy, že i tehdy, když ji chce zničit, ji miluje a těší se z ní, a neustává ve svém pátrání, dokud plně nezadostučiní své přirozené touze, jež hledá příčiny všech věcí. Tehdy totiž říkáme, že máme nějakou pravdu a známe něco, když postřehujeme příčinu a důvod té věci. Snadno můžeme pozorovati tuto přirozenou snahu po hledání příčin. Hned, když uvidíme nějaký nový zjev, povstává v naší mysli údiv nad novostí zjevu, jež nás též pobádá, abychom našli jeho vysvětlení. Neuspokojuje nás pouhé konstatování smyslového zjevu, nýbrž toužíme proniknouti jeho poslední důvody. A čím více poznáváme věc, tím mocněji postupujeme k tomu, abychom znali její intimnější

¹ Lidská mysl během věků našla pět důkazů, které se nazývají u svatého Tomáše pěti cestami. Autor si všímá zvláště čtvrté.

a všeobecnější příčiny, až přijdeme k poslední a nejvyšší příčině, u níž ustává naše přirozené zkoumání.

Svět je pro nás takovým tajemným zjevem, plným záhad, jež se pokouší náš rozum rozluštit a vysvětliti. Již pouhá jeho existence je prvním a základním problémem, jenž zajímá mysl i těch, kteří se nevěnují filosofii; i ti chtějí rozřešit tuto otázku. Která je příčina všehomíra, jak lze vysvětlit jeho existenci, odkud odvozovati jeho původ? Hledati původ světa, nalézti vysvětlení jeho existence je tolik, co otázka, jak najíti jeho poslední příčinu. Když se totiž pokoušíme vysvětliti původ světa, máme na mysli jeho tvůrčí příčinu, hybatele, uvádějícího v pohyb, od něhož se počíná pohybovati a jímž je v pohybu. Uvedeme-li první a všeobecnou příčinu, podáme tím poslední a nejhlubší vysvětlení její existence, čímž uklidníme hlavní touhu našeho rozumu, hledajícího příčiny věcí.

Než dospěti k poslední příčině tohoto světa znamená rozluštit problém existence Boha, neboť Bohem všichni rozumějí: nejvyšší příčinu, prvního hýbajícího a nejvznešenější bytost, od níž je všechno tím, čím je. Proto je u člověka přirozená touha dopátrat se existence Boží, tak přirozená, jako že rozumově přemýšlí, aby dokazoval něco tím, že hledá příčinu všeho, co je. A když člověk připouští nějaké nejvyšší jsoucno, již tímto prostým tvrzením

podává jakýsi – sice nejasný – avšak pravdivý a rozumný důkaz existence Boží. Člověk totiž začíná smyslovými věcmi a jimi přichází k nadsmyslovým, proto nepoznává tuto pravdu a priori a bezprostředně, protože je to nemožné. Avšak, pozoruje v tomto smyslovém světě změnu, příčinnost, řád a stupně bytostí, dochází pomocí argumentace k prvnímu a nejvznešenějšímu jsoucnu tím, že činí pravý a úplný důkazný sylogismus. Není tedy pravda, že starověk byl méně zaujat otázkou existence Boží. Podivnější by bylo, že tak vysoká starověká moudrost by byla tak nerozumná, když toliko nerozumný si říká v srdci: *Není Boha*, a nevidí – zaslepen svou nerozumností – důvod a příčinu toho, co hmotně vidí, jsa neschopen proniknout v hluboký obsah věcí a vystoupit k nejvyššímu a prvnímu jsoucnu. Mudrci však – jako všichni ve starověku – korunovali své pozorování věcí kontemplací Boha a řešili hlavní problém tohoto světa theologicky.

Vždyť, co jsou tak četné kosmogonie, s nimiž se shledáváme u všech starých národů, než řešení nebo aspoň pokusy řešení existence Boží. Když hledali příčinu tohoto světa, nalézali samého Boha. A je to podivné, že první pokus lidstva ve filosofii záleží právě v tomto nesnadném problému. Všechny staré národy dávaly jakousi, aspoň neúplnou odpověď na otázku o posledních příčinách věcí. Není divu, neboť, čím je záhada hlubší, tím prudčeji a mocněji

nás zajímá, takže nemůžeme být k ní lhostejní, avšak jsme nuceni nějak odpovědět, třebaš snad méně přesně.

Pozorujeme-li samu filosofii, vidíme podivuhodný vývoj tohoto problému. Již na počátku se jeví veliký zájem nalézt příčiny tohoto světa. Řešení je více méně nejasné, ne vždy ustálené a všeobecně totéž. Postupem času se více a více vyvíjí otázka, jsou nalezeny hlubší důkazy, jež jsou podávány jasněji a plněji. A jako lidstvo ve svém vývoji začíná vždy od snadnějšího a přístupnějšího, tak i zde to pozorujeme. Nejprve vystupuje k prvnímu jsoucímu z úvahy o pohybu a pozorováním příčinnosti ve světě. Snáze se totiž přijde k závěru od změnitelného k nezměnitelnému než úvahou o dokonalosti k nejdokonalejšímu. Nevysvítá tak jasně a v prvním okamžiku nutnost klásti nejdokonalejší z předpokladu dokonalého, jako je hned zřejmá existence hýbajícího z pohybu. Člověk by snadno mohl při pozorování dokonalosti ve světě uzavřít své badání do rámce této dokonalosti, aniž by viděl potřebu dále pátrat po příčinách, kdežto naopak pozorování měnitelnosti nutně ho vede k neměnitelnému. S druhé strany snáze zaujmou pozornost člověka věci přístupnější, jako je pohyb. Proto nejprve pozoruje přeměny, hlavně místní. Dodáme-li k tomu, že tyto přeměny velmi často nejsou *bez jakési podivuhodnosti*, nebude nám divno, že právě první

pozorování člověka se točí kolem těchto vnějších zjevů. Jak bylo řečeno, toto pozorování ho snáze a bezpečněji přivádí k úvaze o prvním a nejvyšším jsoucnu. Když si však člověk dal jakési rozluštění všech těchto věcí, připouští existenci neměnného hýbajícího, jen tehdy se zastaví u snahy proniknout samu dokonalost věcí, srovnává jednu s druhou, vidí stupně mezi nimi a tak činí závěr a přichází k něčemu, co je nejvyšší: tvoří naši čtvrtou cestu.

Nemusíme se tedy divit, jestliže nenacházíme ani stopy čtvrté cesty v nejstarší moudrosti starověku. Semena tohoto těžšího důkazu se ukazují jenom v pozdější řecké filosofii, když t. zv. přírodní filosofové začali zkoumat vnitřní povahu věcí, hledati vnitřní příčinu. Staří theologové však, zabývající se původem světa, vystupovali k první příčině věcí pozorováním vnějších zjevů. Poněvadž se velmi málo zajímali o vnitřní povahu věcí, proto nepronikali ještě v intimní obsah dokonalosti a nepodávali poslední příčinu dokonalosti, jako takové.

Přírodní filosofové.

V dějinách filosofie nalézáme dvojí hledisko a dvojí způsob, jímž se snažili mudrci přijít k Bohu.¹

¹ Baumecker, Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts, Münster 1908, p. 289.

První, snazší a přístupnější, a tím i starší, byl zahájen – jak jsme viděli – již nejstarší filosofií východanů. Podivuhodným způsobem je podán a vysvětlen Aristotelem.¹ Tento způsob vystupování k Bohu je nazván postup z příčinnosti, protože pomocí tohoto principu se snaží nalézt první příčinu. Tím, že svět obsahuje měnitelné a složené věci, musí mít svou příčinu, svůj první zdroj, od něhož se vše počíná pohybovat a jehož mocí se všechno hýbá. Touto cestou přicházeli mnozí učenci a filosofové k Bohu.² Svatý Tomáš ji podává syntheticky v trojí formě: pohybu, příčinnosti a nutnosti.³

Jiná cesta se snaží rozřešit problém prvního jsoucna jakýmsi „logismem“, předpokládajíc, že našemu pochodu myšlení odpovídá skutečný předmět; a poněvadž máme ideu Boha, proto z toho vyvozujeme jeho existenci.

Tato cesta nabyla většího výrazu, když později vedli filosofové tuto argumentaci podle návodu roz-

1 Aristoteles, *Physicorum* lib. VIII. c. VI.

2 Damascenus: *De fide orthodoxa* l. I. c. 3. P. G. vol. 94, col. 796; Richardus a S. Victore: *De Trinitate* lib. I. c. 6, P. L. vol. 196, col. 893 D; Hugo a S. Victore, *De sacr. I. Pars*, P. L. vol. 176, c. 217 C; Avicenna, *Metaphysices Compendium*, tr. latina a Nematallah Carama, Romae 1926, p. 132; R. Majemonides, *Doctor perplexorum*, trad. a J. Buertorfio, Basileae 1629, *Prolegomena* p. 180.

3 I. P. Qu. 2, a. 3.

umu. Viděli, že všechny částečné a relativní vztahy musí být uvedeny ke zdroji všeho, mnohost musí být zredukováána na jedno, jež by bylo důvodem a vysvětlením množství, roztroušeného po světě. Tento důkaz se nazýval ontologický a podle některých¹ odezíral od principu příčinnosti a opíral se o souměrnost našeho rozumu, pojícího všechno v jedno, s věcí mimo rozum. Jak je zřejmo, tento druhý způsob by byl jaksi naší čtvrtou cestou, jež by dokazoval Boha právě z nutnosti uvést různost na jednotu. Tato cesta totiž chce naléztí důvod množství, a klade jej do jednoty, na níž závisí celý důvod množství. Zbývá nám nahlédnout, co nacházíme v dějinách filosofie o tomto důkaze.

Viděli jsme, že jakési stopy této cesty je možno najít ve filosofii před Sokratem. Ti filosofové byli totiž první, kteří zkoumali vnitřní povahu věcí a pokoušeli se najít nějaké jedno, jež by bylo principem všeho.² Bystrým svým duchem jednotili celý svět a z různosti odvozovali jednotu.

Než svatý Tomáš, mluvě o naší otázce,³ nás upozorňuje, že starověcí filosofové postupovali poneháhu podle uspořádání lidského poznání. Protože to začíná smyslovými věcmi, počali také první filosofové toliko smyslové věci bráti v úvahu, a tak

1 Baeumker.

2 Aristoteles, *Metaphysica*, I. I. c. VII. n. 2.

3 *De Potentia*, Qu. 3, a. 5.

mohli přijít jen k hmotné jednotě. Podle nich tedy by byl první princip něco hmotného, což různí filosofové kladli do rozličných věcí. Na př. Thales, jenž stál v čele těchto filosofů, položil jej do vody,¹ Anaximenes a Diogenes do vzduchu.²

Je třeba zmínit se o snaze některých těchto filosofů přijít k jakési duchové jednotě. Mimo staré básníky, kteří jako principy položili lásku nebo touhu³ a mimo Xenofona, jenž učil, že nebe je Bohem,⁴ Anaxagoras se čítá mezi první, který položil jakýsi rozum,⁵ jenž všechno řídí a spravuje. Avšak, jak pozoruje sám Aristoteles,⁶ nejasně předkládá důvod této položky. Zdá se, že se lépe vyjádřil Anaximander, jenž došel k poznání principu osvětleného, nekonečného, věčného a nevyzkoumatelného,⁷ což všechno jsou známky a vlastnosti prvního principu, oné jednoty, kterou hledali. Xenofanes to vyjádřil

1 *Θαλῆς μὲν ὁ τῆς τοιχυτῆς ἀρχηγὸς φιλοσοφίας ὕδωρ φησὶν εἶναι.* Arist. Metaph. I. I. cap. III.

2 Cnf. ibidem 7.

3 Ibidem cap. IV. n. 1.

+ *Ἄλλ' εἰς τὸν ὅλον οὐρανὸν ἀποβλέψας τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν.* Arist. Metaph. I. I. e. V. n. 10.

5 Ibid. c. IV. n. 5.

6 Ibid. n. 19.

7 *Καὶ τοῦ τ' εἶναι τὸν θεὸν ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον, ὡς φησὶν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων.* Arist. Physic. lib. II. c. IV.

prostšími slovy: je Bůh, jenž je vším.¹ Tato jednota jsoucna je nejvíce zdůrazněna v pověstném důkaze Parmenida,² jenž v nejvyšší abstrakci kladl důraz na jednotu, aby vyloučil všelike rozdělení a veškeru mnohost.

Odezíráme-li tedy od jednotlivých závěrů těchto filosofů, musíme vyznačit jejich všestrannou snahu – ostatně tak přirozenou lidskému rozumu – přijít k jednotě. Celý jejich zájem se nesl k tomu, aby stanovili jakýsi *jeden* princip: od různosti a mnohosti tohoto světa vystoupit k jednotě, jež je principem všeho. Je přirozeno, že v tom přeháněli a dospěli k omylům, zjevně se přidržující materiálního monismu pantheistického, jak je zřejmo ve vědě Parmenida, jenž tak všechno uvedl na jednotu, že odstranil veškero množství.

A jako staří východní theologové při hledání posledního původu věcí upadali v polytheismus, tak zase řečtí přírodní filosofové pátrali po posledním vnitřním principu věcí a přitom dospěli k materialistickému monismu. Nalezli poslední princip, jenž

1 Xenofanes ait unum esse omnia, neque id esse mutabile et id esse Deum, neque natum umquam et sempiternum, globata figura. Cicero, Acad. II. 118.

2 Παρά γάρ τὸ ὄν μὴ ὄν οὐθεν ἄξιὼν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν οἷεται εἶναι τὸ ὄν καὶ ἄλλο οὐθέν. Arist. Metaph. lib. I. cap. V. n. 11. Poznámává tam Aristoteles, že Parmenides jasněji postřehl a vyjádřil tuto jednotu než ostatní přírodní filosofové.

je nejlepší, nejvznešenější, ba věčný. To tvrdili dobře. Poněvadž však neuměli rozlišovat tento nejlepší a věčný princip od toho, co je měnitelné a omezené, a tento princip položili hmotný, upadali do materialistického monismu.¹ Nastoupili dráhu správnou naší cestou, ale nedovedli dospěti k cíli. Místo pravého Boha, našli idoly.

Tito přírodní filosofové tedy učili – třebaš ne výslovně, avšak v důsledku toho, že cíl filosofie a vůbec celého lidského života spočívá v tom: dojít k jednotě, jíž všechno ostatní možno pochopit a vysvětlit. Někteří tak radikálně a houževnatě zdůrazňovali jednotu, že vyloučili všechno množství. Jejich filosofií bylo jen výstup k onomu *prvnímu*, jež je původcem všeho. Toto vystupování vznikalo z pozorování věcí, v nichž je různost a množství, jež nemůže podati důvod sebe, nepřipustí-li se nějaké jedno, jež je principem a důvodem všeho.

Platonismus.

Plato ducha tohoto vystupování nejen podržel, ale i podivuhodně zdokonalil. Již od svého učitele

1 Z toho omylu nemohou býti vyňati ani Pythagorejci, kteří všechno redukovali na čísla, pokud jednotka je principem všeho, z jejíhož různého sestavení povstávají různé esence. (Srv. Aristoteles, *Metaphysic. lib. I., cap. V. n. 1 – 7, n. 13, cap. VI. n. 2 – 3.*)

Sokrata se naučil silné a opravdové lásce k vědě, jež ho pozvedala nad smyslové a světské věci. Svým osobním nadáním však tuto metodu zdokonalil a doplnil. „Platonská dialektika je nejen uměním rozumového vyvozování, ale je cestou, kterou duše vystupuje od smyslového k rozumovému, od domněnky k vědě, od stvořeného k nestvořenému, od hmotného k duchovému a *k Bohu*.“¹

Bůh je v této filosofii to, k čemu má přivést veškerou uvažování, jej pochopit, toť celý smysl dialektiky. Bůh je tou „Jednotou“, k níž se Plato všemi silami snaží přijít; je cílem dialektické metody.²

Plato pozoruje, že především je dána ve světě jednota, neboť před každé množství se musí klást jednota.³ Viděl, že krása je ve všech tělech, jedna a táž vlastnost je v mnohých.⁴ Musí tedy všechna těla být krásná tím, že jsou účastna této vlastnosti.⁵ To krásno, jež bychom scholasticky nazvali

1 Marcone O. S. B. *Historia philosophiae*, Romae 1913, vol. I. p. 199. Gratry, *La connaissance de Dieu*, Paris 1864, vol. I. p. 76.

2 Piat, *Plato*, Paris 1906, p. 158.

3 *Phoedus* vol. I. p. 726, XLIX, 50, Ed. Didot (265d), *Civitas* VI., vol. II. pag. 120 n. 30 (507b). *Ibidem* X. p. 177, n. 15 (596a).

4 *Convivium* I. vol. XXVII. p. 686, n. 45 (110a – b). ὅτι τὸ κάλλος τὸ ἐφ' ὅσω οὖν σώματι τῷ ἐφ' ἑτέρῳ σώματι ἀδελφόν ἐστιν.

5 *Ibidem* XXIX p. 687 n. 35 (211 b) τὰ δ' ἄλλα πάντα

„krásno jako takové“, musí být samo sebou a nejvíce krásné, ne jakékoliv, nezměnitelné a věčné.¹ V tomto převýšil Plato filosofii přírodních filosofů, že přišel k pravému předmětu rozumu, stanoviv, že to musí být něco nutného, co není podrobena střídání proměn. Tak stanovil též existenci nadmyslového, jež předčí svou duchovostí smyslové věci.²

Avšak ve smyslovém světě nacházíme také mnoho jiných vlastností, jež poznává náš rozum. Mimo krásu postřehujeme i dobrotu a živočišnost, jež právě tak jako krásno sídlí na různých smyslových věcech. Zase tedy jedna a táž vlastnost je rozseta v mnohých věcech. Tak se má uvažovat o všech vlastnostech a o každé zvlášť. Tyto všechny vlastnosti musí naleznout důvod své všeobecnosti, ne však na tomto smyslovém světě, kde je všechno v pohybu, ale v rozumovém světě, v říši rozumu, kde jedině může být něco nutného a neměnitelného. A tak každému smyslovému jsoucnu musí odpovídat rozumová idea, jež je předmětem našeho poznání rozumového a nutného.³

καλὰ ἐκεῖνον μετέχοντα πρότον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνόμενων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλουμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλεον μήτ' ἔλλατον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν.

1 Ibidem n. 25 (210e – 211b).

2 Timaeus, vol. II. p. 118 – 19 (51 – 52).

3 Rolfes E., Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles, Limburg 1927, p. 119 – 120.

Již je zřejmý způsob, jak chce Plato dát důvod množství (v tom tkví formální bod čtvrté cesty). Dobře pozoruje, že kvalitativní jednota je v množství; touto jednotou, nebo spíše, účastenstvím na této kvalitě musí všechno být takovým.¹ Tomu jednomu patří tato kvalita sama sebou. Co však někomu samo sebou náleží, je příčinou všech jiných – a je právě příčinou, že je takové.² Dobro jako dobro je příčina všech dober, krásno jako krásno všechno kráslí.³

Avšak – jak bylo řečeno – je nesčetné množství kvalit od sebe rozdílných. Jaký vztah je pak asi mezi nimi? Nemají nic společného mezi sebou, ba jsou navzájem v protikladu. Jak tu můžeme stanovit vztah ideí ve světě rozumovém? Jedna idea nemůže vycházet z druhé, protože formálnost jedné není formálností druhé, a podle samého Platona jedno je příčinou druhého podle podobnosti, neboť všechno, cokoliv něco provádí, tvoří vždy věc sobě podobnou.

Chceme-li tedy dospět k jednotě, k onomu „jednomu“, jež je příčinou všeho, nejen dobroty nebo krásy, avšak všech jsoucen – jako jsoucen – to ne-

1 Convivium XXIX. p. 687 n. 35 (211b). – 2 Civitas VI, p. 121 (507e – 509b). – 3 Timaeus II. p. 205, n. 11 (30d) ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθὸν δὲ οὐδεὶς περὶ εὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνοιο τούτου δι' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα γίνεσθαι ἐβουλήθη παρὰ πλῆσαι ἑαυτῷ.

můžeme činit s platonskou dialektikou, jež nás přivádí spíše k množství než k jednotě.

Je pravda, že v dílech Platonových jsou velmi krásné výrazy o Bohu. Bůh je otcem světa, překrásný umělec, příčina všeho.¹ Je však otázka, zda mohl Plato ze svých principů přijíti k přesnému poznání Boha a jeho existence. A jestliže stále ještě jsou nesnáze, jak vyložiti jeho mínění o tomto problému, je to jistě znamením, že v jeho systému zeje temný otvor v největší otázce filosofie.²

První klam je v základní otázce o problému lidského poznání. Třebas dospěl k pojmu všeobecnosti rozumového poznání, zůstal uprostřed cesty a nikdy nepřišel k metafysické abstrakci, jíž jediné

1 Timaeus, vol. II. p. 204 n. 25 (28b) γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν.

Timaeus p. 205 t. II. (30a) ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὦν πάντα ὅτι μάλιστα γινέσθαι ἐβουλήθη παρὰ πλήσι ἐαυτῷ.

2. Známý je pověstný spor, co vlastně Plato soudil o Bohu (cnf. Marcone, l. c. p. 209; Piat, l. c. p. 157-158, 166-167, De Wulf, Storia della filosofia mediaevale, vol. I. tr. it. da A. Baldi Firenze 1913, pag. 21-2). Et probabiliter pro Deo intelligebat animam mundi (Piat. l. c.), qua omnia sunt id, quod sunt. In qua conceptione est difficile evitare pantheismum emanaticum. Si vero admittatur, quod Deus est idea Boni (cnf. Marcone l. c.), idem valet, nam iuxta Platonem idea Boni intrat essentiam omnium rerum. (Cnf. Aristoteles, Physicorum lib. III. c. IV. n. 2-3. (203a).

možno jednati o tomto metafysickém problému povahy Boha a jeho existence. Proto logicky měl dospěti ne k jednotě, nýbrž k množství.

Totéž učení o poznání bylo příčinou, že Plato – jak též Aristoteles pozoruje¹ – nikdy nepřišel k účinné příčinnosti.² Z toho vyplýval platonský pojem o výronu věcí. V platonské dialektice nebyl chápán nějaký vnější pochod, jako by věci vycházely od prvního jsoucna s celým svým bytím. K tomu je třeba míti jasnou a přesnou ideu o účinné příčinnosti, jíž je účinek navenek proveden. Pojímá-li se však vliv prvního jsoucna ve smyslu formální příčiny, pak se chápe buď ve smyslu nejvyššího vzoru, tím však není vysvětlena aktuální

1 Aristoteles, *Metaph.* I. c. VI. n. 7-8. Πλάτων μὲν οὖν περὶ τῶν ζητούμενων οὕτω δεώρισεν. φανερόν δ' ἐκ τῶν εἰρημένων ὅτι δυοῦν αἰτίαι ἐστὶ μόνον κεχρημένως, τῇ τε τοῦ τί ἐστι καὶ τῇ κατὰ τὴν ὕλην.

(Srv. Sv. Tomáš: Komentář na tuto knihu n. 169-170.)

2 Text v *Timaeovi* rovněž není jiný. Je pravda, že tu mluví o příčinnosti, že všechno pochází od prvního jsoucna. To Plato výslovně praví. *Timaeus*, str. 204, n. 15 (28a); 36 (29a); str. 205, n. 18 (30a). Je však otázka, zda Plato v těchto textech mluví o účinné příčině. Protože však z textu je to velmi nezřetelné a na druhé straně je známý opak, nesmíme ani zde viděti to, co nechtěl vyjádřiti. Z celého platonského pojetí vysvítá onen vnitřní pochod, jímž dobro působí dobra tak, že vše je dobré prostřednictvím dobroty nejvyššího dobra.

(Srv. *Civitas* VI. str. 121 (508a-509b).)

existence jsoucna; nebo ve smyslu formální příčiny vnitřní, a pak povstává pantheismus.

Je to zvláštní, že Plato na konci svého života touto druhou částí vybočil s cesty a utekl se k „početnímu“ systému pythagorejskému.¹ Podle tohoto systému idea dobra je „Jedno“ (ἓν), z něhož povstává něco dvojího, spojeného z jediného (ταυτον) a mnohého (διατερον).

Tato teorie byla oblíbena nejen u školy pythagorejské,² nýbrž i u staré Akademie,³ u neopythagorejců⁴ a neoplatoniků.⁵

Plotinus.

Na doklad toho stačí uvažovati poněkud Plotina, koryfeje platoniků – jak je nazván v kterém si vydání jeho spisů. Ten začíná svou spekulaci jinak, než to činili ve starověku. Plato vystupoval od množství k jednotě, od smyslového světa k rozumovým

1 Windelband, Storia della Filosofia, trad. ital. da C. D. di Accadia (ed. Sonderon) vol. I. p. 161. Piat l. c. p. 81.

2 Aristoteles, Metaphysicorum, lib. I., c. V. n. 1-7, n. 13; cap. VI., n. 2-5; lib. XI. c. VI., n. 7-9 (1080).

3 Windelband l. c. p. 310, mezi nimiž vyniká Speusippus a Xenocrates, srv. Aristoteles, Metaphys. lib. XI. c. VII. n. 9 (XII. 1072b).

4 Windelband l. c. p. 253, 303. Později totéž učení bylo smíšeno s učením stoiků (cnf. ib. p. 276).

5 De Wulf l. c. p. 64 squ.

ideám, Plotinus však naproti tomu předpokládá tuto jednotu. „Množství je vždy později než jedno.“¹ Jedno je možností všech, kdyby toho nebylo, nebylo by ani ostatních.² Je příčinou příčiny, „má všechny příčiny v sobě“.³ Jest i vzorem všeho.⁴ V této filosofii je tedy svět chápán jako iradiace rozumového světa, v němž je dokonalá a úplná jednota.⁵ Tato jednota obsahuje všechny dokonalosti analogicky, proto se též praví, že je to neurčito, bez přívlastků.⁶

Z prvního jsoucna – jež, správně řečeno, se nemůže nazývat jsoucnem – povstává emanací Rozum, jenž se zahlubá v první princip. Poněvadž však nemůže jediným úkonem pochopiti tento první princip, rodí se v něm nesčetné ideje, jež jsou vzory viditelného světa. Tak je vysvětlena mnohost ve světě.

Než všechny věci, které vyšly z prvního principu, musí se též k němu vrátiti. Tento návrat není tak

1 Plotini Platoniorum facile coryphaei operum philosophorum omnium libri LIV in sex Enneades distincti (Basileae 1580) III. Enn. lib. VIII., cap. VIII., fol. 350.

2 III. Enn. c. VIII. fol. 351.

3 VI. Enn. lib. VIII. c. 18.

4 VI. Enn. lib. VIII. c. 18, fol. 753.

5 De Wulf l. c. vol. I. p. 92.

6 De Wulf l. c. p. 89; III. Enn. lib. VIII. cap. IX. fol. 352 „Princip je takový, že o něm nic nemůže vypovídat ani jsoucno ani bytí ani život, protože je nade všechno to.

snadný, proto Plotinus ukazuje i cestu, jak k němu přijíti. Duše musí ze smyslového přijíti ke zdroji veškeré dobroty, a to krásou, rozsetou po světě. Při vystupování není radno zůstat u prvního Rozumu, protože i v něm je dvojnost, totiž rozumějící a porozuměné,¹ kdežto duše musí přijíti k Jednotě, v níž je nejvyšší dobrota, největší krása, princip všelického života a dokonalosti, v jejíž kontemplaci je duše dokonalá a blažená.

Toto učení, s nímž se shledáváme i u jiných neoplatoniků,² je logickým vývodem premis, obsažených v knihách Platonových.

Je to čirý pantheismus, pocházející z přehnané jednoty a ze stejnojmenného pojetí procesu, podle něhož každá forma může vytvořiti toliko svou vlastní formu.

Toto pojmání se jeví v celé historii platonismu, který nemohl přijíti k všeobecné příčinnosti, podle níž provedený účinek je jiné povahy než příčina. Z něho pochází pojem o emanaci. Jedni viděli, že nelze zavřít oči před množstvím a je popřítí, s druhé strany však byli přesvědčeni, že od jednoho může pocházeti jen jedno, neboť každá věc působí, pokud je v konu (actu). Proto upírali prvnímu jsoucnu příčinu množství a přidělili ji jsoucům, pocházejícím od prvního jsoucna. Tak povstalo množství

1 III. Enn. lib. VIII. fol. 350-1.

2 Proclus, *Elementa Theologiae* ed. taurin. p. 21 squ.

a složení. Takový způsob procesu sv. Tomáš přikládá Avicennovi,¹ bl. Albert Veliký² však Aristotelovi a jeho následovníkům.³

Nauka jest logickým důsledkem platonského exemplarismu, kde není dána metafysická abstrakce, proto chybí pojem analogické příčinnosti, je vyloučena účinná příčina, a tak je proces chápán formálně, že forma příčiny je přítomna v účinku.

Proto se snaží sv. Tomáš velmi často dokázati,

1 Proclus: *Elementa Theologiae* ed. tauriana p. 21 squ.

2 B. Albertus M., *De caelesti Hierarchia, Opera omnia*, Paris 1880-92 vol. XIV. p. 16. „O tomto množování špatně soudil Aristoteles a jeho následovníci: pravil totiž, že od prvního jsoucna pro jeho prostou jednotu pochází jen jedno, což je první intelligence. V ní nastává jakési složení odstupem od prvního jednoho. Z ní a z prvního povstávají dvě, jedno formálně, totiž nižší intelligence, a druhé podle toho, co má z potence, totiž nebe, jež je od ní hýbánó, a tak se to má, až se přijde k poslední inteligenci a posled. světu. Tak jsou příčinou různosti stvořitelných a porušitelných světů podle různé polohy.

To však je víry nehodné. Proto i R. Moyes tento postup zavrhuje, protože není nutno, aby jedno bylo od jednoho leč jen když vychází z něho nutností povahy.“

3 I. P. Qu. 47, a. I. „Někteří přidělovali rozlišení věcí druhým činitelům, jako Avicenna (*Metaph.* IX, 4.), jenž pravil, že Bůh, poznáváje sebe, stvořil první poznání, z něhož, poněvadž není totéž, co jeho bytí, nutně počíná složení potence a aktu, jak se níže objasní (50, a. II. – III.). Tak tedy první poznání, pokud poznává první příčinu, provedlo druhé; pokud však poznává sebe podle toho, co má z aktu, utvořilo duši nebe.“ *De Pot. Qu.* III. a XVI.; II. C. Gentes cap. 42.

že i množství věcí je od Boha¹ a podává v artikulech nauku protivníků v objeckách, kdež je jejich učení dobře formulované a důvody, jimiž se oháněli, jsou jasně vyloženy.²

Sv. Augustin.

Vlivem křesťanství všechny nesnáze vymizely a byl stanoven přesný rozdíl mezi konečným jsouc-
nem a nekonečným i u Učitelů platonské nauky, jak je to patrné u největšího filosofa pátristické doby, u *sv. Augustina*. Již *sv. Pavel* (K Řím. I., 18-20) ukazuje možnost poznání Boha z viditelného stvoření, a jeho učení *sv. Otcové* velmi často rozváděli a vykládali. A *sv. Augustin* chválí platoniky, kteří měli pravé poznání o Bohu,³ od nichž sisám mnoho vypůjčil.⁴ Jako měl od katolické víry učení o stvoření a všelikém rozdílu tvora od vysokosti Boží, tak

1 I. P. Qu. 47, a I., II. Contra Gentes cap. 39-45; III. cap. 97; De causis lect. 24; De Pot. Qu. III. a XVI; XII. Metaph. lect. II.

2 „Je nemožno, aby jedno bylo vlastností mnohých.“ (De Pot. Qu. III. a. XVI. obj. 5.) „Je třeba, aby byla konformita (táž forma) mezi účinkem a příčinou.“ (ibid. object. 7.) „Táž příčina nemůže mít bezprostředně více účinků.“ (ibid. object. 8.) „Bůh je jeden a prostý.“ (ib. art. I. object. 9.) „Jedno prosté má jen jednu činnost.“ (ibid. art. XVI. obj. 11.)

3 De Civitate Dei l. VIII. c. V. PL. vol. 41, col. 231.

4 Portalié, S. Augustin, in Dict. de la Th. Cat. vol. 41. col. 2325.

se naučil od svého učitele způsobu, jak vyložit filosoficky křesťanská tajemství. Tento vliv především se jeví v poznání podstaty – možno-li tak mluvit – Boha, jež pro něj neznamena již nejvyšší jsoucno, jak je chápeme v peripatetické filosofii, nýbrž nejvyšší dobro.¹ Odtud vyplývá, že sv. Augustin spojuje ve svých argumentacích dvě cesty – jež později sv. Tomáš odděluje – totiž z pohybu a účelnosti,² jako by jediný způsob dospět k Bohu byl v našem tíhnutí k nejvyššímu Dobru.

Větší však vliv platonismu a novoplatonismu je v augustinovském pojmání, jak tvorové vycházejí od nejvyššího Dobra.³ Tvor je chápán jako nějaké vyzařování nejvyššího jsoucna, první pravdy a nekonečné dobroty.⁴ Proto ve všech věcech nalézají stopy božské dokonalosti, takže veškerá bytost, nebe i země, moře i propast volá k Bohu a vedou k jeho existenci, a mluví k básnickému duchu Učitele, že On nás učinil.⁵ Tímto uvažujícím duchem, nacházejícím všude Boha, rozvinuje zvláště svůj způsob vystupování k Bohu, a to ve své knize de Trinita-

1 Gardeil, *Le donnée révéle et la Theologie*, Paris 1910, Introduction p. XXII., p. 280.

2 *De Trinitate* l. VIII. c. III. PL vol. 42., col. 949 squ.

3 Portalié l. c. col. 2328.

4 *De ideis* PL vol. 40, col. 30; *De Trinitate* lib. XII. c. XV. n. 24 PL vol. 42, col. 1011; *Solil. lib. I. c. 8* PL vol. 32, col. 877.

5 *Confessiones* lib. X. c. 6. n. 9.

te.¹ Tam vypočítává různá a různá dobra, jež se všem naskytují. Každé dobro je tímto nebo oním určitým dobrem. Odezírej od tohoto určitého dobra a najdeš samo „Dobro“.²

Můžeme býti dobrými, jen když se obrátíme k samému nejvyššímu Dobru, jež je ve všech částečných dobrech. „Není totiž ničím jiným než samým dobrem a tím i nejvyšším dobrem; neboť dobro se nemůže zmenšovat nebo zvětšovat leč tím, že je dobro z jiného dobra. Proto by nebylo měnitelného dobra, kdyby nebylo neměnitelného dobra. Když tedy slyšíš o tom a onom Dobru, jež někdy může býti nazváno též ne-dobro, můžeš-li bez toho, jež je jenom účastenstvím dobra, pochopiti dobro samo, jehož je účastenstvím, poznáš Boha.“³

O tom není pochybnosti, že zde je směr čtvrté cesty sv. Tomáše Aq., jíž se snaží Učitel Hipponský vystoupiti k nejvyššímu Dobru z úvahy o čás-

1 De Trinitate lib. VIII, cap. III. PL vol. 42. col. 949-950.

2 „Toto dobro a ono dobro: odstraň to a ono a hled' na samo dobro, můžeš-li: tak uvidíš Boha, ne dobro pomocí jiného dobra, ale dobro veškerého dobra. A při všech těchto dobrech, jež jsem vypočetl nebo jež možno vidět nebo si myslet, nemohli bychom říci, že jedno je lepší než druhé, jestliže opravdu uvažujeme, *kdyby nám nebylo vryto poznání samého dobra, podle něhož bychom něco dokazovali a jednomu dávali přednost před druhým*. Tak je třeba milovat Boha, ne jako toto či ono dobro, avšak samo dobro.“ Ibidem col. 949.

3 Ibidem, col. 950.

tečných dobrech. Její výklad však se nepodává soustavně a s principy metafysickými jsou spojeny morální principy. Velmi důležité jsou pravdy zde vyslovené, jež mohou býti základy k vybudování čtvrté cesty, a pak ona úvaha, jež vidí dobro samo o sobě v částečných dobrech, jehož dobrotou všechno je dobré, je opravdu začátkem postupné argumentace. Než musíme uznati – je to pouze začátek, jež Učitel nepřivádí ke konci.

Ne bez jakéhosi podivu čteme text, kde sv. Augustin udává důvod, jímž můžeme udávati stupně v dobru a souditi, že jedno je lepší než druhé: „*Kdyby nám nebylo vtisknuto poznání samého dobra*, nemohli bychom i dokazovati něco i jednomu dávati přednost před druhým.“ Ze souvislosti je jistě očividné, že Učitel nemá úmysl dospěti z pojmu nejvyššího dobra k jeho skutečné existenci. Jsou po ruce výrazy, jimiž se snaží přijíti od věcí, jež mají účast na jiném, k tomu, co se s nikým už nesdílí, co je samo o sobě, takže ho nemůžeme viniti z neoprávněného apriorismu. Musíme však připustit, že ze slov není jasný způsob, jak se musí nutně dospěti k většímu z nejmenšího a většího. Praví se skutečně, že v omezených dobrech je obsaženo „samo dobro“, jímž všechno je dobré. Než, jakým právem? Zda se má rozuměti výrazem: „stvořená dobra jsou dobra božskou dobrotou“ ve smyslu účinné příčinnosti? Zajisté, nesmíme podkládati Učiteli

špatný smysl, můžeme-li jeho mínění vyložit v dobrý smysl. To však je jisté, že tímto názorem není úplně vyložena existence prvního Jsoucna zároveň s jeho rozdílností od světa, což má provést každý pravý důkaz. Na druhé straně je faktum, že tyto výrazy byly často příležitostí k disputaci, a proto vyložiti je považoval za nutné sám sv. Tomáš, proto může to býti známkou, že se Učitel Hipponský nejasně vyjádřil a že dobře neformuloval čtvrtou cestu.

Zkoumáme-li důkladněji jiný text,¹ jež mnozí považují za historický původ čtvrté cesty,² jeví se totéž.

Také se začíná z úvahy o více a méně. Tážeš-li

1 De civitate l. VIII. c. 5.

„Jeden o druhém by nemohl lépe soudit co do smyslové tvárnosti, kdyby *nebyla měnitelná*: lépe nadanější než váhavější, lépe zkušenější než nezkušený, lépe vycvičenější než méně vycvičený, a ten jeden sám prospívá lépe, ovšem spíše později než dříve. Co však přijímá více a méně je *měnitelné*, o tom nelze pochybovat. Proto nadaní, učení a v těchto věcech vycvičení lidé snadno naznali, že *není v těch věcech první krása, kde je známo, že je měnitelná*. Když tedy v jejich očích tělo i duch více nebo méně byl krásný, a kdyby všeliké tvárnosti mohly postrádat, že by vůbec ničím nebyly, viděli, že je něco, kde ta krása je první a neměnitelná, a proto ani nepřirovnatelná, a tak věřili, že tam je jistý princip věcí, jenž nebyl učiněn a z něhož všechno bylo učiněno.“ De Civ. Dei, l. VIII. c. V. PL. vol. 41.

2 Gilson, Le Thomisme; Paris 1923 p. 65, Rolfes, l. c. pag. 123 squ.

se, proč musí býti dáno nejvíce, proč je třeba připustit Boha, existuje-li více nebo méně, dostaneš od Učitele odpověď „*pro měnitelnost*“: „Co však přijímá více nebo méně, o tom není pochybnosti, že je to *měnitelné* uzavřeli z toho (platonici), že není první krása v těch věcech, kde je známo, že *je měnitelná*.“ Je jasno, že poslední důvod tohoto důkazu je rozložen v měnitelnost a tedy je to, ne čtvrtá, nýbrž první cesta sv. Tomáše.¹

Jako platonik nemůže jíti čtvrtou cestou, takže i když dobře začíná, buď zbloudí na jiné cesty nebo zaniká ve stínu omylu. Sv. Augustin zvolil onen první způsob a spojil čtvrtou cestu s ostatními. A když platonský filosof chce ze samé dokonalosti vystoupiti ke zdroji veškeré dobroty a zkoumáním krásy stvořených věcí se snaží uviděti tvář nejvyššího Krásna – při tom upírá stvořeným věcem vůbec nějakou vlastnost existovati a býti krásnými ze sebe – tu jako by chtěl jim upříti samu vnitřní formálnost a jako by ji kladl do světa rozumového, zdroje všelikých forem a vzoru všech jsoucen – do Boha, nejvyššího dobra.² Pronáší jisté výrazy, květnatě sice a jadrně řečené, hluboce proniknuté, jež ukazují vnitřní skutečnost věcí, přece však jsou

¹ Cesty jsou důkazy o existenci Boží.

² S. Augustinus De doctrina christiana lib. I. cap. XXXIII. PL. vol. 34, col. 32: „Protože totiž je dobrý, jsme; a pokud jsme, dobří jsme.“

příliš načichlé platonismem. „Všechno je dobré božskou dobrotou,“ toť věta jedna z těch, které tvoří systém platonsko-augustinovský, pokud odporuje thomistickému aristotelismu. Toto pojetí platonské vyplývá z přehnaného realismu, jenž by chtěl jakoby popřít skutečnost věcí a postavit ji do rozumového světa – do Boha. Proto též poznáváme věci „v jakémisi netělesném světle svého druhu“.¹

Tento výraz velice zaujal scholastické theology, hlavně sv. Tomáše, jenž se pokouší vysvětliti jej v duchu aristotelském,² jako i jiné názory Pseudodionysia, jenž podle svatého Tomáše mnoho následoval platoniky.³ Tvrdil totiž, že „Bůh sám je bytí věcem existujícím“⁴ a sv. Tomáš podává výklad: „ne sice tak, že sám Bůh je vlastní podstatou

1 S. Augustinus, De Trinitate, l. XII., c. XV. n. 24. PL. vol. 42. col. 1011; cnfr. Retractationes l. I. cap. 8. n. 2. PL. vol. 32. col. 594.

2 Petrus Lombardus, I. Sententiarum Dis. I. cap. III. ed. Quaracchi 1919, vol. I. pag. 18; II. Sent. Dist. I. cap. IV. ib. pag. 309; S. Thomas, II. Sent. Dist. I. Qu. II. a. 1; De Potentia Qu. 7. a. 6. ib. Qu. III. a. 15; De Verit. Qu. 21. a. II; I. P. Qu. 6, a. 4; ib. Qu. 16. a. VI. De Veritate Qu. 21, a. IV. ad 3.

3 Tyto (platoniky) mnoho v tomto díle Dionysius napodobuje. S. Thomas Com. in De divinis nominibus lib. V. Sectio I. ed. Parmae, vol. 15. p. 347.

4 ἀλλ' αὐτὸς (θεὸς) ἐστὶ τὸ εἶναι ταῖς οὐσίαις. Dionysius, De divinis nominibus, caput V. § IV. P. G. vol. 3, col. 818; cnfr. De caelesti Hierarchia cap. IV. § I. ib. col. 178 „τὸ εἶναι πάντων ἐστὶν ἡ ὑπὲρ τὸ εἶναι θεότης.“

existujících bytostí, nýbrž tím způsobem, jak mluvili platonici, kteří pravili, že bytí existujících je bytí oddělené, pokud totiž *složeniny mají účast na jednoduchých*.¹ To všechno ukazuje, že platonismus, ani křesťanský, nezdolal úplně všechny nesnáze pro důkaz existence Boží ze stupně dokonalosti. Velmi dobře sice ukázal, že od množství je třeba vystoupiti k jednotě, neboť více a méně vyžadují nejvíce. Uvažující dokonalost věcí, viděli nutnost prvního a největšího, avšak, jak se má ono nejvíce k tomu, co se nazývá více a méně, to nedovedli rozřešit. Dali tedy některé cenné prvky k vybudování čtvrté cesty. Aby však mohly býti organicky vloženy tyto perly do systému thomistického, bylo nutno, aby byly oživeny a posíleny duchem peripatetické školy. Pohlédneme-li trochu na historii této filosofie, uvidíme, že peripatetická škola to nejlépe vykonala. Jiný směr připravil mnoho pro čtvrtou cestu a podal jejímu budovateli sv. Tomáši drahocenné prvky.

1 Sv. Tomáš, Com. in De div. nominibus, cap. V. lectio I. cnfr. ibid.: „Platonici kladli oddělené samy sebou existující, na nichž mají účast složené věci. Tak jako před jednotlivými lidmi, kteří mají účast na lidství, kladli člověka odděleného, existujícího bez hmoty, jehož účastenstvím se jednotlivci nazývají lidmi.“ Cnfr. B. Albertus M. De caelesti Hierarchia, cap. I. § 2, vol. 14. p. 15: To, co je ve světě, je jedno, avšak je jedno v poměru k jednomu principu, na němž bere různým způsobem účast.“

Aristotelismus.

Aristoteles opustil svého učitele v základní otázce o poznání, mnohokrát podal kritiku přehnaného platonského realismu.¹ Když však tak položil *Aristoteles* základ ke svému systému, překonává Platona i v tom, v čem by se zdál nepřemožitelný pro svůj přílišný intelektualismus. Plato totiž měl jako hlavní cíl, zachránit rozumovost a zároveň nutnost všeobecnosti našeho poznání. Proto se uchýlil ke světu ideí, v němž jedině možno zachovati tuto všeobecnost. Zatím co však dospěl k tomu, co je čistě rozumové, co se naprosto přičí hmotnému a měnitelnému – zůstal u začátku svého hledání, domnívaje se, že našel předmět rozumového poznání. Přílišná rozumovost – opak to hmotnosti přirozených věcí – ho uspokojila. Než jeho žák, jakožto moudrý zkoumatel věcí, postupoval střední cestou. Nezapomněl na podmínky naší hmotné povahy, a tak našel vlastní předmět lidského poznání – hmotné jsoucno.

Viděl však v něm různý stupeň, jak je může naše mysl uvažovat. Dobře rozeznával rozmanité způsoby abstrakce. Tím přišel k jasnému poznání nejvyšší rozumovosti lidské, jíž se vše uvažuje ve všeobecnosti jsoucna. Zakladatel metafysiky

¹ *Metaphysica*, lib. I. c. VI. n 1 – 14 (897 b); lib. II. cap. II. n. 16 – 32 (997 b); lib. I. cap. IX. n. 20 – 21 (991 a).

praví:¹ „Jest jedna věda, která pozoruje jsoucno jako jsoucno a to, co k němu samo sebou patří.“

Každá věc tedy, kromě toho, že je určitým druhem, je také jsoucnem, a jakožto jsoucno – t. j. něco, co je společné všem a jednotlivým jsoucnům – musí být tak uvažována nějakou vědou, která také bude nejvšeobecnější – měřítkem a obsahem všech věd.² Aristoteles nikde důkladně nečinil závěry z těchto principů vzhledem největšímu v řadě jsoucen. Nikde výslovně nevyjádřil, že jsoucno jako jsoucno musí mít příčinu a poněvadž jenom nejvyšší jsoucno je příčinou jsoucna jako jsoucna, je příčinou celosti ve věci, takže nic nepředpokládá, nýbrž tvoří z ničeho – neboť mimo jsoucno nic není. To nevyjádřil. Avšak Filozof jasně řekl, že všeobecnější účinky je třeba uvádět na všeobecnější příčiny, protože účinek musí být úměrný s příčinou.³ A jsoucnu jako jsoucnu náleží nejvšeobecnější příčina. Jemu však stačilo vystoupit k prvnímu jsoucnu pomocí pohybu,⁴ a jen když jedná o pravdivosti věd, užívá svých metafysických principů, jež

1 "Ἔστιν ἐπιστήμη τις ἡ θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπαρχοντα καθ' αὐτό. *Metaph. lib. III. cap. I. (1003a) ed. Didot. n. 1.*

2 *Ibidem num. 2; cnfr. lib. I. cap. II. (per totum).*

3 "Ἐπὶ τὰ μὲν γενή τῶν γενῶν, τὰ δὲ καθ' ἕκαστον τῶν καθ' ἕκαστον, ἄνδριαντοπαδὺς μὲν ἀνδριάντος, ὁ δὲ δὲ τουδέ. *Physicorum lib. II. c. III. n. 12(195).*

4 *Metaph. lib. XI. cap. V. Physica lib. VIII. cap. VI.*

vedou k největšímu jsoucnu. To činí ve své Metafysice, když ukazuje, že tato věda je jedinou z nejpravdivějších.

Proto má tento text velkou cenu pro naši otázku. V něm se totiž přichází k tomu, co je největší – v tomto případě nejvíce pravdivé – a možno vidět,¹ jakého důvodu a jakými prostředky vystupuje Aristoteles k tomu nejvyššímu.

Na tomto místě (Metaph. I. I. ἐλαττον cap. I. n. 5.) praví toto: „ἐκαστον δὲ μάλιστα αὐτὸ τῶν ἄλλων, καθ' ὃ καὶ τοῖς ἄλλοις ὑπάρχει τὸ συνώνυμον. To je největší mezi jinými věcmi, podle čeho mají ostatní věci své stejnozvučné jméno.“ Tento text není ode všech stejně vykládán. Podle Suareza Aristoteles neříká: „vše, co je nejvíce takové, je příčinou ostatních“, nýbrž naopak: „to, co je v nějaké řadě příčinou ostatních, je největší v té řadě.“² Zdá se, že v tom výkladu popírá Suarez to, co sám tvrdí. Tvrdil-li totiž Aristoteles, že, co je příčinou jiných, že je největší, pak se nemůže popřít, že to je nejvíce takové podle příčinnosti největšího a tím že je největší, čím působí. V textu se praví: to je formálně největší, podle čehož některým (těm, mezi nimiž je to největší) ὑπάρχει τὸ συνώνυμον, t. j. podle které formálnosti všechny ty věci jsou a mají jméno, čili: Když u mnohých věcí nalezáme jakousi for-

1 Metaphysica lib. Iα cap. I. (993).

2 Suarez, Disputationes metaphysicae, Disp. 29, sectio III. 5.

málnost vzhledem k více nebo méně, všechny budou takovými podle této formálnosti, a ta formálnost bude nejvíce taková, protože je příčinou, že jiné věci jsou takovými. Aristoteles též dává příklad, když praví: „ἄν τὸ πῦρ θερμότερον.“ καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦ τῆς θερμότητος.¹ Oheň je proto nejteplejší, poněvadž je důvodem a příčinou tepla u jiných.

Je třeba poznamenat, že autor zde chce vystoupit k nejpravdivějšímu, a ne k příčině pravdy. Chce totiž dokázat, že první filosofie jedná o tom, co je nejvíce pravdivé. A jako prostředek k tomu bere faktum, že je příčinou všelike pravdy. Proto praví: „ὥστε καὶ ἀληθέστατον; τὸ τοῖς ὑστέροις αἴτιον τοῦ ἀληθέσιν εἶναι.“ Všeobecně řečeno, jako důvod pravdy má základ v příčině, tak důvod nejpravdivějšího má základ v poslední příčině. Proto to je nejpravdivější, co je příčina pravdivosti jiných, jako to je nejvíce jsoucnem, co je příčinou a důvodem jsoucna. Proto: τὰς τῶν ἀεὶ ὄντων ἀρχὰς ἀναγκαστὶν ἀεὶ εἶναι ἀληθεστάτας, poněvadž se nemění, nýbrž stále zůstávají. Smysl Aristotelův je tedy v tomto slavném textu – jak se vyjadřoval sv. Tomáš – že to, co je největší v některém rodu, je příčinou všeho, co náleží tomu rodu. Proto je největší, že důvodem a příčinou všech jiných.

Ostatně tyto věci nepodávají nic nového, leč

1 Aristoteles, Metaph. I. I. c. I. n. 5.

jen hlubší a jasnější vyjádření pravdy, kterou připouštěli všichni filosofové před Aristotelem i po něm. To „největší“ nazývali přírodní filosofové hmotou, domnívajíce se, že všechno je hmotné. Pythagorejci je kladli do jednotky, neboť mysleli, že jednotka je příčinou a počátkem všeho. Pro Platona to bylo dobro, jímž všechna dobra jsou dobrými, ať jsou jakákoliv. Aristoteles hmotu, počet a dobro neuvažuje, čím jsou takovými, nýbrž jako *jsoucna*, protože vystupuje až k nejvyšší úvaze o věcech. Nic též nevádí, že někteří pochybují o totožnosti této části metafysiky.¹ Co se týče této otázky, je jisto, že tato kniha – řízená ne-li samým Aristotelem, tedy aspoň jeho věrným žákem – obsahuje pravé peripatetické učení. Vždyť Aristoteles mnohokrát vyslovuje ve svých spisech tento svůj názor. Praví na. př. v *Ethice Endemiorum*:² „πρῶτον δ' οὗ λόγος ἐν πᾶσιν ὑπάρχει“, a na jiném místě praví:³ ἐκ πρώτων δ' ἐστὶ τὸ ἐξ ἀρχῶν οἰκείων; ταυτό γὰρ λέγω πρῶτον καὶ ἀρχήν.

Proto princip je totéž jako první a první je totéž jako příčina,⁴ neboť první je to, jehož obsah je ve

1 W. Jaeger, *Studien zur Entstehungsgeschichte der Metaphysik des Aristoteles* 1912 S. 114 – 30, cfr. Meyer, *Geschichte der alten Philosophie*, München 1925 s. 231, Baeumker, *Witelo* l. c. d. 252 nota.

2 *Ethica End. lib. VII. c. II. n. 10* (1236).

3 *Analytica Posteriora lib. I. c. II. n. 11* (72).

4 „Je vidět, že *první* a princip je totéž: neboť první a nej-

všech;¹ a proto to první všeobecně je ve všech pozdějších, neboť podle něho a podle toho, jak má na prvním účast, je všechno ostatní pozdější vzhledem k němu a má vztah k němu jako účinek ke své vlastní příčině. Proto první musí být také měřítkem bytí jiných: καὶ γὰρ ὅτι μέτρον τῶν κινήσιων ἡ περιφορά ἐστιν, πρώτην ἀναγκαῖον αὐτὴν εἶναι (ἅπαντα γὰρ μετρεῖται τῷ πρώτῳ), καὶ διότι πρώτη, μέτρον ἐστὶ τῶν ἄλλων.²

Nyní může být jasné, jak podle Aristotela vědět něco *a priori* je totéž jako vědět pomocí příčiny.³ Hluboký důvod toho vyplývá z toho, že první jako první musí být též příčinou.

A poněvadž vše závisí na příčině, to první musí být největší a dokonalé, protože nelze si myslet příčinu, která je menší než její účinek. Proto všechno pozdější nemůže ani trvat bez toho prvního, takže, je-li odstraněno — jak praví Aristoteles — vše

větší v každém rodě je příčinou všech těch, jež jsou později, jak se praví II. Metaph. (I. a c. I, n. 5.)“ S. Thomas, In Posteriora Anal. I. I. c. II. lect. IV. n. 16.

¹ Ζητεῖται μὲν οὖν πανταχοῦ τὸ πρῶτον.“ Eth. End. I. VII c. II. n. 11. (1236).

² Arist. Physic. I. VIII. c. IX. (XIV) n. 2. (265).

³ „Za starověku důkaz *a priori* neznamenal nic jiného než důkaz ze samých příčin, jež podle Aristotela jsou dřívější svou povahou.“ Trendelemburg, Elementa logic. Aristot. § 19, p. 86, Berolini 1878. Tak jako když tvrdíme, že Boha možno dokázat a posteriori, tím pravíme, že nalézáme příčinu z jejího účinku.

ostatní je odstraněno.¹ V pojmu toho prvního již je uzavřeno pozdější, neboť tím, že je první, je příčinou jiných. Je-li dáno první, je dána příčina.

Aristoteles však bere prvenství ne fyzicky, nýbrž metafyzicky. A než vystoupí k nejvyšší abstrakci, uvažuje jsoucno, pokud se dělí na deset kategorií. Vidíme, že různým způsobem se nazývají jsoucný. *Napřed* substancí se říká jsoucno a pak teprve srovnáním s ní i případku.² Jdeme-li dále za Aristotelem stále vystupujícím výše ještě, než je úvaha o jsoucnu, pokud je rozlišeno desíti kategoriemi, a pozorujeme-li jsoucno transcendentálně pojaté a díváme-li se na ně jako na existující v různém stupni vzhledem k více a méně, dospíváme k nejvíce, k prvnímu.

Protože se tu jedná prostě o jsoucno, to největší jsoucno bude prostě největší. Poněvadž pak je první, je také příčinou jiných. A protože je první co do jsoucna, bude příčinou působící s ohledem na jsoucno – celost věci. Skutečně je dáno první, neboť je dáno více a méně, jež jsou taková v poměru k prvnímu. Jsou však srovnávána s prvním potud, pokud na něm závisí, protože jsou takovými

1 Metap. I. XI. c. VII. n. 7. (272).

2 Proto, jedná-li o podstatě, připouští ji také u případků, ale jen potud, pokud mají vztah k prvnímu (k substanti). Proto je lze též definovat, avšak jen se vztahem k substanti. (Cnfr. Metafysica lib. VII. c. I. (per totum.)

totiž jsoucný více a méně – vzhledem k nejvíce. To bude důkaz sv. Tomáše. Jeho základy již Aristoteles klade.

A tedy je totéž: příčina, první, největší. A zase: účinek, pozdější, více a méně. To nepůsobí žádných obtíží, chápe-li se to formálně a bere-li se to první podle vlastnosti, již je první. Pak je vidět, že je to totéž jako největší, neboť je příčinou všeho toho, co má k němu vztah. Známa slova, jež Simplicius¹ zachoval ze ztraceného díla *de Philosophia*, jasně ukazují, že ačkoliv Aristoteles neformuloval čtvrtou cestu, přece položil pevné základy k jejímu vybudování. Tyto principy, třeba mnoho nerozvinuté, byly šetřeny a stále je připouštěli všichni peripatetici a komentátoři Aristotelovi.²

Všeobecně řečeno, peripatetici nevystupují k Bohu z úvahy o dokonalosti. Co nejvíce rozvi-

1 „Všeobecně řečeno, v čem je něco lepšího, v tom je něco nejlepšího. Poněvadž tedy je ve jsoucnech jedno lepší než druhé, je tam i nejlepší, a to bude něco božského.“ Simplicius, *Commentarius De coelo* (Schol. in Aristotelem, Bekker 487 a 6.)

2 To se také ukazuje po sv. Tomáši: Klasičtí komentátoři mnoho nemluví o této cestě, ačkoliv zašli ke zcela jiným sentencím. Tak také peripatetici před sv. Tomášem se mnoho nezajímali o tyto principy. Je s dostatek zaměstnávaly důkazy prvního jsoucna z pohyby, z nutnosti nebo z účelu, protože ani sám Aristoteles vyslovně neformuloval a neuspořádal tyto principy k důkazu prvního jsoucna.

nují Aristotelovy principy, jež se vztahují na pohyb. Pomocí jich také sestrojují své důkazy o Bohu, aby dokázali prvního Hybatele nebo zdroj nutnosti.¹

Přece však sem tam se zmiňují dosti často o principech čtvrté cesty, pokoušejíce se i ze stupně dokonalosti dospěti k nejdokonalejšímu. Též v kapitolách, kde rozvádějí nauku svého Učitele o principu pohybu s ohledem na prvního hýbajícího, připojují na konci anebo míchají s postupem jiných argumentů také důkaz z množství na jedno.² To však jsou jen pokusy, dosud velmi nejasné.

Důležitější jest jejich učení, rozvinuté v komentáři na II. knihu Metafysiky, kde věrně rozvádějí nauku svého Učitele o postupu od prvního největšího. K vůli stručnosti budeme jen jednoho nebo druhého citovat.

1 Cfr. Alexander Aphrodisius, *Quaestiones naturales*. Venetiis 1541, lib. I. c. I. Per quae quis constituat primam causam sec. Aristotelem, pag. 5-6. Simplicius, *Commentarius in Enchiridion Epicteti philosophi stoici*, Venetiis 1546, c. 68, p. 71-72. R. Majemonides, *Doctor perplexorum* l. c. p. 180 squ., Avicenna l. c. p. 133. Theophrastes, *Metaph.* p. 1538-1539. *Opusculum in Collectiones operum Aristot.* Lugduni 1549 editum. Jeho autentitu někteří popírají. (Cfr. *Praefatis* in edit. lib. p. 1537.)

2 „Množství pak, počátky všeho, přijímá hodnot počátků od jednoho počátečního. Před množstvím musí být příčina.“ (Simplicius.)

Začneme-li Alexandrem Aphrodisiem,¹ jedním z předních komentátorů, vidíme jasně potvrzenu tuto nauku. Upozorňuje na tom místě, že může být dán a ve skutečnosti je dán různý stupeň pravdy a že vše není stejně pravdivé. To je pravdivější, co je příčinou pravdy jiných, takže jako jejich příčina je též principem pravdy v nich. A tak tedy první a příčina jsou na témže stupni. Toto ztotožňování prvního a příčiny je velice důležité. Bude základem onoho důkazu, jenž vystupuje k prvnímu. Protože však to první je příčina, to, co je později bude výsledkem toho prvního. A tak vystupovat od pozdějšího je tolik jako vystupovat od účinků. Vystupovat však pomocí účinků znamená přijít prostřednictvím principu příčinnosti k příčině. To se jeví u samého komentátora,² který již neuvažuje formálnost pravdy, nýbrž bere princip více ve vlastním smyslu, totiž podle úvahy o jsoucnu. Říká, že, co je největší v nějakém rodě, to je příčinou celého bytí toho rodu a všeho, co k němu náleží. Je to rozvinutý útvar Aristotelova principu o největším v řadě pravdy. To učení je objasněno thomistickou na-

1 Alexandri Aphrodisii, *Commentaria in duodecim libros de prima philosophia*. Venetiis 1561, p. 47.

2 Je samozřejmé, že každý princip ve svém rodu je příčinou toho, co je sdruženo v tom rodu. Principy jsou v každém rodě příčinami bytí těch rodů a všeho, co patří k tomu rodu. Averroës Cordubensis, *Commentaria in Metaphysicum Aristotelis*, Venetiis 1562, fol. 29b-30a.

ukou o stvoření, jež se rozvíjí z úvahy o největším jsoucnu vůbec s ohledem na to, co je pozdější. Proto právem mohl říci Zimara,¹ že tento princip – totiž že největší je příčinou všeho, co je téhož rodu – byl tak známý v peripatetické škole, že jej všichni připouštěli a pevně se ho drželi.

1 *Zimmarae Marci Antonii, Philosophi consummatissimi, Theoremata seu memorabilium propositionum limitationes, Venetiis 1553, fol. 9a.* Nesmíme však přehánět a vidět čtvrtou cestu tam, kde není ani zmínky o ní, jako nejnověji Faragó (*De demonstratione metaphysica Dei existentiae* Temesvar 1927, p. 73) nalézá její původ v *Metafysice* Avicennově (I. VIII.), v kterémžto textu, jak každý ví, se vede důkaz z nutnosti a možnosti. Sám Faragó praví, že Avicenna vystupuje k prvnímu principu, protože je nutno, aby bylo něco, co je nutné. (cfr. p. 73.) Nic nevádí, že sv. Tomáš tvrdí in *S. D. I. Qu. I. a I.*, že ten důkaz je Avicennův, neboť v tom textu *Sentencí* se jedná o jednotě prvního principu, pak se opravdu vede důkaz z principů Avicennových. Nejedná se tam však o existenci Boží. Z principů Avicennových se sice dobře argumentuje na nutné jsoucno (3. cesta), protože – jak říkal bl. Albert (*Summa Th. vol. 31, qu. 19, m. IV. p. 131-2; Qu. 15, m. II. a II.*), Avicenna velice dobře poznal rozdíl mezi *esse* a *existere*, což je základem třetí a ne čtvrté cesty. Nikterak nejsou důležité věty Majemonida (I. c. II. *Pars prop. 19-20*), jak je cituje Joly (*La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres*, Gaud 1920, p. 49). Tam se jedná o tutéž věc, jak je vidno z této věty: „Co nutně existuje svou podstatou, to nemá vůbec žádné příčiny své existence.“ (ib. p. 182).

Počátky scholastiky.

Čekali bychom, že na počátku scholastiky byla jasná znalost těchto věcí a že jich bylo užito na utvoření důkazu čtvrté cesty; neboť v té době byla všem známa platonská nauka ze spisů Plotinových a hlavně z rozšířeného učení sv. Augustina. Duch této Plotinovy nauky byl stupňovitě vystupování k prvnímu principu. Velmi vhodné by bylo bývalo použití principu Aristotelova, neboť by byly rozřešeny nesnáze systému platonsko-augustinského a obecného učení Pseudo-Dionysia. Než v tom čase málo nebo vůbec nic nebylo známo o metafysické nauce Aristotelově. Sám *Boetius*, jenž chce uvést v soulad učení obou filosofů,¹ nedospívá k jasnému a přesnému pojmu o tomto učení, ačkoliv sepsal komentáře na logické knihy Aristotelovy,² a mohl z nich vyvodit poznání této nauky. Proto není divu, že, kdykoliv chce z nedokonalého vystoupit k dokonalému, je vždy v jeho argumentaci mnoho nejasností, pocházejících z platonismu. Tak na př. ve své krásné knize *O útěše filosofie* vede důkaz

1 Boetius S. In librum de Interpretatione, editio secunda, lib. II. P. L. vol. 64, col. 433.

2 Teresa Venuti De Dominicio, Boezio vol. I. studio storico-filosofico, Grottaferrata 1911, p. 73. Ve svém komentáři na *Posteriora analytica* praví: „Příčiny jsou i známější i dřívější.“ Je to však příliš všeobecně řečeno, takže nemůžeme z toho textu vysoudit, že znal jasně Aristotelův princip.

z nedokonalého k dokonalému. Praví: Nedokonalé se nemůže ani myslet ani existovat bez dokonalého, protože nedokonalé se tak nazývá umenšením dokonalého. Jisto však je, že je dáno nedokonalé, neboť je dáno „i jakési nedokonalé štěstí z pomíjejícího dobra“. Je však nemožno, aby příroda měla počátek ve zmenšeném (v nedokonalém). Počátek bude něco dokonalého: „jakýsi zdroj všech dober“. Avšak, jakým právem je zaměňováno dokonalé s nejvyšším dokonalým? Proto tento důkaz vede jen k něčemu, co je relativně dokonalé, co nemůže být nijak ztotožňováno s Bohem. Vede-li se důkaz pro nejvyšší dobro z cíle blaženosti, pokud člověk má vztah k nejvyššímu dobru jakožto ke svému štěstí, jež všechno v sobě obsahuje, jemuž nesmí nic chybět, má-li být nejvyšším,¹ pak se dá odpověď, že se zde nedokazuje z méně dokonalého na nejvíce dokonalé, nýbrž z blaženosti člověka, jež může být toliko v naprosto nejvyšším dobru. Dosud tedy není dokonale vyjádřen onen vztah, jenž musí být mezi dokonalým a nedokonalým, nemá zřejmý přechod, jímž se vystupuje od zmen-

1 Boetius, *De consolatione philosophiae* lib. III. prosa II. P. L. vol. 63, col. 724. Boetius předpokládá tuto argumentaci v díle dříve citovaném. Ztotožňuje nejvyšší s dokonalým a vyzvozuje z nedokonalého v přírodě na dokonalé. Zatím co však přichází k dokonalému tak druhu, uzavírá z toho naprosto dokonalé.

šeného k nekonečnému. Totéž platí o sv. *Anselmu Canteburském*. Ten však jasněji než předchůdcové položil důkaz z různého stupně. A není divu, protože měl jasný pojem o dokonalosti, již nazývají naprostou.¹ Pozoruje v ní plnost všech možných dokonalostí, klade mezi tyto dokonalosti i aktuální existenci,² a tak chce a priori dokázat, že tato dokonalost existuje.

Než kromě tohoto pověstného důkazu vidí sv. Anselm tuto naprostou dokonalost existující ve věcech i co do více a méně. Tímto výstupem se snaží přijít k největšímu a k naprosto dokonalému.³

V prvním důkaze začíná (cap. I.) s úvahou o více a méně. Toto více a méně má takové jméno od nějaké kvality nebo formality. Tato kvalita je *dobro*. Vše je dobré touto dobrotou. Je to pořád platonské uvažování, jež ve všem nalézalo dobro, argumentující na nejvyšší, jímž všechno je dobré. Tak „otec scholastického badání“ zůstává stále platonikem, ačkoliv měl jakousi znalost principů aristotelismu. To dobro však – pokračuje sv. Anselm – jímž všechno je dobré, musí být samo od sebe. Z toho následuje, že ostatní jest od něho, protože vše jest dobré samou dobrotou. Za druhé

1 S. Anselmus Gantuariensis, *Monologium de divina essentia*, c. XV. (XIV.) P. L. vol. 158, col. 163.

2 Idem, *Proslogium*, c. II., III. et IV. P. L. ib. col. 227-228.

3. Idem, *Monologium* c. I. col. 144-146, c. III., col. 147-148.

z toho plyne, že ono je největší ze všech, protože je příčinou dobroty všech věcí, neboť „žádné dobro, jež je skrze jiné dobrým, se nevyrovná a není větší než to dobro, jež je samo sebou dobré.“¹ Rovněž v kapitole III. praví: „co je od jiného, je menší než to, od čeho je všechno ostatní a co je jedině samo od sebe“. Zdá se, že tu je podobnost se sv. Tomášem. Tvrdí se, že to je největší, čím je všechno ostatní, čili že vše je menší než to, od čeho je; je dáno více a méně mezi tím, co je zajisté na jiném, a to, co je příčinou všeho, musí být největší.

Nemůžeme tedy přijmout mínění, jež by rádo vysvětlovalo tuto argumentaci Anselmovu bez principu příčinnosti, jako by tam ten princip nebyl zřejmě položen. Jediný důvod, proč je připuštěno nejvyšší dobro, je ten, že vše ostatní je dobré skrze ně. Avšak něco je od jiného, pokud na něm závisí jako účinek, jím způsobený. A tedy ta dobra, jež jsou dobrou dobrotou „Samého Dobra“, jsou na něm závislá, jakožto účinky, jím provedené. I v této otázce vidíme vliv sv. Augustina, jehož se sv. Anselm hodně přidrží. Často užívá těchže výrazů, jak na př. při tomto důkaze. Bere se v úvahu stvořená dobrota jako účastenství na nejvyšší dobrotě, čili jinými slovy: v dobrotě jsouceni, v nichž se jeví více a méně, možno vidět vyzařování samé dobroty. Z toho však nemůžeme uzavírat, že sv. Au-

1 Loc. cit. cap. I. col. 146.

gustin nevystupuje k Bohu pomocí tvorů. Jestliže sv. Augustinovi a jeho žáků každý tvor výmluvně hlásá existenci Boha, je to znamení, že smyslový svět je proň cestou výstupu k Bohu. V samém stvořeném světě vidí nutnost onoho závěru, jenž tvrdí, že Bůh jest. A zase naopak: že nepřichází k Bohu ze samé idey Boha, avšak pomocí jiného prostředku, to činí pravým a přesným vedením důkazu, jenž musí přecházet od jednoho ke druhému. Poněvadž však to vlastní, co se bere v úvahu při tomto prostředku, je závislost na nejvyšším, musí se tento přechod díti pomocí principu příčinnosti.¹

Jiná je však otázka, jak je chápán a jak je vyjádřen tento přechod. Vidíme, že ani sv. Anselm nedospěl k jasné nauce Aristotelově, kterou sv. Tomáš skvěle vymodeloval. U něho se shledáváme s velmi velikým vlivem platonismu, jenž řeší tento problém existence prvního jsoucna exemplarismem. Není dobře vyjádřen onen vztah, jenž je mezi prvním a pozdějším. Tvrdí se, že pozdější je od prvního. Ale jak? To právě není znázorněno tou jasností, jež je vlastní toliko sv. Tomáši. Proto sám sv. Tomáš později musí toto učení a zároveň Augustinovo a Pseudo-Dionysiovo ne sice opravit,

¹ Totéž platí pro sv. Bonaventuru, který to má in I. S. Dist. p. I. art. un Qu. II.: Musí se říci, že příčina vyzařuje z účinku a moudrost umělcova se projevuje v jeho díle a proto Bůh, „jenž je umělec a příčina tvorstva, je skrze ně poznáván“.

avšak vyložit ve správný směr, a vyloučit falešný výklad, do něhož snadno mohli upadnout. Sv. Tomáš: „Je pravda, že jsme dobří božskou dobrotou, avšak tak, že Bůh *vytváří* v nás tuto dobrotu.“

Závěr.

Čteme-li texty, kde sv. Tomáš mluví o čtvrté cestě, nalezneme některé výpovědi o jejím původu, jež se zdají navzájem kontradiktorními. Především, když svatý Tomáš pojednává ve svém Komentáři in Joannem¹ o způsobech, jak staří filosofové dospěli k poznání Boha, mezi jiným tam má toto: „někteří pak přišli k poznání Boha z důstojnosti samého Boha, a to jsou platonici“. Tu ukazuje způsob, jak k němu došli, a přesně formuluje důkaz čtvrté cesty. Ve svém Komentáři ad Sententias jedná o témže předmětu, předkládá způsob, jak Dionysius (De divinis nominibus cap. VII.) dospěl k poznání Boha, a zase sestavuje dva důkazy, jež vedou se stupně dokonalosti k největšímu.²

Dále je třeba poznamenat, že tyto dva důkazy

1 Commentarium in Joannem, Proemium, ed. Marietti, Taurini 1919, p. 2.

2 In I. Sent. Dist. III. Divisio I. Partis. Jeden z těchto textů je takový: „Dobré a lepší se tak nazývají srovnáním s nejlepším. Avšak v substancích nalézáme dobré tělo a duši, lépe stvořenou, ale není v ní dobrota sama od sebe. Musí tedy být něco nejlepšího, od něhož je dobrota v obou.“

v Sentencích jsou výtažkem textu Petra Lombarda, který to doslova přepisuje z osmé knihy *De Civitate Dei* sv. Augustina;¹ tento text jsme již zkoumali a viděli jsme, že skutečně obsahuje platonské učení. Podle těchto výpovědí sv. Tomáše měl by být původ této cesty v platonském učení, Augustinem rozvinutém a Pseudo-Dionysiem rozšířeném, a nemusíme hledat, od kterého z těchto dvou je vzata čtvrtá cesta, zda od Augustina, či Pseudo-Dionysia, ačkoli sv. Tomáš říká, že je to cesta Pseudo-Dionysiova, když komentuje text sv. Augustina. Jisto je, že toto učení je jim společné, neboť oba čerpali z jednoho pramene. Proto se také u nich jeví týž duch platonského učení. Tato čtvrtá cesta by tedy měla mít svůj počátek u Platona podle výpovědí sv. Tomáše.

Než na druhé straně se shledáváme u sv. Tomáše s jinými výpověďmi, jež poukazují na peripatetický původ tohoto učení. Jedná-li o principech této nauky, cituje sv. Tomáš téměř vždy text Áristotelův *In II. Metaphysicorum*. To činí nejen tehdy, když podává důkaz čtvrté cesty, jak je v *Sumě theologie* (I. P. Qu. 2, a. II) a filosofie (*Contra Gentes* I. I. c. XIII.), nýbrž kdykoliv mluví o formálním principu této cesty. K tomu axiomu totiž, na němž je založeno toto dokazování: „co je nejvíce takové, je

1 Petrus Lombardus, *Sentent.* I. dist. III. *De Civitate Dei* lib. VIII. cap. VI. P. L. vol. 41, col. 231 – 232.

příčina ostatních“, dodává: „jak je to v II. knize Metafysiky“.¹ Skutečně jsme viděli, že opravdu je obsaženo toto učení na tom místě, jež cituje sv. Tomáš. Rovněž je nutno dodat, že, kdykoliv svatý Tomáš chce dát příklad na toto učení, podle něhož první je příčina jiných, vždycky užívá příkladu, který má Aristoteles na témž místě druhé knihy Metafysiky, totiž o ohni, který je nejteplejší.² Tak veliký je vliv této Aristotelovy nauky na mysl Akvinátovu, že ji podává skoro týmiž slovy. A když učitel chce aplikovat peripatetické principy o nejvíce pravdivém na největší jsoucno, přichází mu na paměť onen příklad, jenž se stal v nauce sv. Tomáše tak klasickým, že se stále o něm zmiňuje a všude je předkládán, kde je narážka na Aristotelovy principy.

S jedné strany tedy sv. Tomáš praví, že tato cesta je platonská, s druhé strany však naráží na peripatetické učení, když ji chce sestavovat. Zdálo by se, že sám sv. Tomáš nevěděl o jejím původu a že ji připisuje prameni, z něhož sám nečerpal. Přece však, srovnáme-li dobře všechna tato místa, můžeme v tomto tvrzení sv. Tomáše najít klíč k ře-

1 I. P. Qu. II, a. III; I C. G. cap. 13; Quaest. Disput. De Potentia Qu. 3. a. V.; ibidem a. VI. obj. 8; In post analyt. I. I. cap. II. Sectio IV. n. 16.

2 Cfr. I. P. Qu. 2, a. III.; Qu. 44, a. I.; Qu. 65, a. I.; Comp. Theolog. c. 68. Opusc. XV., De Angelis, cap. IX.

šení, třebas se zdá na první pohled kontradiktorní.

Při studiu historie tohoto důkazu jsme skutečně mohli vidět, že byl oblíbený myslitelům platonské filosofie a že tuto cestu vždy pěstovali a ji s velkou horlivostí předkládali. To byl totiž cíl celé filosofie, aby dospěli z této různé mnohosti k jednotě, z různosti k jednomu.

Viděli jsme, že tohoto ducha sjednocování čerpali ze starých přírodních filosofů, kteří byli cele tím zaměstnání, aby našli to jedno, jímž všechno je. Měli tak veliký sklon k budování synthese jednoty, že někteří z nich tvrdili o tom jednom, že je to formální jedno, a množství chápali jakožto různé spojení z toho jednoho. Toto matematické pojmání jest ještě u Platona: to, co je smyslové, tento svět plné různosti je chápán jako vyzařování jednoty rozumové. Smyslové povstává účastí na rozumovém, dobré povstává tím, že dobro samo od sebe působí dobrotu, jako jedno samo sebou působí množství. V této nauce je uzavřena hluboká pravda zrovna jako nebezpečná premisa špatného vývodu, jenž snadno z ní vyplývá. Tuto druhou cestu si zvolili někteří neoplatonici a neopythagorejci a došli k čistému pantheismu.

Avšak křesťanští novoplatonici – mezi nimiž vyniká sv. Augustin – pochopili hloubku platonské nauky a drželi se jí, varující se falešných závěrů pantheismu. Pevně hájili, že vše je dobré božskou

dobrotou. Tuto božskou dobrotu můžeme spatřiti v zrcadle jakéhokoliv tvora, jenž je jakýmsi vyzařováním samé plnosti božské bytosti. A křesťanští učitelé v čele se sv. Augustinem důrazně činili závěr ze stupně dobroty na samo Dobro. Nemohli si ani myslet nějakou věc, v níž by nebylo obsaženo Dobro samo od sebe. Pro ně platilo, že, kdekoliv je určité dobro, to či ono dobro, tam musí být samo Dobro, jež není dobré jen s jedné stránky, a s druhé ne, nýbrž je naprosto a samo od sebe dobré. Zde vidíme hluboký výklad nauky o stvoření a zároveň její platonské vyjadřování, totiž že dobro samo je rozlišné od určitého dobra a že nemůže s ním být nijak ztotožňováno.

Než, jak se projevuje toto rozlišení samého Dobra od určité dobroty z úvahy o dobru? To žádný platonik nevyložil.

Rozluštění tohoto problému je dílem sv. Tomáše, což on také provedl svými peripatetickými principy. Vidí Boha v dokonalosti převyšujícího samu dokonalost; tvrdí, že dokonalost je od Boha, avšak není Bohem; ba dokonce *právě tím*, že dokonalost je od Boha, není Bohem. To zajisté nebylo snadno pochopitelné těm, kteří pozorovali věci jaksi fyzicky a stupeň v dokonalosti měřili matematickým kriteriem. Není to tak snadno vidět, že nějaká věc je od někoho, a přece to, skrze něž ta věc je, nikterak vnínání. Neboť, je-li prostřednictvím něčeho

tím, čím je, to, čím je, je v té věci. Všichni filosofové však tvrdili, že nějaké dobro povstává božskou dobrotou. A tak tedy, čím více potřebovali platonici rozřešit tento problém, tím více jim bylo těžko pochopitelným.

Ten fakt, že problém o rozdílu „Samého Dobra“ od určité dobroty byl špatně luštěn, zajímal mysl Alberta Velikého a sv. Tomáše¹ už hned na počátku jejich vědeckého života. Někteří filosofové totiž dospěli ke krajním závěrům hlásající úplné ponoření Boha do tvorů a tak se přiznávali k zcela formálnímu pantheismu. Augustianismus, jenž v té době dosti blahodárně kvetl,² nepodával vždy dobrý a přesný výklad sv. Augustina a Dionysia.

Proto svatý Tomáš, filosof své doby, se nechoval lhostejně ke všem těmto vědeckým směrům, nýbrž ve své horlivosti o pravdu a při bystrosti svého genia se snažil co nejpečlivěji rozluštit tyto otázky. Začal (snad již na počátku svého vědeckého života) zároveň se svým učitelem Albertem Velikým komentář k dílům Pseudo-Dionysia, který pro svou velikou autoritu, jíž se těšil v té době,

1 Confr. S. Thomas I. P. Qu. III., a. 8; Denifle, Chartularium universitatis Parisiensis t. I. p. 131, cfr. Decretum episcopis Parisiensis anno 1210.

2 Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIII. siècle, Fribourg (Suisse) 1899, pag. LXII squ.; Portalié Développement historique de l'Augustinisme, in De de la Th. Cath. col. 2501 – 2561, cfr. col. 2506 – 15.

snadno mohl uškodit katolické nauce. Jeho názory totiž vždy dobře nevyzněly, neboť vysvětloval platonské učení pomocí aristotelských principů. Sv. Tomáš pravil: „Je pravda, že Bůh je bytí existujícím věcem, avšak musí se to rozumět účinně, ne formálně.“ To je ten prvek, jež vložil do nauky Augustinovy. Tím rozvířil zároveň s Albertem Velikým onu šťastnou vědeckou revoluci, neboť zavedl do středověké vědy aristotelský směr.¹ Tato revoluce v té otázce jakož i v mnohých jiných není snad negací platonismu, nýbrž je to hluboké proniknutí jeho principů. Tak bylo rozvinuto, co se v nich nejasně a zmateně skrývalo. Později to spekulativně dokážeme.

Proto Andělský učitel se noří cele do hlubin platonské nauky a vykládá ji ve smyslu peripatetickém. Je to podivuhodné, s jakou trpělivostí a vytrvalostí vysvětluje sv. Augustina a jiné novoplatoniky, uváděje jejich učení na pravý smysl a vylučuje špatné dedukce, jež by někdo mohl vyvodit z některých výrazů, jež jsou příliš nasáklé platonismem. Vidíme tam, že některé pravdy, proslouvené od těchto učitelů s přílišným realismem a pochopené způsobem fysické abstrakce, jsou uvedeny peripatetickým filosofem na vyšší smysl a vklíněny do thomistického systému, byvše oživeny vysokými principy aristotelské metafysiky. A za-

1 Mandonnet l. c. pag. LXI.

tím co někteří vidí v tomto thomistickém výkladu dobrého bratra Tomáše, shovívavě vykládajícího největšího učitele církve, ve skutečnosti je opravdu hlubokým zkoumatelem ducha Augustinova, jenž proniká až do nitra duše Augustinovy soustavy a jasně vyjadřuje to, co bylo obsaženo v jeho výrazech zatemněle, pod rouškou přemrštěného platonismu.

I nám se často stává, když se rodí v naší mysli nějaká pravda, jež se jeví jakoby z dálky, temnotou obestřena, že se ukazuje našemu rozumu jaksi rozptýleně, neurčitě, temně, jejíž jasné a přesné pochopení je před námi skryto, a když ji vyjadřujeme slovy, pronášíme spíše nepravdu než pravdu. Ještě nepřišel pronikavý duch, jenž vida ve špatném vyjádření hlubokou pravdu, formuluje ji určitě a přesně, tak hluboce, jak hluboká je ta pravda. A to je právě historie naší čtvrté cesty, jež má svůj původ v prvních pokusech lidské filosofie, zkoumající věci lidské i božské. Lidská mysl je přirozeně nakloněna k poznání, snaží se z přirozeného popudu přijít k jednotě. Prchá před všelikým rozdělením a chce po množství a stupních dojít k onomu jednomu, v němž nalézá důvod, měřítko a příčinu rozličné mnohosti. Snaží se v tom jednom zbudovat synthesu veškeré reality, jež jím je a existuje. To jedno je důvod a počátek všeho. Prostřednictvím toho jednoho, jež jest počátek všeho, jsou všechny

věci chápány jako bytosti, takže všechno jiné je skrze ně a s ohledem na ně. Všechno pozdější, tím, že je později, je od toho prvního. To je duch celé platonské filosofie – a s tohoto hlediska je původ čtvrté cesty platonský.

Aristoteles však řekne: jedno je v tom smyslu důvodem všeho, že je příčinou vše tvořící. To první totiž není chápáno bez té vlastnosti, že je příčina všeho pozdějšího, takže všechno pozdější, tím, že je pozdější, je účinek od prvního. Nesmí se tomu tedy tak rozumět, že pozdější je v tom smyslu od prvního, jako by ono první bylo obsaženo v pozdějších, nýbrž tak, že to první je důvod a příčina pozdějšího. Je tedy dán přechod od *více* a *méně* k nejvíce, protože před každým množstvím jest jednota, avšak tomu „před“ se musí tak rozumět, že je to prvenství ne jakékoliv, nýbrž příčinné. Proto je pravda, že nelze pochopit více a méně dokonalosti bez nejvíce, avšak peripatetik dodá: v pojmu více a méně je virtuálně uzavřen pojem nejvíce, musí se však uvést v uskutečnění pomocí principu kauzality tak, že dospějeme k nejvíce pomocí účinků toho, co je *více* a *méně*. Tak je vyloučen každý blud pantheismu a platonismus je oživen, takže je výslovně a přesně vyjádřeno, co měl v sobě jen neurčitě. A tedy čtvrtá cesta je platonismus oživený aristotelskými principy. Je to thomistická synthesa dvou směrů, dvou soustav s jedním

vrcholem, ne mechanicky vedle sebe položených, nýbrž souborně uspořádaných a organicky sjednocených ve vznešené thomistické harmonii kontemplace, jež se zvedá a roste jako hora stále výše a výše, vedouc mysl badatelů k nejvyšší jednotě, ke středu všeho, k původu veškeré dokonalosti a zdroji všeliké dobroty, k Bohu ze všeho nejvyššímu, k důvodu a příčině veškeré pravdy, veškerého dobra, všeliké dokonalosti a veškerého jsoucna.

Tak není kontradikece v textu sv. Tomáše, kde mluví o původu této cesty nebo naráží na pramen jejích principů. Můžeme vidět, jak se tato cesta poznenáhlu vyvíjí v myslí sv. Tomáše. V prvních jeho spisech se jeví vliv platoniků a je formulována tato cesta bez principu příčinnosti. Později však je tento princip tak jasně vyjádřen, že se jeví jako formální bod celého důkazu.¹

Musíme tedy rozlišovat dva prvky v tomto důkaze: aristotelský prvek byl vzat bezprostředně ze samého Aristotela, jehož přeložené spisy svatý Tomáš nejen znal, nýbrž i vykládal.² Sv. Tomáš přidal k této nauce to nové, že jeho úvaha se neodnáší jen do řádu pravdy, nýbrž to, co je nejvíce takové, je uplatněno také na jsoucno jako jsoucno, což bylo poněkud zahájeno již Averroem, kdežto

1 O tomto vývoji později budeme jednat při výkladu názoru sv. Tomáše.

2 Mandonnet, Siger de Brabant, pag. LIV. squ.

jiní komentátoři zůstávají vždy při úvaze o pravdě, jak jsme viděli.

Kde však vzal platonský prvek, to je těžko stanovit. Je jisto, že sv. Tomáš – neznaje dobře řecky – mohl poznat ze spisů Platonových jen *Timaea*,¹ který existoval na začátku středověku v překladu Ciceronově.² Mimo to jsou známy ve století XII. některé stopy v překladu, pořízeném Calcidie.³ Je však otázka, zda sv. Tomáš četl tyto překlady. Podle toho, co praví Albert Veliký, by byl vzat důkaz sv. Augustina, jež jsme zkoumali, z *Timaea*.⁴ Skutečně vidíme v tomto dialogu lépe vyjádřenu nauku o výstupu k Nejvyššímu dobru.⁵

Je jisto, že sv. Augustin znal přímo *Timaea*, jež také cituje ve své knize *De Civitate Dei*.⁶ Viděli jsme, že v tomto textu sv. Augustina jsou principy čtvrté cesty. Proto je zajisté třeba klást prvotní zdroj této nauky do kapitol *Timaea*, již citovaných. Zdali však sám sv. Tomáš čerpal tuto cestu z toho prvotního zdroje, to nelze tak snadno určit. Jak praví sám sv. Tomáš, jeho znalost *Timaea* byla velmi

1 Durantel, Saint Thomas et le Pseudo-Denis, Paris 1919, pag. 39 – 49.

2 Ueberweg-Heinze l. c. pag. 204.

3 De Wulf l. c. pag. 188.

4 B. Albertus M. Opera omnia, vol. XXXI. Summa theologiae, pars I. pag. 119, Parisiis 1895.

5 Plato, *Timaeus*, ed. Did. t. II. pag. 204 – 207 (27d – 34).

6 Cfr. Portalié, S. Augustin l. c. col. 2325.

ohraničená. Práví totiž, že četl některá místa tohoto dialogu v překladu Calcidově. Která jsou ta místa a zda jsou to právě ona, v nichž je přesně vyjádřena tato nauka, to je nemožno stanovit. Spíše bych se domníval, že tato četba textu Timaea neměla veliký vliv na poznání platonismu u sv. Tomáše a proto musíme hledat jiné prostředky, pomocí jichž se s ním obeznámil. Tou pomůckou se zdají být v první řadě spisy Aristotelovy, jež sv. Tomáš velmi dobře znal a mnoho z nich komentoval. Tomu také nasvědčuje ta okolnost všem známá, že sv. Tomáš vždy tímž způsobem vykládá a potírá platonskou nauku. Co se však týká platonského prvku čtvrté cesty, zdá se, že spisy Aristotelovy nebyly pro sv. Tomáše pramenem poznání. A to z toho důvodu, že toto platonské učení o vzestupu od množství k jednomu, jak se zdá, nemělo veliký vliv na ducha Stagirita. A pak jeho nauka o nejvíce pravdivém v II. knize Metafysiky je originální a není nikterak vypůjčena z platonismu. Toto učení vychází z metafysického poznání pravdy, z principu účinné příčinnosti, což všechno bylo neznámo Platonovi.

Když je tomu tak, raději řekněme, že sv. Tomáš čerpal ducha platonské nauky ze svého největšího učitele, jenž byl zároveň největším žákem Platonovým. Nauka Augustinova je totiž vnitřně oživena principy Platona, jenž mu byl tak milý. Dodáme-li

k tomu, že sv. Augustin výslovně znal dialogy, v nichž je obsažena tato nauka, a na druhé straně že sv. Tomáš byl velmi zběhlý ve spisech sv. Augustina, bude pravděpodobné, že platonská nauka se dostala k sv. Tomáši pomocí spisů učitele Hipponského.

Viděli jsme, že platonská nauka je velmi dobře sestavena ve spisech sv. Augustina. Z toho můžeme učinit závěr, že platonský prvek má jako první zdroj sv. Augustina, z něhož byl vzat bezprostředně od sv. Anselma a rovněž od sv. Tomáše. Není třeba hledat starší pramen.

Tato otázka však, odkud byl vzat tento prvek, není pro nás tak důležitá. Stačí, když víme, že pochází z nitra platonské filosofie, jež v době patristické filosofie měla veliký vliv na utváření myšlenkového směru. Tím se stalo, že křesťanští učitelé byli ozbrojeni těmito naukami, pomocí jichž se snažili *rozluštit nesnáze, které byly rozvířovány proti katolickému učení*. A tak tedy sv. Tomáš při četbě těchto sv. Otců vnikal zároveň do platonských principů, v nich obsažených, a připravoval jejich vyjádření v peripatetickém duchu.

II. ČÁST KRITICKO-SPEKULATIVNÍ

Máme-li dokázat hodnotu čtvrté cesty podle učení sv. Tomáše, musíme postupovat ve svém výkladu podle pořádku, jejž stanovil sv. Učitel při sestavování této cesty. A to takto: Všechny věty po pořádku vyložíme a obhájíme, bude-li to vhodné. Je třeba poznamenat, že tento uspořádaný důkaz je také v I. knize *Contra Gentes*, cap. XIII. s jakousi změnou. Tam totiž je vynechána čtvrtá věta sestavení, jaké je v *Sumě Theologie*. Nelze opomenout místo v první knize *Sententiarum*, dist. III., divisio I. Partis, kdež jsou dva důkazy, zbudované na principech čtvrté cesty. Je divné, že žádné vydání *Sumy Theologie* necituje tohoto textu, v němž jsou vykládány čtyři způsoby, jimiž se podle Dionysia (*De div. nominibus* cap. 7) dospěje k Bohu. Poněvadž tento text není znám ani těm, kdož pojednávají o čtvrté cestě, budiž zde podán jeden z obou důkazů. Tam se praví: „Dobré a lepší mají tento název srovnáním s nejlepším. Avšak v substancích nalézáme dobré tělo a duši, lépe

stvořenou; přece však v ní není ta dobrota sama od sebe. A tedy musí být něco nejlepšího, od něhož obé má svou dobrotu.“

Dříve však než začneme výklad, musíme si dobře vysvětlit a stále před oči stavět cíl svého dokazování. Chceme totiž dospět – jak to také praví sv. Tomáš – „k nějakému jsoucnu, které je *příčinou* bytí, dobroty a jakékoliv dokonalosti ve všech věcech“. Bohem všichni rozumějí: příčinu, všechno působící, která není od nějaké jiné příčiny. Za tím směřovali oni orientální staří theologové. Hledající původ světa, přišli k jeho příčině a našli Boha. To má na mysli sv. Tomáš i při ostatních svých důkazech existence Boha čili t. zv. cestách. Dospívá v nich k účinné příčině pohybu, příčinnosti, nutnosti a k účelné příčině všeho. I tímto důkazem čili čtvrtou naší cestou hledáme příčinu tohoto světa, první princip všelike dobroty a dokonalosti, která v něm existuje.

Než tu se vynořuje nesnáz: Je-li již v tomto artikulu dokázána příčina tohoto světa, pak jsou zbytečné všechny ty quaestiones (Qu. 44 – 48), ve kterých jedná sv. Učitel o stvoření, dokazuje, že svět má svou příčinu, takže veškeré jsoucno, ať existuje jakkoliv, je od Boha jako od prvního a posledního principu. To vše se totiž dokazuje v tomto našem tématě; neboť, je-li dán důkaz existence příčiny veškeré dokonalosti, zároveň se tím uka-

zuje, že každá dokonalost pochází od této první a nejvšeobecnější příčiny.

Je pravda, že je veliká příbuznost mezi těmito dvěma otázkami, ba jaksi se spolu sbíhají a zdá se, že dokazují jedno a totéž. Správně to pozoruje jeden tomista¹ – postup sv. Tomáše má začátek v otázce o existenci Boží a končí se v následujících otázkách o stvoření. Tak jsou tyto dvě otázky spolu spjaté, že se nedají oddělit, a musí se brát v úvahu oba důkazy v jednom každém z obou problémů. To se nejvíce jeví při čtvrté cestě. Všeobecně, takřka po každé, když sv. Tomáš jedná o stvoření, užívá důkazu naší čtvrté cesty, jak je patrné z I. P. Qu. 44, a I., Qu. 65, a I., Quaest. Disp. De Pot. Qu. III. a. V.; II. Contra Gen. cap. XV.; Comp. Theologiae cap. 65; Opusc. XV. De angelis cap. IX.; II. Sent. Dist. XXXVII., Qu. I., a II. Těchže principů užívá v obou těchto otázkách. Je tedy bez pochybnosti veliká příbuznost mezi nimi. To se také ukazuje, uvažujeme-li historii těchto problémů. Vidíme, že skoro vždycky jsou spolu předkládány i řešeny. A jestliže filosofové, jednající o vycházení věcí z prvního principu, nedali vždy dobré a jasné řešení, avšak – všeobecně řečeno – upadli do pantheistického emanatismu, to bylo proto, že nemohli pochopit nesnadný a nezřetelný způsob vycházení od první

¹ Del Prado, De Veritate fundamentalis, lib. II. cap. I., Fribourgi Helvetiorum 1911, p. 328.

příčiny, jak se to děje stvořením. Těžko bylo pochopit a utvořit si ideu stvoření, když byli přesvědčeni, že z ničeho nepochází nic – natož pak všechno! Proto také nemohli mít jasné představy o první příčině. Správné rozřešení jedné otázky záviselo na dobrém rozluštění druhé. Ba dokonce jedním řešením jsou rozluštěny obě otázky.

Proto, kdekoliv sv. Tomáš mluví o dokazatelnosti Boha, ukazuje její možnost ze smyslových věcí, jakožto *účinků*, Bohem způsobených. Tak v I. Contra Gentes cap. XII. vede důkaz proti těm, kteří popírali možnost dokázat Boha, a praví: „Nesprávnost takového mínění se nám jeví ze způsobu dokazování, jež nás učí vyvozovat příčiny z účinků“. A v I. P. Qu. II. a. I.: „Je však třeba, aby byl veden důkaz pomocí toho, co je vzhledem k nám více známé, a méně známé co do povahy, totiž pomocí *účinků*.“ Podle sv. Tomáše důkaz něčeho „a posteriori“ se kryje s důkazem téhož pomocí účinků. „Jiný důkaz je z účinků a nazývá se demonstratio *quia* (důkaz, že tak je)“ (Ib. a. II.) Pomocí účinku dokazujeme existenci nějakého jsoucna, pokud činíme závěr, že ono jsoucno – jehož existenci hledáme – je příčinou určitého účinku. Pozorujíce totiž onen účinek, vidíme, že nemá sám v sobě důvod své existence, nýbrž nutně závisí ve svém bytí na jiném. A tak tedy ten účinek, jakožto účinek ve vlastním smyslu, je nám důvodem vy-

stupování k jeho příčině. Pravím: jakožto účinek ve vlastním smyslu; neboť formálnost účinku, důvod jeho konstituce je v tom, že je od jiného provedený, že má příčinu svého bytí, na níž je závislý. To jsoucno, které nemá v sobě důvod své existence, a to právě proto, že nemá důvod své existence, vede nás ke své příčině, k tomu, v čem je nutně položena jeho existence. A to je důkaz pomocí zásady příčinnosti. Podle tohoto principu je nutno *každý účinek* uvést na vlastní příčinu. Proto vyjde na totéž: dokázat existenci příčiny z jejího účinku a dospět k existenci nějakého jsoucna pomocí principu příčinnosti, vystoupit k příčině z toho, co provedla ta příčina, ukázat nutnost příčiny, působící z účinků nutně způsobených. Proto dokázat existenci Boha není nic jiného než dokázat, že tento svět je účinkem nějaké příčiny, která od nikoho nemá svůj původ.

Abychom to však mohli učinit, musí se naše úvaha točit kolem tohoto světa, bychom viděli, zda nezbytně vyžaduje takovou příčinu nebo – což je totéž – zda v každém jsoucnu nutně je obsaženo jako jeho vlastnost, že *je účinkem*, provedeným nějakou všestrannou příčinou, a to tak, že nemůžeme ani pochopit toto bytí bez vztahu k jeho příčině.

Je však třeba poznamenat, že býti zapříčiněn čili býti účinkem nějaké příčiny patří k nedoko-

nalosti jsoucna. Nedokonalostí je, když něco není samo od sebe, když je jiným provedeno, když závisí ve svém bytí na jiném a je vedeno z možnosti k uskutečnění. To vše plyne z nedokonalosti takového jsoucna, protože má v sobě potencialitu a není čistou aktualitou. Z toho můžeme vidět, jak nejlépe se dojde k Bohu úvahou o nedokonalosti, která je na tomto světě. Nedokonalost věcí nás nutně vede k jsoucnu, které je nejdokonalejší, nejvznešenější – jímž všeobecně lidé rozumějí Boha. Protože je nedokonalé, musí existovat nejdokonalejší.

To se silně projevuje v prvních třech cestách, jimiž sv. Tomáš vystupuje k Bohu. Vidíme tam, že potencialita věcí je důvodem a prostředkem k důkazu existence Boha. Některé věci jsou v pohybu – jsou vyváděny z možnosti do aktuality – některé jsou od jiného prováděny, jiné jakožto mohoucí a nemusející býti jsou uzpůsobeny jako nutné. Musí tedy být něco nehybatelného, od čehož je vše uváděno v pohyb, působeno a od něhož dostává své bytí. A i když chceme dokázat Boha z řádu, který je na světě, činíme to ne ze samého řádu a účelnosti jako takové, nýbrž pokud tento řád a účelnost jsou v jsoucnech, která se nemohou sama vésti k cíli, protože nemají poznání, a proto potřebují nějakého všestranného pořadatele, jímž jsou řízena k cíli.

Tyto věci totiž nemají účelnost samy od sebe, neboť se k ní chovají trpně, a proto musíme uznat nějakou první Inteligenci, která všechno řídí k cíli jakožto první příčina.

Totéž nastane uvažováním stupně dokonalosti, jak je tomu ve skutečnosti u čtvrté cesty. Tato cesta vychází z úvahy o dokonalosti, s kterou se na různých místech setkáváme. Posledním důvodem však, proč musíme připustiti nejdokonalejší, není dokonalost jako dokonalost, nýbrž spíše nedostatek a nedokonalost, která je v ní. Protože všechny dokonalosti na tomto světě jsou ohrazené a jaksi nedokonalé, musíme uznat nějaké Jsoucno, které je nejdokonalejší bez jakéhokoliv omezení. Vymezená dokonalost nám nedává dostatečný důvod své existence. Proto se musíme uchýlit k první dokonalosti, která je příčinou veškeré dokonalosti.¹ Z toho lze vidět, že podat důkaz Boha není nic jiného než vyznačit a nalézt příčinu toho, co – pro svou nedokonalost – nemá v sobě důvod své existence. Příčinu pak nalezneme pomocí principu příčinnosti, to je jasné. Tímto principem se dostaneme k *nejvyššímu Jsoucnu*.

Dále je třeba uvést slova sv. Tomáše, jimiž označuje tuto čtvrtou cestu: „Čtvrtá cesta je vzata ze *stupňů*, které jsou ve věcech.“ Tento důkaz se te-

¹ Garrigou-Lagrange, Le sens commun, la philosophie de l'être et les formules dogmatiques, Paris 1922, p. 189.

dy bere ze stupňů dokonalosti, a to ze stupňů ve vlastním smyslu, neboť tím, že vidíme stupňovitost, musíme uznat Boha. Jako první cesta je vzata z pohybu a dospívá k nehybnému hybateli, tak tato vychází z toho, že věci jsou různě dokonalé a následkem toho musí dospět k nejvíce dokonalému, co je počátkem každé dokonalosti; právě tak jako ostatní cesty končí u příčiny pohybu, příčinnosti, nutnosti a účelnosti. Proto ten, kdo redukuje tento důkaz na objektivnost rozumového poznání, může si snad zhotovit vlastní důkaz, avšak jde jistě mimo naši čtvrtou cestu, jež vede k Bohu ne z objektivnosti našeho poznání, nýbrž ze stupně dokonalosti. Stále musíme mít na očích pojem stupňovitosti v dokonalosti, abychom viděli, zda možno z tohoto pojmu formulovat pevný důkaz existence Boží.

I. Skutečnost různého stupně v dokonalosti.

Sv. Tomáš zahajuje tento důkaz pozorováním, které může každý snadno provést. „Ve věcech je něco více a méně dobré, pravdivé, šlechetné a tak podobně o ostatních.“ (I. P. Qu. 2, a III.) Je to očitý fakt, že v přírodě existuje jakási stupňovitost. Všechny věci nejsou stejně dokonalé, nýbrž liší se navzájem růzností v dokonalosti a vzneše-

nosti. To se nejvíce ukazuje u hmotných věcí. „Více“ a „méně“ jsou slova, která sama sebou přísluší kvantitě. Často mluvíme o velké nebo malé kvantitě nějaké hmoty. Poněvadž však naše poznání vychází od hmoty—takže všechno ostatní poznáváme ve vztahu k hmotě — jmenujeme nadsmyslné věci výrazy, kterých užíváme především na označení hmotných věcí. Právě tak i tato slůvka „více a méně“ mohou být přenesena na formy a kvality, a tak vyjadřují větší nebo menší stupeň dokonalosti. Sv. Tomáš praví: „Proto u forem jmenujeme *velikým* to, co je *dokonalé*.“¹ Je známo, že všechny formy nejsou stejně dokonalé. Rozeznáváme v přírodě především formy hmotné a duchové. Hmotnými se nazývají ty formy, které jsou tak závislé na hmotě, „že mimo hmotu nemohou samostatně existovat.“² To jsou ty, které jsou vyváděny z potenciality hmoty. Proto závisí na hmotě ve svém vzniku, bytí a ve své práci.³ Formy duchové čili nehmotné jsou ty, které svou podstatou sice směřují k tomu, aby daly formu hmotě, takže s hmotou tvoří jednu bytost, avšak mohou samostatně existovat i když jsou odděleny od hmoty.³ Je to ta forma, která není úplně vnořena do hmoty, nýbrž

1 I. II. Qu. 52, a. 1.

2 Gredt, *Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae*, vol. I. p. 201, Friburgi in B.

3 Ibidem.

může nějak působit nezávisle na těle. Je to naše lidská duše. Tato druhá řada forem je vznešenější a vyniká nad první řadu hmotných forem, a to tím více, čím je dále od hmoty. Hmoty totiž brání činnosti formy, ve které je dokonalost a již je dokonalé všechno, co je vůbec jakkoliv dokonalé.

V řadě hmotných forem se zase shledáváme s nesčetnými stupni, podle toho, jak ta či ona forma více nebo méně je povznesena nad hmotnost. Abychom daleko nezacházeli, uvažujme je toliko podle diferencí více přístupných. Vidíme, že některé hmotné formy jsou těsně spjaté s hmotou, úplně jsou do ní ponořeny, jsou bez života a bez pohybu. Jsou to všechny formy minerálů, jež nemají v sobě ani stopy života a jsou na nejnižším stupni dokonalosti. Po neživotných věcech nejbližší stojí rostliny, v nichž se už projevuje jakýsi život, pokud se pohybují ze svého nitra; neboť život začíná ihned, jakmile je dán vnitřní pohyb. Říkáme, že to žije, co sebou samým pohybuje. Ještě dokonalejší hmotné formy jsou v živočiších. Ti mají dokonalejší život, neboť jsou obdařeni smyslovým poznáním.

Můžeme pochopit i nehmotné formy, a to nejen že mohou existovat bez hmoty, nýbrž též, že jsou tak dokonalé, že se nemohou ani spojit s těly. Existenci těchto forem nemůže náš rozum apodik-

tický dokázat, nalézá však velmi příhodné podmínky pro skutečnou jejich jsoucnost.¹

Vidíme tedy velikou různost forem a nesčetné stupně dokonalosti. Mezi čistou hmotou neboli úplnou potencialitou a mezi naprostým aktem čili všestrannou dokonalostí může být nesčíslné stupňování, a také fakticky je. Tato stupňovitost nastává podle toho, jak které jsoucno se více blíží na tu či na onu stranu, neboť tak se stává dokonalým nebo nedokonalým.

Skutečně pozorujeme, že nějaká forma je tím dokonalejší a vznešenější, čím větší nehmotnost a duchovost v sobě obsahuje a čím blíže je u naprosté dokonalosti. S druhé strany zase čím nedokonalejší je forma sama v sobě, tím více je ve své existenci závislá na hmotě. A tak nám povstane tento poměr: nedokonalost formy a potřeba hmoty – dokonalost formy a odstup od hmoty. První případ je uskutečněn u nejnižších bytostí, kde hmotnost úplně pohlcuje dokonalost formy. Nejvýše v dokonalosti pak stojí formy samostatné, jež jsou tak dokonalé samy v sobě, že zcela unikají hmotě.

Důvod toho je už všem známý: neboť vše existuje svou formou. Formou je jsoucno vkonu (actu). Forma obsahuje ve svém pojmu dokonalost právě

1 I. P. Qu. 50, a. I.

proto, že znamená aktualitu. Dokonalé je totiž jen to, čemu nic nechybí. Nechyběti je však tolik jako býti. Protože však formou něco je, vyplývá z toho, že jí něco je dokonalé. S hmotou se to má však právě naopak, neboť je první potencialitou hmotných věcí. Proto ona stahuje aktualitu formy. Všeobecně řečeno, čím forma je v sobě vznešenější a dokonalejší, tím více má aktuality a tím méně potenciality. A zrovna tak i forma hmotná: čím je dokonalejší, tím více má aktuality a tím méně *hmotnosti*, jež u hmotných jsoucnen značí potencialitu. Z toho následuje, že čím je hmotná forma nedokonalejší, tím více je ponořena do hmoty, tím více je omezena, tím více je vzdálena od prvního konu a blíží se prvotní látce.

Z toho činíme závěr, že mezi prvou dokonalostí a mezi prvou hmotou jsou různé stupně forem, jež se navzájem rozličně liší, a to podle dokonalosti, jakou která má: více nebo méně, jak mnoho nebo málo aktuálnosti v sobě obsahují. Že opravdu je rozdíl mezi všemi těmito formami, že všechny nejsou téže povahy, to se jeví tím, že provádějí velmi různou činnost. Nemáme sice bezprostředního a přímého pohledu do forem, avšak poznáváme je pomocí jejich úkonů a činnosti. Vždyť různost činnosti poukazuje na různé formy, a to proto, že činnost vychází z bytí, neboť každá věc nějak působí, jsouc v činnosti. Činnost je tedy úkon a dokonalost.

Je zřejmo, že jsou různé činnosti. Nikdo nebude tvrdit, že je to tatáž činnost; řekněme třeba život a nějaký prostý místní pohyb, který je i u neživých věcí. Jsou tedy dány v přírodě různé stupně forem, protože jsou různé činnosti, vycházející z těchto forem. Bereme-li tedy nyní v úvahu – jak již bylo řečeno – že každé jsoucno je dokonalé svou formou, uvidíme, že různé formy, rozličně dokonalé, vytvářejí jsoucna, různící se dokonalostí. Existuje stupňovitost v dokonalosti. Poněvadž tedy skutečně jsou na tomto světě různé formy, následuje z toho, že opravdu existují různé stupně dokonalosti. Sv. Tomáš praví v tomto artikulu: „Ve věcech je něco více a méně dobré, pravdivé a vznešené.“

*

Tato stupňovitost dokonalosti, s kterou se v přírodě shledáváme, vede nás k něčemu, co je nejvíce takové (dobré, pravdivé atd.) Je nám to dostatečným důvodem, že musí existovat nějaká nejvyšší příčina, která je počátkem veškeré dokonalosti. Jinými slovy: Tato různost v dokonalosti nám ukazuje, že žádná z nich není dostatečným činitelem, a jako taková má podstatný vztah k činiteli. Mezi činností a formou je tedy vztah jako mezi možností a jejím uskutečněním, a to tak, že činitel je jako možnost a dokonatelný, činnost jako uskutečnění a zdokonalující.

vnějším důvodem sebe samé, nýbrž že se musí najít něco jediného, co je účinnou příčinou nejen jedné, nýbrž všech dokonalostí.

Tento vývod není tak přístupný a na první pohled zřejmý. Ba jsou v něm vážné nesnáze, které musíme rozluštit, dříve než budeme dále pokračovat ve svém výkladu. Právě v tom je nejasnost a obtíž, že není očividné, proč musí existovat jedno nejvyšší, když existují různé. Naopak měli bychom dojít k příčinám tak různým a rozlišným, jako jsou různé a rozlišné věci, s kterými se shledáváme na tomto světě. To proto, že žádná příčina nemůže nic nad svou schopnost. A dobře můžeme pozorovat, že každý účinek je úměrný své příčině, takže jsme nuceni různé a rozlišné účinky redukovat na různé a rozlišné příčiny. Jedna příčina totiž nemůže provádět různé účinky, neboť každá věc působí, jsouc v konu. Poněvadž pak každá příčina je v konu neboli činnosti svou formou, je vidno, že každý činitel působí tím, že vtiskuje svou formu trpnému prvku. Tvoří jsoucno, které dostává tutéž formu čili – jak se obecně říká – vytváří sobě podobné. Proto také pravíme, že pozorování různých forem nás vede spíše k množství příčin než k jejich jednotě. A tak musíme připustit podle platonských principů tolik různých a rozlišných forem na nějakém jiném světě, kolik je různých a rozličných dokonalostí na tomto smyslovém svě-

tě – čímž je úplně zmařena naše cesta, mající nás vésti k nejvyššímu po různých stupních.

Tato obtíž, které se někteří nemohou zbavit, je velice závažná pro pochopení naší otázky, jejíž úplné rozřešení může být podáno až na konci našeho badání. Nějakou poznámku však možno učinit již teď, jak totiž brát počátek naší cesty, a zároveň ukázat, jak je třeba metodicky postupovat. Není to zajisté bez užitku, neboť největší omyl je užívat špatné metody při řešení problémů, a to tím hůře, čím vyšší a vznešenější je otázka, jak je tomu v našem případě. Neboť když pojednáváme o existenci prvního jsoucna, jistě vstupujeme na pole první moudrosti, jejímž hlavním předmětem je: první jsoucno, jeho povaha a existence, což všechno musí vysvětlit po všeobecné úvaze jsoucna jako jsoucna.

K řešení metafysických problémů je třeba postupovat metafysickou metodou, takže celý proces musí být od začátku až do konce metafysický. Cílem této naší cesty je sám Bůh, první jsoucno. Musí tedy i začátek být uvažován s tohoto hlediska, totiž ve světle metafysiky, která všechno zkoumá se stanoviska jsoucna jako jsoucna. Tak také musíme uvažovat stupeň dokonalosti s hlediska jsoucna, neboť jsoucno se kryje s věcí, značíc její transcendentální dokonalost.

K pochopení toho je nutno poznamenat, že naše

mysl přijímá své poznatky, abstrahujíc od smyslových věcí.¹ Abstrahovat není nic jiného než uvažovat jednu věc bez druhé. Tak při abstrakci může lidská mysl – a také tomu tak ve skutečnosti je – uvažovat všeobecné a odezírat od všeho, co náleží k ojedinelosti hmotného jsoucna. Neboť poznání záleží v přijetí formy poznané věci, takže poznávající se stává poznáním.² Forma poznaného nemůže však být v poznávajícím svým vlastním vymezeným bytím, jež má sama v sobě. Musí tedy být v poznávajícím svou všeobecností a nutností. To je první stupeň abstrakce, když mysl uvažuje hmotné věci bez jejich ojedinelosti. Pokračuje-li se v abstrahování a věc se uvažuje bez jakékoliv smyslové hmoty, tu je druhý stupeň abstrakce a pak se bere v úvahu toliko kvantita věci. Je dlužno učinit poznámku, že náš rozum může uvažovat hmotný předmět ještě všeobecněji. Tehdy totiž, když neuvažuje už jsoucno jako nějakou smyslovou věc, ani ne jako kvantitativní věc, nýbrž prostě jako jsoucno. Touto abstrakcí – jež se nazývá metafysickou – je věc postřehnuta a jsou jí přisuzovány známky a vlastnosti nejobecnější, které mohou být aplikovány na všechna a na jednotlivá jsoucna, ne sice tímž způsobem, nýbrž prostě různě. Věc se bere v úvahu s nejvyššího hlediska,

1 I. P. Qu. 85, a. I.

2 I. P. Qu. 14, a. I. Cfr. Caietanus, *Commentarium in h. l.*

neboť je v ní uvažováno to, co je nejdokonalejší, nejvznešenější a nejvlastnější, totiž její aktualita. „Býti“ je totiž aktem všeho, aktualitou každé formy. Neboť nic není aktuální leč jen to, co se jeví, že je, že skutečně má své bytí. Je to tedy nejformálnější přísudek uvnitř všech věcí.¹ Tato abstrakce je tudíž nejvyšší a nejvznešenější.

Je však třeba dobře poznamenat, že jako při prvním stupni abstrakce se uvažuje u věci všechno to, co náleží k dokonalosti věci, a je rozumem pomíjena toliko hmotnost věci – tak se stává také při třetím stupni. Když totiž něco poznáváme, rozum přijímá od věci formu poznaného, a ta forma je tatáž jako ve věci zbavené hmotnosti; hmotnost odporuje rozumové pochopitelnosti. Proto také pravíme, že rozum má v sobě celou dokonalost věci, neboť je jisto, že hmotnost znamená spíše nedokonalost než dokonalost. Totéž se přihází u třetího stupně abstrakce. Tu je věc uvažována nejen bez ojedinělé hmotnosti, nýbrž také bez kvantitativní vymezenosti. Tato forma tak abstrahovaná obsahuje však všechno jako forma věci, ba i tak, jako forma, již máme při první abstrakci, toliko s tím rozdílem, že neexistuje se svou vymezeností pasivní a hmotnou, avšak ve své největší všeobecnosti, totiž jako *jsoucno*. Proto tento pojem metafysický, v němž je nejvyšší abstrakce, sám v sobě

1 Del Prado, l. c. p. 8 – 10.

poukazuje na všechnu dokonalost jako odpovídající mu fysický pojem o téže věci. Znamená totiž *dokonalost, čili že věc skutečně je*. Z té příčiny říkáme, že jsoucno – bere-li se ve své poslední abstrakci – se kryje s věcí, s dobrem (dokonalostí věci), s pravdou (formou věci – jíž je rozum pravdivý), ovšem když se ta věc uvažuje nejvšeobecněji, pokud má něco společného se všemi věcmi. Jako v třetí abstrakci je obsaženo všechno to, co je v první a také ve věci, kromě nedokonalosti a hmotnosti – tak je tomu také naopak: všechno to, co je obsaženo ve třetí abstrakci, jest již v první, ba i v obrazech a konečně ve věci. Tam to existuje jen všeobecněji a proto dokonaleji.¹

Poněvadž však jednáme o nejvšeobecnější příčině věcí, musíme tyto věci – dokonalost ve světě

1 Proto je nesprávné, co jeden autor nedávno napsal: „I sensi forniscono *propriamente fenomeni e non esseri*, sono mezzi di conoscenza fenomenica, *non ontologica*, e il fondamento di fatto dell' ontologia non è da essi fornito. Allora neppure il fantasma formato da sensazioni contiene l'essere, ma soltanto dati fenomenici.“ Zamboni, Discussioni gnoseologiche in Revista di Filosof. Neoscolastica a. 1926, p. 154. Bylo by podivné, že v představě není obsaženo jsoucno, když je jisto, že forma věci, jíž se stává jsoucnem, lépe existuje v představě než ve věci samé, neboť má nehmotnější bytí. Má bytí – tedy je jsoucnem. Totéž jsoucno existuje v rozumu ještě nehmotněji a dokonaleji. Proto smysly právě tím, že „forniscono“ fenomena, „forniscono“ též jsoucno, jež ovšem neexistuje v nich abstrakcí ani fysickou ani metafysickou.

— uvažovat způsobem nejvšeobecnějším, v nejvyšší abstrakci. Nechceme totiž dospět k příčině nějaké vymezené dokonalosti — na př. živočišnosti — nýbrž naším úmyslem je vystoupit k universální příčině všech jsoucen, tak abychom ukázali, že všeliké jsoucno je nutně závislé ve svém bytí na této všeobecné příčině. Proto se musíme dívat na tyto věci, ne pokud mají určitou povahu nebo pokud jsou rody a druhy, nýbrž pokud jsou jsoucna. Ovšemže naše pozorování a uvažování musí začít fysickou úvahou věcí, tak jako před tímto fysickým pozorováním se na ně díváme vnějšími a vnitřními smysly. To je pravda. Chceme-li však zkoumati existenci nebo neexistenci poslední a nejvšeobecnější příčiny, musíme se vznést k úvazu o těchto věcech — jejichž poslední příčinu hledáme — v nejvyšší abstrakci a hleděti na ně jako na jsoucna. Tak naše pozorování převyšuje všechny rody a všechny druhy, obsahujíc v sobě všechno to, co je. Tu se klade otázka: Zda jsoucno, jež existuje s různou dokonalostí a je v různém stupni, je samo od sebe nebo má nějakou universální příčinu? Vidíme totiž, že jsoucno není jedno, že se různí, že všechna ta jsoucna nemají téhož stupně dokonalosti. Je tato různost důvodem a správnou cestou, jíž bychom mohli dojít k nějakému jsoucnu, které je příčinou veškeré dokonalosti na tomto světě, samo však není nikým způsobeno, nýbrž je

samo od sebe nejdokonalejší, nejvznešenější, nejpravdivější, zkrátka: Nejvyšší Jsoucno?

Z toho je již jasno, jak tato úvaha je nejen nejvšeobecnější, nýbrž též nejskutečnější, dotýkajíc se toho, co je ve věci neformálnějšího: jejího bytí, jímž je dokonalá. Nic vznešenějšího nemožno tvrdit o věci než že je, že jest jsoucnem. Je to všechno, co je ve věci: její skutečnost, dokonalost, má bytí, její ontologická pravdivost, její jsoucnost. Najdeme-li tedy příčinu toho, co je jsoucno, ta příčina bude původcem *všeho, co je ve věci*, bude příčinou veškeré dokonalosti. Tato příčina musí provést celé jsoucno, všechno to, co je, nic nepředpokládajíc, a musí je vytvořit z ničeho. Ba vůbec cokoliv lze nazvat jsoucnem – všechno, co je – musí mít původ v této příčině, dokážeme-li, že existuje. Tak se staví náš problém a tak hlubokou důležitost má jeho rozřešení. Musíme tedy zkoumat různost a stupeň dokonalosti ve věcech touto poslední abstrakcí. Musíme obsáhnout všechnu dokonalost jako něco, co je jedno, jako nějaké jsoucno existující v různém a různém stupni. Pak nedojdeme k různým příčinám věcí, tak různým, jako jsou různé dokonalosti ve světě; a nebude třeba klást do rozumového světa různé ideje, jež by byly vzory tohoto světn. Dospějeme však z množství k Jednotě, jež jediná je počátkem každé dokonalosti, všelike krásy, veškeré dobroty a každé jsoucnosti.

II. Jsoucno větší a menší se tak nazývá podle toho, jak se blíží k největšímu jsoucnu.

Aby člověk – jakožto hmotná bytost – vystoupil k vyššímu stupni poznávací dokonalosti, musí přejíti matematickou abstrakcí, jež záleží v uvažování kvantity. To se nejvíce jeví při naší otázce. Nemůžeme ani pochopiti stupeň dokonalosti transcendentální bez souběžného kvantitativního stupňování, kde prvotně a samo sebou je dáno více a méně vztahem k nejvíce. Andělé však, čirí duchové, nepoznávají takto fysicky a matematicky, nýbrž vidí všechno ve vyšších a prostších ideách. Než i člověk má rozumovou mohutnost nehmotnou. Ačkoli tedy má toto poznání na způsob hmotné dokonalosti, přece musí míti něco společného s vyššími bytostmi. Podle krásného výroku Dionysia „vrchol nejnižšího dosahuje nejnižšího stupně nejvyššího“ musí člověk nějak dostihnouti způsobu poznání, vlastního vyšším bytostem. A to proto, že rozumové poznání, jež značí prostě dokonalost, má jakousi podobnost nejen s poznáním andělů, nýbrž i Boha; má něco společného a totožného s ním, ne sice naprosto, ale zcela jistě do určité míry. Tuto podobnost musíme hledati na vrcholu lidského poznání, jenž záleží právě v nejvyšší a poslední abstrakci, když totiž rozum hledí na všecko jako na jsoucno, v čemž se shoduje vše s Bohem.

V tomto jednotném pojmání všech věcí pozoruje stupeň jejich dokonalosti. Všechny věci se v něčem shodují, avšak tato shoda není stejným způsobem u každého. Proto je nutno zdůrazniti, že srovnávání různých stupňů dokonalosti je možné toliko při nejvyšší abstrakci.¹ Vždyť není možno srovnávati navzájem věci mezi sebou se lišící. Ke srovnání je třeba, aby měly všechny něco společného; tato společná vlastnost není u všech tímže způsobem, nýbrž různě.² Avšak již při prvním abstrahování se pojmy vzájemně vylučují a nemají nic společného. Jsou různé formy, které jsou abstrahovány, jež se mezi sebou specificky liší a vylučují se.

Něco jiného je živočich a bytost neživá. Proto mezi těmito dvěma pojmy nemůže býti srovnání; neboť nemůžeme říci, že živočich je více živočichem než neživá bytost, zrovna jako se nemůže tvrditi, že na př. kůň je více živočichem nežli člověk. Chceme-li však činiti srovnání mezi těmito dvěma, musíme se na oba dívat jako na jsoucna, na živočicha i na neživou bytost – jinými slovy, musíme se vznést k metafysické abstrakci. – Tak je musíme pojímati, jako jsoucno, dokonalost, jako nějaké dobro, něco krásného, a pak musíme říci,

1 Leč bychom je chtěli srovnávat jen kvantitativně, jak to činí matematici.

2 Proto se také všechno shoduje v jednom obdobném.

že živočich je více jsoucnem, dobrem atd. než bytost neživá.¹

Každý stupeň dokonalosti jest obsažen ve jsoucnu, každá věc tím, že je něco, je jsoucnem, je dobrem, dokonalostí. Kteroukoliv tedy existující dokonalost můžeme srovnávat se všemi jinými; čili vše, co existuje, tvoří jednu jedinou gradaci dokonalosti, v níž má každé jsoucno své vlastní místo a buď vyniká nad jiné nebo je méně vznešené než ostatní. Tak je dáno jsoucno, které je nejnižší ze všech, a jiné, které je nejvyšší. Něco pak je více nebo méně dokonalé, podle toho, jak je daleko od toho nejnižšího a přibližuje se nejvyššímu. „Více a méně“ – poznamenává zde sv. Tomáš – „se praví o různých, podle toho, jak různě se blíží k tomu, co je nejvíce; jako je teplejší to, co stojí blíže nejteplejšímu.“

III. Je něco, co je nejvíce jsoucnem.

Tento závěr je vyvozen tak logicky a samozřejmě, že je všem ihned jasný jeho logický vztah s předešlým. Pojem stupně je podstatně vztažný k ně-

1 To je vyjádřeno ve slovech srovnání. Říkáme, že člověk je dokonalejší než živočich; když se praví „dokonalejší“, vyjadřuje se idea dokonalosti a tedy i aktuality, jsoucnosti, s nimiž se dokonalost kryje, neboť něco je dokonalé, pokud je uskutečněné. V tomto srovnání přidělujeme člověku větší jsoucnost. To však nemůžeme činit, leč když uvažujeme člověka i živočicha jako jsoucna – metafysickou abstrakcí.

čemu nejvyššímu, takže nemůžeme oddělití pojem méně a více od pojmu nejvíce.¹ Tak stupeň dokonalosti ve věcech nás vede k největšímu. Zdá se, že se tu končí naše čtvrtá cesta jako u svého konečného cíle. Lidé rozumějí Bohem: nejvyšší jsoucno, největší dokonalost, jak to praví sv. Tomáš na citovaném místě v Sumě contra Gentes a v Sentencích, kdež opomíjí onu poslední část našeho důkazu, v níž je řeč o příčinnosti. Pak tato cesta nejde k Bohu pomocí příčinnosti jako ostatní cesty.

Že tomu tak je, zřejmě to vysvítá z citovaných míst, kde není ani náarážky na princip kauzality. Nemůžeme však říci, že ony důkazy nevyvozují správné závěry. To by bylo velmi podivné, kdyby sv. Tomáš podal místo pravého důkazu existence Boží jen pouhé sofisma.

Proto od nedávna vysvětluje De Munynk po Lepidi² tento důkaz bez principu příčinnosti a přidává nový prvek, jímž jedině možno vyložiti čtvrtou cestu. Ten nový prvek je vzat z objektivnosti našeho poznání. Pak možno sestaviti tento důkaz takto:

„Všechno, co je pojímáno lidským rozumem mimo jsoucno rozumové, je něčím skutečným. Tato skutečnost nezáleží jen v tom, že je v myslí, ne-

1 De Munynk O. P., Praelectiones de Dei existentia, Lovanii 1904, p. 18 – 23 et 56—59.

2 Lepidi O. P., Elementa Philosophiae christianae, Parisiis 1877, vol. II. Ontologia, p. 90 – 91.

boť to náleží i rozumovému jsoucnu. Je to však skutečnost nezávislá na skutečné jsoucnosti věcí, jak je patrné samo sebou, a tedy vůbec též na jakémkoliv lidském rozumu. Je-li toto popíráno, je tím popřena též objektivnost rozumu, jež právě zde je základem. – Avšak Bůh je pojmán lidským rozumem. Je tedy skutečný. Skutečnost Boha uzavírá v sobě jeho aktualitu. A tedy Bůh je jsoucnou skutečnou.¹ Autor upozorňuje, že tento důkaz není a priori, neboť skutečnost Boha se vyvozuje z něčeho, co je *reální*, což jistě není jen subjektivní poznatek. To reální je vzato ze *skutečné* představitelnosti Boha v lidské mysli, a ten závěr je dokázán z principu objektivnosti rozumu, který však není předpokládán jako všeobecný princip pro veškeré poznání, nýbrž je ho používáno jako *premisy* v usuzování, dávající jeden ze *skutečných* prvků pro syllogismus.“ Tak je utvořen důkaz „nezvratný a pevný“, ba jinak ani není možno pochopiti čtvrtou cestu sv. Tomáše.²

V nejnovější době Lemaître³ se snaží v pozoruhodném článku vysvětliti touže cestou tento důkaz. Především však poznamenává proti předešlému výkladu, že, ačkoliv objektivnost poznání má

1 De Munynk O. P. I. c. p. 18. 2 Ib. p. 99.

3 Lemaître Ch. S. J., Quarta via, La preuve de l'existence de Dieu par les degrés des êtres. V Nouvelle Revue Theologique, tom. 54, Mai, p. 321 – 328; Juin p. 434 – 467.

velikou cenu, přece nestačí pro čtvrtou cestu, jež formálně postupuje od stupňů, podle toho totiž, jak více a méně mají vztah k nejvíce. Ten je však rozdíl – praví – že predikamentální dokonalosti nepoukazují na vztah k nejvyššímu, kdežto naopak stupeň jsoucna nemůže býti ani myšlen bez vztahu k nejvyššímu, k dokonalému. Již v pojmu stupně jsou obsaženy – ne sice podrobně – avšak přece jaksi nejasně objektivní podmínky pro možnost tvrzení toho, co je nejvyšší; nejsou tam výslovně obsaženy, ale možno je tvrdit, ba je to nutné. K tomu nedostačí jakákoliv abstrakce, nýbrž je třeba metafysické abstrakce „c'est – à – dire caractérisée par un mouvement transcendant, logiquement préalable à l'achèvement de l'affirmation, et allant d'emblée, pour faire l'objectivation qu'est le jugement, d'un terme inférieur à un terme supérieur les nouant l'un à l'autre, les enveloppent tous deux, de façon différente d'ailleurs, mais d'un coup, dans un'idée sous uniformité interne, dans le transcendantal, dans l'être tout chargé de la plus riche et de la plus confuse des diversités, ou se trouve soudement évoqué le maximum absolu“ (p. 443). Naše poznání nezůstává při nějaké částečné pravdě, nýbrž směřuje k nejvyšší pravdě. Proto „passer à l'acte, c'est donc, pour l'intelligence, dédoubler le terme de son activité en un en – deçà et un en – delà, un en – deçà de ce qu'elle cherche et un

en – delà de ce qu'elle trouve, un en – deçà du but dernière et un au – delà de la fin intermédiaire qui, comme telle, le présage, en un degré et un maximum excédant tout degré, en une mesure d'être et la plénitude de l'être“ (p. 444). Jsoucno je formou rozumu, je to, čím cíl pohybuje rozumem k nejvyššímu; a tak tato forma je nejen poznatkem, nýbrž též pohybem a není lhostejná k ohraňování. Omezení neodporuje jsoucnu; odporovalo by, kdyby jsoucno *samo sebou* bylo ohraňováno (p. 445).

Autor dovozuje: Jestliže ve všech našich úsudcích je jakýsi vztah k nejvyššímu, nebude ono chimérou, právě jako jí není sám tento vztah (p. 448). Ani se nemůže říci, že to největší je kontradiktorní. Bylo by totiž divné, že neohraňované jsoucno je kontradiktorní, když existuje jsoucno omezené. Je-li tedy omezené jsoucno, neomezené jsoucno nemůže být samo v sobě si odporující. Když však omezené jsoucno má vztah k neohraňovanému, musí i toto existovati. Je tedy dokonalé, neohraňované, je Bohem.

Není třeba uchylovati se k principu příčinnosti při čtvrté cestě. Náš rozum může bez tohoto principu dospěti k nejvyššímu, a to srovnáváním stupňů. Pojem dokonalého je odvozen z jeho nutného vztahu, který má s pojmem stupně v dokonalosti, jehož objektivnost je nám známa. Když tak vyjme-

me princip příčinnosti ze čtvrté cesty, již je pochopitelné, proč poslední část tohoto argumentu v Sumě theologické není podstatná k důkazu existence Boha. Proto je čtvrtá cesta pro sv. Tomáše zachráněna a má platnost i bez principu kauzality. Je-li přesto v Sumě theologické tento princip položen, děje se tak za účelem většího a přesnějšího vyložení, není však absolutně nutný.

Abychom mohli vyhraniti tuto nesnadnou otázku, musíme říci především slovným výkladem něco o rozdílu formulování této cesty v Sumě theologické a filosofické. Objektivně pak rozluštíme otázku tím, že řekneme něco o objektivnosti poznání, k níž se tito autoři uchylují, a určíme, co přesně můžeme dokázat pomocí daru svého poznání.

Opravdu je v textu sv. Tomáše jakási, aspoň zdánlivá, nesnáz. Zdá se, že je nějaký rozdíl mezi obojí formulací této cesty. K rozluštění této obtíže je dlužno poznamenati:

1. Již předem – když se všeobecně pojednává o důkazu Boha – se zdá nemožno vystoupiti k Bohu jinou cestou než příčinností, jak jsme to ostatně také ukázali v úvodě, což už není třeba zde opakovati. To když předpokládáme, následuje z toho, že: když nacházíme u sv. Tomáše na dvou místech sestavenu tutéž cestu a když se tato dvě sestavení navzájem liší právě v tom, že jedna se výslovně nezmiňuje o příčinnosti, druhá však ano, pak, pra-

vím, vyplývá z toho, že musíme míti za pravou a úplnou tuto druhou.

2. Když najdeme u některého autora dva texty o téže věci, ne sice si odporující, avšak lišící se v tom, že druhý je výslovnější a přesnější, pak je obecným pravidlem, že první místo méně vysvětlené vyložíme druhým obsírnějším textem. Nesmíme si myslet, že připojená část textu obsírnějšího nemá v myšlení autorově žádného dosahu a proto že ji můžeme my, objektivní vykladači, opomenout. Naopak ona připojená část má velikou důležitost pro vysvětlení textu více nejasného.

3. Je-li obsírnější text časově pozdější, bylo by nesprávné domnívat se, že autor – jenž ostatně ve svých dílech na mnoha místech ukazuje pokrok ve formulaci své vědy – spíše ustupuje než postupuje v jasném výkladu a že přidává právě do těch prací, kde je vždy jasnější, přehlednější a formálněji mluvící nějakou větu, jež nikterak nepatří k věci.

4. Jestliže však dřívější text již jaksi temně v sobě obsahuje onu část, položenou na druhém místě vyloženějším, je zřejmé, že je nesprávné zamítati tento výklad jako zbytečný a nepotřebný. Že však již v Sumě contra Gentes je jaksi nejasně uzavřen princip příčinnosti, pomocí něhož se má vystupovati k Bohu čtvrtou cestou, to se dokazuje: a) spekulativně, uvažováním principů, na tom místě položených, v nichž je obsažena narážka na zmíněný

princip. Později to vyložíme; nyní to předpokládáme.

b) historicky, z dějinného původu čtvrté cesty
Tam jsou význačná slova, jimiž začíná sv. Tomáš na citovaném místě C. Gentes tuto cestu, a jimiž ukazuje místo, z něhož vzal tento důkaz. Praví: „Může se vzít i jiný důvod ze slov Aristotelových v II. knize Metafysiky. Sv. Tomáš tvrdí, že z II. knihy Metafysiky můžeme formulovat čtvrtou cestu; je obsažena již ve slovech Aristotelových, my je musíme jen shrnout, stručně sestavit, nic nepřidávat a nic neměnit. Avšak musí se poznamenat, že nám nic nezáleží, co ten neb onen vykladač toho Aristotela místa praví a jak je vysvětluje. Vzdělaný M. G. Colle může sebehloběji studovati toto místo a sestavovatí přesné komentáře. To nemá významu pro náš cíl, jenž jest vyložiti věrně smysl sv. Tomáše. Ba ani nás nezajímá, co sám Aristoteles chtěl na tom místě říci: Možná, že Filozof se nechtěl ani zmíniti o nějakém principu čtvrté cesty. Snad sv. Tomáš neporozuměl dobře Aristotelovi a podložil mu učení, kterého on nepřipouštěl. Při každém takovém možném či nemožném předpokladu nemáme na tom zájmu. Jediné chceme, co totiž sv. Tomáš na tom místě rozuměl. Co myslel sv. Tomáš na tom Aristotelově místě, snadno lze viděti z jeho komentáře u téhož textu.

Podle toho komentáře je jasné, že Aristoteles chce dokázati: první filosofie jedná o nejvíce pravdivých. A ukazuje to z obsahu vědy. „Věda o pravdivém“ – praví sv. Tomáš – „spočívá v poznání příčiny.“ Pak připojuje Aristoteles všeobecnou větu: „Ta věc mezi ostatními se nazývá největší, z níž pochází něco u jiných, co se vypovídá stejnoznačně o nich; jako oheň je příčinou tepla v živlech.“ Sv. Učitel pokračuje: „Činí zmínku o stejnojmennosti, neboť někdy se stane, že *výsledek nedojde k podobnosti příčiny podle téhož rázu specifického, a to pro vznešenost samé příčiny.*“ Konečně uzavírá: „Protože to, co je *příčina pravdy*, je příčina mající s účinkem společné jméno a všeobecný obsah, následuje z toho, že *to, co je jiným příčinou, že jsou pravdivými, je nejpravdivější.* Z toho vyvozuje poučku. Když je tomu tak, že to, co je příčinou jiných, je nejpravdivější, následuje z toho, že, jak se jedná každá věc má k tomu, že je, tak také se má k tomu, že má pravdu.“ Tak sv. Učitel.

V tomto komentáři vykládá sv. Tomáš smysl Aristotela a dokazuje, že první filosofie jedná o nejvíce pravdivých právě proto, že se zabývá *prvními příčinami*, jež jsou jiným příčinou bytí. Jinými slovy: protože první příčiny – jimiž je docíleno nejvyššího poznání – jsou jiným příčinou pravdy, principy každého poznání, ta věda, jež jedná o prvních příčinách, je nejpravdivější, právě proto, že

všechno je na nich závislé nejen v pravdivosti, nýbrž i v bytnosti. Proto podle sv. Tomáše něco je nejvíce takové proto, že je příčinou veškeré vlastní stránky toho rodu: nejvíce pravdivé, protože je příčinou pravdy, nejvíce jsoucno, protože je příčinou veškerého bytí. Pojem největšího je totožný na tomto místě s pojmem příčinnosti, takže všechno to, co není největší, má příčinu v tom největším. Jak se ostatně praví v I. 23.: „Co však je zváno nejvíce takovým v nějakém rodě, je příčinou všeho, co je toho rodu.“ Je tedy zde v Komentáři na II. knihu Metafysiky tentýž pojem jako v Sumě theologické.¹ Příčinnost nemůže být nikterak oddělena od nejvyššího jsoucna. Proto když sv. Tomáš chce v Sumě c. Gentes lib. II., c. XV. dokazovati stvoření všeho z prvního principu, v jednom z mnohých důkazů činí narážku na čtvrtou cestu cituje kapitolu XIII. první knihy a praví: „To tedy bude *příčinou všeho v nějakém rodě, čemu nejvíce přísluší přisudek onoho rodu*; proto

1 Je to vždy skoro slovná totožnost, když se jedná o principy čtvrté cesty. A to je také charakteristické, že sv. Tomáš, jednáje ve svých dílech o těchto principech, skoro po každé uvádí tentýž příklad, jenž je již na citovaném místě Metafysiky. kde vypadá takto: „Καὶ γὰρ τοῖς ἄλλοις τὸ αἴτιον τοῦτο τῆς θερμότητος“ (Metaph. I. I. α cap. I. n. 5.) U sv. Tomáše: I. P. Qu. 2, a. III.; Qu. 44, a. I.; Qu. 65, a. I.; Comp. Theol. c. 68; Opusc. XV. De Angelis c. IX. etc. To nepochybně dokazuje původní zdroj této cesty.

také vidíme, že, co je nejteplejší, je příčinou tepla ve všech teplých věcech, co je nejsvětlejší, je příčinou všeho světlého. Bůh však je nejvíce jsoucnem, jak bylo ukázáno na prvním místě (c. 13).“ Z toho důvodu upozorňuje v následujícím důkaze téže hlavy, že již v I. knize citované kapitoly dokázal, že první *příčina* je Bůh.

(Není tedy nic divného, že sv. Tomáš našel na tomto místě Metafysiky dokonalý pojem stvoření, jemuž již Aristoteles jasně učil. Praví totiž, že „principy toho, co trvá vždy, totiž nebeských těles jsou příčinou bytí jiným. A tím převyšují v pravdě a v bytnosti nebeská tělesa, jež i když jsou neporušitelná, přece mají příčinu nejen svého pohybu, jak někteří mysleli, nýbrž také svého bytí, jak to zde Filosof výslovně praví.“¹ Bytí však příčinou samého bytí, znamená zapříčinit věc ve všem tom, čím věc je, neboť jednakaždá věc je tím, čím je podle svého bytí.) V Quaest. Disp. De Potentia Qu. 3, a. V. jedná o stvoření všeho Bohem a mezi jinými podává též důkaz vzatý z tohoto místa Metafysiky: „a to je – praví – „důkaz Filosofova na II. knihu Metafysiky.“ Právě tam začíná od stupňů jsoucna a dodává: „Ty věci, jež se pozitivně nazývají více a méně, mají tu vlastnost z toho, jak se více nebo méně přibližují k něčemu jednomu: neboť kdyby to náleželo jednomukaždému samo se-

1 S. Thomas, Comm. II. Met. Lect. II. n. 295.

bou, pak není důvodu, proč je to v jednom dokonalěji než v druhém, jak vidíme, že oheň, který je na vrcholu teplosti, je příčinou tepla ve všech teplých. Proto se musí klásti jedno jsoucno, které je nejdokonalejší a nejpravdivější jsoucno. To se dokazuje z toho, že je něco hýbající vůbec nepohybnelné a nejdokonalejší.

Vše ostatní tedy méně dokonalé musí přijmouti od něho své bytí. Tam je zřejmo, že pro sv. Tomáše to, co je nejvíce takové, musí býti eo ipso příčina všech jiných téhož druhu, takže můžeme dospět k nejvyššímu z ostatních, jež jsou více a méně takové, a to jedině z toho důvodu, že to ostatní musí míti příčinu, neboť vše, co je omezené, musí se uvést na nejvyšší jakožto na svou příčinu. V otázce De Potentia se shledáváme s novým prvem, který není jasně vyjádřen ani v Contra Gentes ani v Komentáři na II. knihu Metafysiky. Je to ona pravda, Platonovi dobře známá a jím milovaná, kterou on takto formuloval: před množstvím je třeba klásti jednotu. Tuto pravdu tam sv. Tomáš podává jasněji a hlouběji: „kdyby to jednomukaždému (mezi dokonalostmi více a méně dokonalé) samo sebou náleželo, pak by nebylo důvodu, proč je to dokonalěji v jednom než v druhém.“ Jinými slovy: poněvadž mnoho věcí je více a méně dokonalých, žádné z nich to nepatří samo sebou. Ten, komu to samo sebou náleží, je příčina působící onu doko-

lost, sama nemající příčiny. To je Bůh. V následujícím článku praví: „v kterýchkoliv věcech *různých* je shledáno něco jedno společné, je třeba uvést je na jednu příčinu, pokud se to týče onoho společného.“¹ Na témž místě má sv. Tomáš toto: „Podle Filosofova v II. knize Metafysiky to, co někomu patří dříve, je *příčinou všech*, v nichž je to odvozeně, jako oheň je příčinou tepla ve všech tepkých předmětech.“²

Není tedy žádné pochybnosti, že sv. Tomáš po celý svůj život vykládal ono místo Aristotela v II. knize Metafysiky stále ve smyslu čtvrté cesty jak je formulována v Sumě theologie. Dochází totiž k nejvyššímu jsoucímu, k nejvyššímu pravdivu právě z toho, že to nejvyšší je *příčina* všech jiných. Protože je dříve – jakožto nejvyšší – je příčinou toho, co je později.

V této nauce máme u sv. Tomáše jakýsi vývoj – jak je tomu ostatně i v jiných otázkách – ne sice z nepravdy k pravdě, nýbrž z nejasného a jaksi nedostižného podání jeho učení k průzračnému a výslovnému jeho vymezení. Jistě i sv. Tomáš, jemuž se nedostalo osudu některých žijících spisovatelů, že později museli mnohé poopravit a změnit, nemohl ujít společnému osudu lidské přirozenosti, jež dospívá ke své dokonalosti postupně;

1 Quaest. Disp. De Potentia Qu. 3, a VI.

2 Ibid. objectio 8.

neboť ačkoliv je v ní již na počátku obsažena v zásadách celá dokonalost, přece se musí poznenáhlu vyvíjeti a dokonávati. Jako v semeni – v malém zárodku velkého stromu – je již ukryta celá dokonalost plodu, tak v nějaké myšlence nebo větě, třebaš nezřetelně sestavené, je obsažena celá dokonalost systematické synthese, již nutno pozvolna a postupně vyvíjeti. Tak i u sv. Tomáše některá idea – třebaš i základní v jeho soustavě, není vždy a všude jasně a výslovně vyjádřena. Než to, co je v pozdějších jeho dílech výslovně vyjádřeno, je obsaženo v prvních jeho pracích ve všeobecné větě, z níž se může logicky vyvodit. A jako žáci sv. Tomáše našli mnohé nové a důležité závěry v učení svého učitele, tak také sv. Tomáš v posledních svých letech rozvinul svou nauku a vyvodil z ní mnohé závěry tím, že jasně vyjádřil, co bylo dříve nezřetelně podáno. O to se právě jedná při naší otázce. Vidíme, že tato naše čtvrtá cesta má své dějiny v mysli sv. Tomáše. Na prvním místě, kde o ní pojednává (*Sententiae* 1254 – 56 a *C. Gentes* 1258 – 1620),¹ je dosud jaksí nejasně. Není na prvý pohled jasno, jak a z kterého důvodu nás vede stupeň dokonalosti k samému Bohu, jenž je nejen nejvyšším jsoucnem vzhledem k tvorům, nýbrž také naprosto nejvyšším jsoucnem. Když však v II. knize téhož díla v *Quaest. Disp. de Po-*

1 Mandonnet, *Bibliographie thomiste* pag. XVI., n. 63.

tentia (1259 – 1263)¹ probral tuto otázku důkladněji a hlouběji – takřka *ex professo* – výslovně podává důvod, proč můžeme dospět ze stupně k naprosto nejvyššímu. V mysli sv. Tomáše je už jasně vyjádřena čtvrtá cesta, neboť ony otázky o stvoření dávaly příležitost k většímu a hlubšímu zkoumání principů, z nichž je sestavena čtvrtá cesta. Rozřešiti problém stvoření je totéž jako ukázati, že omezené jsoucno nemá samo v sobě důvod své existence. Různost téže dokonalosti to nejlépe dokazuje. Když totiž mnohé věci mají nějakou vlastnost ne ve stejném stupni, je to samozřejmým znamením, že žádná z nich není vlastní, nýbrž že je vytvořena všeobecnou příčinou, v níž je naprosto a sama sebou. Ono nejvíce takové musí být příčinou všeho téhož druhu. Není tedy nic divného, že sv. Tomáš, když tak hluboce tyto věci projednal a když sepsal i komentář na *Metafysiku*, že v *Sumě theologie* tak jasně, důkladně a přesně formuloval čtvrtou cestu. V tomto slavném textu nacházíme podivuhodnou jasnost s nesmírnou hloubkou, kde všechna slova, uspořádaná na vlastní místa, jsou stmelena jako vzácné kameny ke zbudování skvělé budovy vysoké a hluboké spekulace; tyto kameny nelze jen tak domýšlivě odstranit bez nebezpečí, porušení krásy této budovy.

1 Mandonnet l. c. p. XVI. n. 55b; Bačič, *Introductio compendiosa in opere S. Thomae Aquinati*.

Jak jsme již viděli, někteří chtějí tento důkaz omeziti na objektivnost poznání, kterážto objektivnost byla by základem pro čtvrtou cestu. Praví: Bůh je chápán jako skutečné jsoucno, a tato Boží skutečnost uzavírá v sobě aktuálnost Boha. Poněvadž pak všechno, co je myslí pojímáno – a není to jsoucno rozumu – má skutečnost mimo náš rozum silou objektivnosti, následuje z toho, že Bůh je jsoucno skutečné. Protože však tito autoři neberou objektivnost poznání jako „princip všeobecně předpokládaný pro každé poznání, nýbrž jen jako premisu pro další vyvozování“, je nutno pojednati stručně o objektivnosti samé, abychom mohli viděti, zda má cenu pro důkaz existence Boha.

Etymologicky pochází objektivnost od slova „objectum“ (předmět). Užívá se toho výrazu k označení vlastnosti poznání, pokud poukazuje na vztah k svému vlastnímu předmětu. Poněvadž pak předmět je to, čím je možnost uvedena do uskutečnění, co ukončuje její činnost, vyplývá z toho, že objektivnost je nejvnitřnější vlastnost našeho poznání, označující stránku, kterou jest utvořen poznávací úkon a zakončen ve svém bytí. Pravíme, že předmětem našeho rozumu je jsoucno. Totéž vyjadřujeme, když tvrdíme, že naše poznání je objektivní, že souhlasí s pravdou (proti skepticismu), že jeho předmětem je jsoucno mimo rozum, že nepoznáváme jen rozumové vjemy, nýbrž skutečné jsoucno

existující mimo smysl (proti subjektivismu). Během času však se začalo užívat slova objektivnost ve smyslu posledním, totiž na rozdíl mezi objektivním a subjektivním. Říkáme-li, že naše poznání je objektivní, dovozujeme tím, že mu odpovídá něco reálného (skutečného) mimo rozum.

Je však třeba poznamenati, že slovo reální může míti dvojí smysl, zvláště když je porovnáme se subjektivním. K pochopení toho je nutno všimnouti si, že, když označujeme předmětem rozumu *jsoucno*, nemyslí se tím to, co existuje. To není to, co je v první řadě a „per se“ chápáno rozumem. Předmětem našeho rozumu je bytost sama, to, co věc je, čím je ustavena ve svém bytí (*quidditas*).

Z toho plyne, že objektivnost našeho poznání se zakládá ne na existenci věci, nýbrž na její bytosti. A tak může být objektivní poznání i té věci, která ve skutečnosti neexistuje. Objektivnost tedy záleží v tom, že to, co poznáváme, má takovou strukturu i mimo náš rozum. Z toho je patrné, že objektivnost pozoruje *jsoucno* v jeho bytosti. Když se praví: člověk jest rozumný živočich, odezírá se od jeho skutečné *jsoucnosti* a zůstává pravdivé a objektivní toto i kdyby člověk neexistoval.

Jak potom poznáváme, že něco skutečně existuje? Abychom mohli na tuto otázku odpovědět, musíme nejprve říci, že skutečná *jsoucnost* nějaké podstaty je věc docela nahodilá, nemající v sobě

žádné nutnosti, neboť může každého okamžiku existovati nebo neexistovati.

Za druhé, že naše poznání se začíná smyslovými věcmi a na ně se dá uvést. Z toho důvodu nic nepoznáváme rozumem, co nebylo napřed ve smyslech.¹ Dá se na ně uvést proto, že ovšem soudíme tak, že obracíme svůj rozum k představám a také nadsmyslné věci označujeme způsobu věcí hmotných.² Z toho vysvítá, že nemůžeme o ničem souditi, leč jen za přítomnosti představy.

Máme-li odpověděti objektivně a pravdivě na otázku o skutečné jsoucnosti, jež je něco nahodilého a ne nutného, musíme ji míti přítomnu v té chvíli, kdy chceme o ní učiniti správný úsudek. Věc však je přítomna v nás, když skutečně tu chvíli na nás působí. Naše vnější smysly musí býti opravdu v tom okamžiku ovlivňovány věcí. A tedy rozdíl mezi bytostí a skutečnou jsoucností něčeho je v tom, že bytost je něco, co samo sebou odezírá od skutečné jsoucnosti, naše obrazivost – vnitřní smysly – uchovává podobu, ke kteréžto představě se může náš rozum vždy obrátit a může ji poznávati abstrakcí. Toto poznání je vždy pravé a objektivní. Podstata věci je však něco nutného a pravdivého.

Naproti tomu, když jde o skutečnou jsoucnost věci, pak se má věc docela jinak. Abychom mohli učiniti o ní úsudek, je nutno, aby v té chvíli skutečně

1 I. P. Qu. 84, a. VI. 2 Ib. a. VII.

na nás působilo něco smyslového – neboť se uskutečňuje spojení nutného s nahodilým. Je třeba, abychom měli před očima subjekt. Sv. Tomáš to vyjadřuje: „Nahodilé jako nahodilé je poznáváno přímo smysly, nepřímou rozumem.“¹

Obecně se praví o poznání něčeho, co neexistuje, že je to „fantas“. Také považujeme všechno za pouhý výplod fantasmie, co jsme snili, jako na př. zlatá hora. V těch slovech je kus hluboké filosofie. Pro nás platí, že to nemá žádné existence, co je v obrazotvornosti, ale nijak to nepůsobí na vnější smysly. Je to jsoucno chimérické, fantastické. Tak matematická jsoucna – nekonečná čára – jsou chimérická, nemůžeme jí postřehnouti smysly, neexistuje. A přece je dána o takovém jsoucnu pravá a objektivní věda, již odpovídá v přírodě věcná objektivnost. Je tedy dlužno dobře rozeznávat objektivnost, plynoucí z bytosti, podstaty věci a z její existence čili aktuální jsoucnosti.

Někdo však namítne, že máme pravdivý úsudek o existenci nějaké věci, ačkoliv jí právě v tomto okamžiku nepostřehujeme vnějšími smysly; jako na př. víme, že je slunce, třeba ho za noci nevidíme; víme, že je oheň, i když vidíme jen kouř atd. To je zcela správné. A právě proto můžeme stanovit jiný princip, jak můžeme bez nepravdy tvrdit existenci něčeho. To se děje tehdy, když z nějaké věci,

1 I. P. Qu. 2. a. 1.

jejíž existenci jistě poznáváme, se nutně vyvozuje jsoucnost jiné věci. Tak z existence účinku nutně vyplývá, že existuje příčina. Než v tom případě je vyváděna existence věci ne z objektivnosti poznání, které jistě musíme předpokládati, nýbrž z účinku, jenž existuje a tak nás vede k jsoucnosti příčiny, neboť účinek nemůže být chápán jako účinek bez své příčiny. Z toho jasně plyne, jak moudře učí sv. Tomáš, že k existenci Boha můžeme dospěti z jeho účinků, jež vidíme smysly. Tak jako když vidíme dešť, dovozujeme existenci mraku, nebo vidíme-li řeku, tvoříme si úsudek o pramenu. Existence něčeho, co je smyslové nebo nadsmyslové, musí se nutně uvést na vnější smysly, nechceme-li, aby to byla pouhá představa obrazivosti. Když jsme stanovili existenci pramene, můžeme to říci, neboť vidíme smysly řeku.

Tím je zřejmě objasněno, jak můžeme dokázat existenci Boha. Musíme pozorovati smyslové věci, které postřehujeme vnějšími smysly a jejichž existence je nám viditelná, zda v jejich povaze není nutně obsažen požadavek jsoucnosti nekonečného jsoucná. A to je – všeobecně řečeno – jediná cesta k důkazu existence Boha. Proto fakt objektivnosti lidského poznání nepřináší k věci nic zvláštního. Abychom to jasněji viděli, pohledme na onen pověstný důkaz z objektivnosti. Praví se v něm: „Všechno, co je chápáno lidským rozumem, vyjma jsouc-

na rozumového, je něco skutečného.“¹ Z dříve řečeného je viděti, kde je nesprávnost. Je pravda, že vše, co je chápáno, jest skutečné, reálné, bere-li se slovo „reálné“ ve smyslu bytnosti; naopak, míní-li se tím slovem „reálné“ aktuální existence, je to očividně nesprávné, sice jinak by musela všechna matematická jsoucna skutečně existovat, což nikdo nebude tvrdit. Když někdo na př. uvažuje konečnou linii, může si od ní odmysliti všechny hranice a tak chápe přímku bez mezí, jdoucí do nekonečna. Rovněž tak chápeme-li metafysické hmotné jsoucno, a odmyslíme-li si od něho veškeru hmotu, zůstane nám jsoucno nehmotné. Ba může se poznati analogicky i celá povaha tohoto nehmotného jsoucna nebo se může učiniti celý traktát o něm, jak to také provedl sv. Tomáš v pojednání O andělech, ovšem předpokládal existenci tohoto jsoucna i z víry. Než kdo může říci, že když poznáváme taková jsoucna – nehmotné jsoucno a nekonečnou přímku – nebo když můžeme o nich napsati dokonalé pojednání, že tím již musí existovati. Kdo by tak uzavíral, dopustil by se veliké nelogičnosti, třebaš je to všechno pravdivé a objektivní, co o tom soudíme. Jako matematické věci – i když samy o sobě neexistují – pravdivě jsou aplikovány na nižší vědy, tak také sv. Tomáš použil celé metafysiky nehmotného jsoucna na jiné jsoucno, jehož existence je odjinud zná-

1 De Munnynck O. P., I. c.

ma.¹ Ostatně můžeme chápati nekonečné jsoucno, nad něž si není možno představit vyšší a v předpokladu tohoto jsoucna můžeme zbudovati celou metafysiku o něm, jež se nazývá theodicea, než je jiná otázka, zda skutečně toto jsoucno existuje.

Činí-li se však další předpoklad, že v nekonečném jsoucnu čili v jsoucnu dokonalém je uzavřena skutečná existence, je třeba říci, že o to se tu jedná. Naše otázka směřuje právě k tomu, zda je nutno tvrditi nějaké jsoucno, jehož bytnost je totožna se jsoucnem. Podle našeho způsobu chápání, podstata Boží, jejíž existenci se snažíme dokázati, je jsoucnost sama. A tedy problém existence Boha není nic jiného, než dokázati, že mimo nahodilá jsoucna musí býti jsoucno, jehož bytnost jest jsoucnost, jež jest zkrátka sama sebou. Pak ale předpokládati na dokázání toho možnost jsoucna, jehož bytnost jest jsoucnost, znamená předpokládati, že ona bytnost existuje. To se však mělo dokázati, a tak tedy se předpokládá to, co se má dokázati.²

1 J. Bonifay, La démonstration a priori de l'existence de Dieu, in *Revue de Philosophie* a. 1911 p. 337 – 345.

2 Důkaz Descartův právě v tom pokulhává. Praví: „Il est certain, que je ne trouve pas moins en moi son idée, c'est à dire l'idée d'un être souverainement parfait, que celle de quelque figure ou de quelque nombre que ce soit: et je ne connais pas moins clairement et distinctement qu'une actuelle et éternelle existence appartient véritablement à la nature de cette figure ou de ce nombre.“ (Cinquième Méditation.) Nestačí mít

Proto, když De Munnynck dále předpokládá: „každá reálnost Boží uzavírá v sobě aktuálnost Boha,“ odpoví se takto: Boží reálnost, jež existuje, připouštím; jež je toliko poznávána lidským rozumem, popírám. On pak musí dokázati minorem ne z objektivnosti, nýbrž pomocí stupňů dokonalosti, chce-li podati čtvrtou cestu a sestrojiti pravdivý důkaz.

Sám Leibniz vytýká Descartovi, že předpokládá to, co má dokázati. Předpokládá-li se totiž možnost bytosti, jejíž podstata značí existenci, již se předpokládá sama existence. Leibniz se zase snaží dokázati tuto možnost z toho, že v Bohu si nemůže nic odporovati.¹ Kontradikce podle něho je negace samé věci. Bůh však je chápán bez hranic a nic ani v něm ani mimo něj nemůže existovat, co by ho omezovalo. Bůh tedy vylučuje všelikou kontradikci: tu, která by vznikla z něho samého, protože má všechny dokonalosti nekonečné; mimo něj však není žádná bytnost v téže přímce jako jeho.²

jasnou a určitou ideu, aby věc existovala. Objektivnost je zachována, i když věc neexistuje.

1 Leibniz, *La monadologie* n. 45. vol. I. p. 714. „Ainsi Dieu seul on l'Être nécessaire a ce privilège, qu'il faut qu'il existe, s'il est possible. Et comme rien ne peut empêcher la possibilité de ce qui n'en ferme aucunes bornes, aucune négation et par conséquence aucune contradiction, cela seul suffit pour connaitre l'existence de Dieu a priori.“

2 Cfr. Bontrone, *Notices sur la vie et la Philosophie de Leib-*

On však musel dobře viděti,¹ že i nejdokonalejší svět nemá v sobě žádné kontradikce, a přece neexistuje. Jestliže však se předpokládá, že v možnosti nejdokonalejšího světa není obsažena existence, kterou v sobě chová pojem Boha, odpoví se mu, že to má dokázati a ne předpokládati.² Tak tedy všechny důkazy – na něž lze uvést i výklad čtvrté cesty De Munnynck – tím, že postupují a priori, předpokládají svůj závěr, který mají dokázati. Protože v poj-

niz. Tento důkaz je týž jako Spinosův, jenž praví: Není-li tedy možno dát žádného důvodu a příčiny, jež by bránila, aby Bůh neexistoval, nebo co by ničilo jeho jsoucnost, je naprosto třeba z toho vyvodit, že on nutně existuje. Kdyby však byl nějaký důvod nebo příčina, musely by být dány buď v samé Boží povaze nebo mimo ni, to jest v jiné podstatě druhé povahy. Neboť kdyby byla téže povahy, eo ipso by se tím připouštělo, že je Bůh. Než substance, jež je jiné povahy, není s Bohem nic společného, a tedy neníž jeho existenci ani dáti ani zrušiti. Poněvadž tedy nemůže býti dán důvod neb příčina mimo boží povahu, jež by rušila jeho existenci, musí být nutně dán, jen když neexistuje v samé jeho povaze, jež by pak měla v sobě kontradikci. To však tvrdit o Jsoucnu absolutně nekonečném a nejvyšším dokonalým je absurdní; a tedy ani v Bohu ani mimo něj není žádného důvodu a příčiny, jež by jeho existenci rušily, proto Bůh nutně existuje. (Ethica.)

1 Garrigou-Lagrange, Note sur la preuve de dieu par les degrés des être chez Saint Thomas in R. Thomiste. Cfr. Dieu, son existence et sa nature p. 69.

2 Leibniz zase upadá do sofismatu, které vytýká Descartovi.

mu dokonalého je obsažena existence, existuje! Vkládají do pojmu Boha možného skutečnou existenci. Již však je zřejmo, že je možný pojem existence bez toho, že skutečně existuje. Této ideii mimo rozum odpovídá objektivnost existování. Ten pojem je objektivní, avšak tím způsobem, jak je pojatý. Je však chápán jako možný a ne jako skutečně existující. Její objektivností bude tedy vždy možnost existování. Nikterak tedy nemůžeme dospěti ke skutečné aktuální existenci. Chceme-li to učiniti, musíme pozorovati jsoucna smyslová, aktuálně existující. Jestliže patřením na ně dojdeme k nutnosti podstaty, jejíž bytnost jest jsoucnost, pak bude dokázána pravá a vlastní existence Boha. A jednou z úvah, jež nás mohou dovésti k Bohu, je stupňovitost v dokonalosti. Viděli jsme, že, kde je více a méně, tam je též nejvíce. Docházíme tak k nejvyššímu jsoucnu, k nejdokonalejšímu. O tom není pochyby, že pojem vztahu mezi více a méně vzhledem k nejvíce je sám sebou pojem matematický, a proto má platnost v první řadě při matematické kvantitě jakož i poměr.¹

Tento kvantitativní pojem je přenesen na metafysické dokonalosti, kde též je dáno více a méně a následkem toho i nejvíce, jak jsme viděli.

Mezi matematikem a metafysikem však je ten

1 Ramirez O. P., *De analogia secundum doctrinam aristotelico-thomisticam*.

rozdíl, že matematik používá někdy imaginárního jsoucna při svých důkazech, což nemůže činiti metafysik, jenž bere v úvahu toliko skutečná jsoucna. Matematickou abstrakcí můžeme předpokládati nekonečnou délku, a z tohoto pojmu vyvoditi pravdivé a objektivní závěry,¹ což není možno v metafysice. Ona uvažuje skutečné jsoucno a nemůže bez nelogičnosti předpokládati nekonečnou dokonalost. Musí ze skutečného jsoucna budovati své závěry.

Toto reální jsoucno je především jsoucno smyslových podstat, jež metafysik v první řadě poznává a jímž může a má dospěti k poznání nadsmyslových. Tam soudí o věcech smyslových, uvažuje všechno v úhlu jsoucna. V těchto smyslových věcech je též více a méně. Metafysik totiž vidí, že všechny tyto dokonalosti jsou omezené, a to v různých hranicích, takže opravdu je dána stupňovitost v jejich dokonalosti. Proto je třeba dobře poznamenati, že tato stupňovitost je mezi jsoucny omezenými a konečnými. A následkem toho když se praví: více a méně se praví o různých, podle toho, jak se různě přibližují k nejvíce, to nejvíce se musí chápati hmotně. Neboť má-li ono nejvíce podstatný vztah k více

1 Tato analogie čtvrté cesty s matematickou kvantitou – iž je dána nekonečná imaginární kvantita – byla příčinou, že někteří zamítají tuto cestu, majíce za to, že i v metafysice může být dána imaginární nekonečná délka.

a méně, nesmí se vymykati z druhé části vztahu. Poněvadž pak je to něco konečného, musí býti též samo nejvíce konečné, nechceme-li předpokládati nějakou imaginární nekonečnost, jak to činí matematici: Úvaha stupně dokonalosti tedy – pokud nás tato stupňovitost vede k nejvíce – nás musí dovésti toliko k něčemu, co je poměrně nejvyšší, nikterak k „naprosto nejvyššímu“.¹

Avšak pak se dále namítá, že my bereme dokonalost podle toho, jak se kryje se jsoucnem v metafysické abstrakci. Než pojem nebo idea jsoucná sám sebou nemá v sobě žádného ohraničení, nýbrž jako prostá dokonalost směřuje do nekonečna. Proto v samém tvrzení konečné podstaty, v kladení omezené dokonalosti prosté je položena též možnost tvrzení nekonečné podstaty, možnost objektivnosti samé absolutní dokonalosti, neohraničené, která by neměla v sobě žádného omezení.

Tu je obnoven pověstný přechod z řádu myšlenkového do řádu skutečného, jež vynalezl již sv.

1 Or, le concept de degré d'être, de mesure d'être, n'est-il pas essentiellement relatif?“ Lemaître art. c. p. 442.

Proto dobře pozoruje P. Heris nejnovější recensí citovaného článku: „La critique principale que l'on faire pourrait à cette interpretation de la quarta via, est que l'on en arrive à mettre l'être absolu (maxime ens), sur la même plan que l'être relative (magis et minus ens), le premier étant envisagé comme dans la visée du second (Revue des sciences philosophiques et theologiques), Octobre 1927, p. 522.

Anselm¹ a obnovil Descartes,² Leibniz,³ Spinosa⁴ a nejnověji Bonyssonie.⁵

Je sice pravda, že pojem jsoucna jde do nekonečna, že není omezen ze sebe, nýbrž obsahuje všelikou dokonalost. Tento pojem můžeme abstrahovati z hmotného jsoucna, tím, že odstraníme od něho veškeru hmotnost a nedokonalost; tak dospějeme k dokonalosti prosté, neomezené, neohraničené. Tomuto pojmu odpovídá i v přírodě pravá a objektivní skutečnost, neboť tento pojem není pouhá představa fantasie, není to prosté jsoucno rozumu, nýbrž pravá podstata, nekonečné, vylučující ze sebe všechno omezení a mající všelikou dokonalost. Proto také nekonečné mimo rozum je tím, čím je, je takové a nemůže být jiným. Kdyby existovalo – existovalo by jako nekonečné.

Než jiná je otázka, zda skutečně existuje. Tuto existenci musíme vyvoditi, ne z idey nekonečného – pokud je v ní obsažena i dokonalost existence, jinak by nebylo nekonečné – nýbrž z *existující konečné dokonalosti*, pokud totiž konečné jsoucno nemá důvod své existence v sobě. A tedy jako z pojmu konečné podstaty je dovozen pomocí záporu a kladu pojem podstaty nekonečné (jsoucno

1 S. Anselmus, Proslogium. 2 Cartesius l. c.

3 Leibniz l. c. 4 Spinosa l. c.

5 Bonyssonie, Essai de démonstration purement a priori de l'existence de Dieu.

bez hranic), tak ze skutečnosti, že konečná podstata existuje, se musí vyvoditi fakt existence nekonečného jsoucna.

Když se proto praví, le degré d'être n' est intelligible comme degre d'être, que si le maximum absolu d'être est intelligible (n' est pas contradictoire),¹ tomu se může dvojím způsobem rozuměti. Nejprve, bereme-li dokonalost abstraktně a uvažujeme stupeň jsoucna v jeho dokonalosti neomezené jakýmkoliv ohraňčením, pak pozorování stupně nemůže býti chápáno bez *naprosto* nejvyššího. Docela tak jako když uvažujeme matematicky stoupání nepřetržité kvantity, nechápeme této gradace bez pojmu nekonečné kvantity, již musí matematik předpokládati. Poněvadž však počátek úvahy stupňovitosti jsoucna byl vzat abstraktně, musí se tak bráti i konec, totiž abstraktně. A zase, jako jsoucno uvažované na počátku (více a méně) je bráno formálně jako neexistující, tak musí být také na konci jako neexistující. Jako matematická kvantita nejen že formálně neexistuje, avšak ani nemůže existovati, tak také nekonečná kvantita neexistuje ani nemůže existovati. Kdežto jsoucno abstraktně uvažované při stupňovitosti, třebaš formálně neexistuje, přece může existovat; zrovna tak i jsoucno prostě nejvyšší, jež je nutně položeno v pojmu více a méně, ačkoliv může existovati,

1 Art. cit. p. 460.

bere se jako neexistující. Tak tedy nemůžeme dospěti k jeho existenci, nechceme-li učiniti skok z řádu ideje do řádu skutečna tím, že vkládáme do pojmu nekonečna existenci, nejen jako pojatou, nýbrž jako existující.¹

Můžeme též více a méně, pokud poukazují na vztah k nejvíce, uvažovat podle bytí, které mají v přírodě. Tak je bereme jako skutečně existující, mají-li určité bytí v některé konečné a omezené bytnosti. A poněvadž jsou různě dokonalé, je v nich stupňovitost. Všechny totiž – tím že jsou více a méně, poukazují na vztah k nejvíce. Poněvadž pak jsou brány jako skutečně existující, musí existovati též ono nejvíce, k němuž mají vztah a bez něhož nejsou ani myslitelná, musí míti skutečné bytí v přírodě. Tak může k němu dojíti lidská mysl ze samého pojmu stupňovitosti v dokonalosti. To však se musí zdůrazniti, že v tomto případě je bráno více a méně podle *bytí ohraničeného* a musí to tak býti. Z toho důvodu pak ono nejvíce, k němuž se blíží, je dáno jako naprosto nekonečné, poněvadž mezi konečným a nekonečným není poměru.² Srovnávati však mnohé s *jedním* je poměr, a ne úměrnost. Proto stupňování konečných (více

1 To autor skutečně také činí, když praví: „*le maxime ens ne peut-être conçu que comme concreta et existant.*“

2 To pozoruje už Aristoteles: „τὸ ἄπειρον πρὸς τὸ πεπεραμένον ἐν οὐδενὶ λόγῳ ἔστιν.“ (I. De coelo c. VII. n. 9.)

a méně) není myslitelné bez nejvíce, ovšem že nejvíce konečným a ne bez nejvíce nekonečným. Stupňování a následkem toho srovnávání se musí bráti matematicky, kde se mohou poměry množit do nekonečna. Než pak se bere ono nejvíce – nekonečná kvantita – ne jako existující, ba ani ne jako mohoucí existovati.

IV. Nejvíce takové v nějakém rodě jest příčinou všeho, co je toho rodu.

Již často jsme zdůrazňovali v této tesi metafysický charakter naší cesty a z toho plynoucí nutnost metafysické metody při postupu v jejím výkladě. Není to však tak snadné pro obzvláštní obdobu, kterou mají principy této cesty s principy matematickými. Je tak snadné – a potvrzuje to i historie – upadnouti do výstředního mathematicismu, a to proto, poněvadž pomocí abstrakce matematické přicházíme k metafysické. Ačkoliv na jedné straně musíme dobře rozlišovat principy různých věd, nemůžeme je úplně od sebe oddělit, jako kdyby neměly mezi sebou žádného vztahu, a věda nejvyšší jako by nebrala zřetele na vědy podřadné, zatím co právě opak je pravdivý, že totiž principy vědy vyšší se aplikují na vědy nižší, způsobem ovšem podřadné vědy. Z jiného však hlediska abstrakce nejvyšší se odvozuje od nižší, když na př. od kvan-

tity odlučujeme látku jak smysly tak rozumem poznatelnou.

To se obzvláštním způsobem uplatňuje na principu, který nyní vyložíme. Se sv. Tomášem jsme již sledovali, že „více a méně“ jsou slova, která popředně a sama sebou přísluší kvantitě, kterou se zabývá matematika a název, že je přenesen k označení transcendentální stupňovitosti. Viděli jsme, že ve skutečnosti v matematice je také maximum, když matematik klade na př. kvantitu nekonečnou – jako největší.

Máme nyní zanechat postupu při zpytování matematické kvantity, nebo naopak dále pokračovat, zda také v kvantitě matematické nejvíce takové musí být příčinou všeho jiného? A priori řečeno je třeba vyvolit tento druhý postup. Když totiž již vysvětlené principy jsou matematické, které mohou býti přeneseny na transcendentální, proč by i důsledky, které z těchto principů nutně plynou, by nevycházely z principů matematicky pozorovaných; vždy ovšem různě, podle toho, jak od různých věd jsou pojímány.

Že tomu tak skutečně je, snadno se dá dokázat. Vezměme na př. v úvahu různou kvantitu, tak že v ní *pojímáme* stupně velikosti – nebo chceš-li délky – až do nekonečna. Tím obdržíme řadu různých velikostí. A budou více nebo méně velké podle toho, jak dalece se přibližují k největšímu.

Budou tedy veliké. Budou však veliké – dobře chápej – velikostí. Z toho následuje, že příčina formální (tvarová) velikosti, jest sama velikost a bude více nebo méně veliká, pokud věc více nebo méně bere úcastenství na té velikosti, která je chápána od matematika jako nekonečná. Tedy velikost nekonečná bude příčinou všeho ostatního. „Nejvíce takové v nějakém rodě – a zde v rodě velikosti – je příčinou všeho, co je toho rodu“. Poněvadž však matematik nepodává důkazů z příčin vnějších, nýbrž z příčin formálních, nutno bráti příčinu formálně.

Metafysik však užívá ve svých důkazech také příčin vnějších a proto tento princip v moudrosti nejvyšší neznamena nutně jen formální příčinu.

Tím, že vystupujeme k metafysické abstrakci, dostáváme se k jsoucnu transcendentálnímu, které – poněvadž transcendentální – obsahuje v sobě všechny rody a druhy, neboť je vsáto v jejich bytnost. Jsoucno je totiž to, co jest, čím věc existuje, jest její dokonalost, přednost a dobro; je to jsoucno, které neobsahuje ve svém pojmu žádné nedokonalosti.¹ Ve skutečnosti, pozorujeme různé věci na

1 Jest třeba podotknouti, že někteří se domnívají, že argumentace sv. Tomáše nás přivádí k největšímu jen ve smyslu relativním. (Kierkegaard, *Der Gottesbeweis aus den Sein-stufen*, *Garb. für Philosophie und spek. Theol.* XXVI. 1913 str. 149 a násl.) Můžeme-li dojít k příčině jsoucna *jako ta-*

tomto světě, shledáváme nestejnoměrnost, tedy stupňovitost a to více nebo méně. Všichni jsou za jedno v tom, že jsou některé dokonalosti, které však různým způsobem mají tuto dokonalost; všechny věci jsou jsoucna, ale ne v témže stupni. *Jsou tedy stupně v téže věci.* Jsou větší a menší *v téže formalitě*, kterou nazýváme ENS – jsoucno. Jsou všechny věci jsoucnem, ale různě. Tato jediná formalita se různě uplatňuje ve všem.

Mluvíce zde o věcech, bereme v úvahu to, co jest na nich nejformálnější, čím všechny věci mají nejen svou dokonalost, ale čím jsou to, co jsou. Přichází zde v úvahu to, co působí uskutečnění všech věcí, co je činí dokonalými, tím, že jim uděluje jejich vnitřní přirozenost, quidditatem a bytnost. Proto čím se zde pozorování věcí pojímá hlouběji, tím vnitřněji, jdouc až na kořeny věcí, bere v úvahu to, co věc ustavuje, co způsobuje, že je (co jí dává bytí).

Proto, můžeme-li dokázat, že tato vlastnost není některé věci vlastní, že je totiž zapříčiněna, tu *vševého*, bude prostě největší a to tím spíše, jedná-li se o dokonalost prostě jednoduchou, která, není-li sdělena, jest neohraničená, jak praví sv. Tomáš: „Co něčemu přináleží svou přirozeností a ne od nějaké příčiny, nemůže v něm býti umenšeno ani zeslabeno (Contra Gentes I. II. c. XV.); a zase naopak: „co jinému nepřináleží svou přirozeností, pak má svou příčinu, neboť, co nemá příčiny, jest první a bezprostřední.“

chno, co jest ve věci — věc sama — je zapříčiněna a vytvořena od nějakého jsoucna. Když tedy tato vlastnost dává věci zcela bytí, plyne z toho, že když věc sama ze sebe nemá dostatečného důvodu této vlastnosti, že jest výhradně a úplně od něčeho jiného. Bude tedy vytvořena, z něčeho stvořena.

Dále: Jedná-li se o vlastnost nejvšeobecnější, která není obsažena v žádném rodě ani druhu, ba mimo kterou není možná jiná — leč nic, což není vlastnost — následuje z toho, že všechny věci, již tím, že jsou a jmenovitě, poněvadž jsou touto vlastností tím, co jsou, pocházejí od něčeho jiného, od jsoucna, kterému tato vlastnost přiná-leží popředně a sama sebou. Toto jsoucno bude tedy příčinou všeho. Pravím všeho, protože tato vlastnost, jejíž příčinu hledáme, se kryje s dobrem, krásnem a se všemi transcendentálními dokonalostmi, jak praví sv. Tomáš: „Příčina bytí, dobra a jakékoliv dokonalosti ve všech věcech.“ Všechno ostatní má vznik od tohoto jsoucna, ono však od nikoho.

Že tomu tak je, to nám ozřejmuje sama stupňovitost této vlastnosti. Viděli jsme již, že všechny věci bez výjimky splývají v této vlastnosti podle větší nebo menší stupňovitosti. A podle toho, do jaké míry jsou více takové, tím více se přibližují nejvíce takovému. Čím více je totiž každá věc jsoucnem, tím více bere účast na vlastnosti jsoucna a

následkem toho tím více se blíží k tomu, co je nejvíce jsoucnem.

Avšak každá věc je tím, co jí dává tato vlastnost, a je taková svou formou. Není tedy ani možno něco si mysliti bez vlastní formality; jako nemůžeme si představit ohně bez ohnivosti, barvy bez barvitosti a podobně. Tato vlastnost činí, že tato věc je taková a ne jiná, jest vnitřní příčina bytnosti a jest její důvod. Proto každé jsoucno musí být nakonec uvedeno ke své formalitě, jako ke své vnitřní příčině, k svému poslednímu důvodu, k tomu, co vnitřně vysvětluje její jsoucnost.

Avšak všechny věci, pokud splývají v této formalitě, jsou *jsoucna*; vidíme, že podle této vlastnosti se nazývají a jsou více nebo méně jsoucny. Tedy všechny věci nutno vztahovati k této největší vlastnosti, jakožto ke své příčině. Poněvadž však tato vlastnost dává věci úplné bytí (*extra nihil produci*), tedy tato příčina, v které nachází důvod – musí býti příčinou toho, čemu se říká *extra nihil facere*, musí býti příčinou účinnou, vytvářející úplné bytí, musí býti to, čím všechno je tím, co je.

Řekneš snad, že z předešlého neplyne nutně konkluse „že jsou zapříčiňovány, vytvářeny a ponuntur *extra nihil*“. Nejedná se zde o vlastnost, která činí, že věc je, kterou se liší od ničeho a kterou se stává skutečně existující v řadě věcí. Je-li pravdivé, že kterákoliv vlastnost jako taková musí býti

formálně uvedena ke své příčině, čili ke své vlastnosti *jako takové*, tímtež způsobem i ta, kterou věc extra nihil ponitur – samo bytí – nutno uvést ke své vlastnosti jako takové, jíž všechny vlastnosti bytí věcí existují. A poněvadž se zde jedná o to, čím věc je mimo nic, čili o samé bytí věcí, nutno tuto formalitu uvést k samotnému bytí jako takovému. Tedy všechna ona „bytí“.

Avšak říci, že některá věc je to, co jest od jiného, je totéž jako říci, že ona celá věc má příčinu v něčem jiném, nebo lépe – že je od jiného stvořena. Její bytí závisí od něčeho jiného. Proto konkludujeme: poněvadž všechno, co se nazývá více a méně, má vztah k největšímu, to největší jest všeho toho příčinou. Poněvadž vidíme, že existuje více a méně jsoucno, jest také nejvíce existující jsoucno. Když tedy každá vlastnost musí býti formálně uvedena ke své vlastnosti jako takové, plyne z toho, že i „jsoucno existující“ jako jsoucno existující, nutně musí býti formálně uvedeno ke své formalitě. Jeho formalita však je „jsoucno existující“. Tedy protože je „jsoucno existující“, má od jsoucna „existenci“, od jsoucna, jehož formalitou je.

Poněvadž však, co fakticky je, nemůže býti leč jsoucno existující, následuje z toho, že bytí nejvíce takové nejen že je, nýbrž že je „příčina bytí, dobra a jakékoliv dokonalosti ve všem. A to nazýváme Bohem“. *Tedy Bůh existuje.*

Zde se dotýkáme formálního bodu čtvrté cesty a tedy je třeba chápati ji správně. Již její povaha, kterou se liší od ostatních cest, záleží v tom, že postupuje k Bohu stupňováním dokonalosti, kterou pojímá transcendentálně. Proto z pojmu více a méně nutně musí býti vyvozeno nejvíce, které by zároveň bylo příčinou všeho. Nezbytnost, že některé jsoucno je zapříčiněno, vyplývá z toho, že jsoucno nemá v sobě důvodu své existence. Je tedy třeba, abychom se přesvědčili, zda stupňování jsoucna, pokud je vlastním stupňováním, dokazuje, že žádné jsoucno, které je účastno stupňování, nemá samo ze sebe důvodu svého bytí; je však třeba míti na zřeteli, že se jedná o jsoucno, pokud je jsoucnem a pokud existuje. Pojem stupňovitosti naznačuje různost toho, v čem se stupně vyskytují. Neboť není stupňovitosti tam, kde se věci od sebe nerůzní; tedy různost v jsoucnu nutno položit jako předpoklad k ustavení stupňovitosti jsoucen.

Mluví se o jsoucnu, pokud je jsoucnem, které není podrobena vnější různosti, a přece je jisté, že se v přírodě různí. Musíme tedy ukázati, s jakého hlediska jsoucno se různí, a když toho dosáhneme, nalezneme vysvětlení, jak se jsoucno stupňuje. Rozluštění nám dává čtvrtá cesta, a to: z jakých důvodů se vysvětlí stupně dokonalosti, zda jsou samy od sebe, nebo je třeba vypátrati nějaké jsoucno, od kterého by to vše bylo.

Především třeba poznamenat, že pojem jsoucna neobsahuje v sobě omezení ani ohraňčení.¹ Jsoucno totiž, jak už mnohokrát bylo řečeno, je to, co znamená všechnu dokonalost a přednost ve věcech. A proto musí v sobě obsahovati každou dokonalost. Když však vše je dokonalé jen proto, pokud to je, plyne z toho, že nic není, co není jsoucno. Poněvadž je to nejvlastnější, co je ve věci, plyne z toho, že všechno dokonalé a uskutečněné je z něho, neboť uskutečnění a dokonalost jde se strukturou věci. Tedy je také i nejpřednější, obsahující v sobě vlastnost veškeré přednosti, dokonalosti a uskutečnění. Tedy beze sporu, jsoucno v sobě pojímá každou vlastnost dokonalostí.

1 Proto dobře praví *Gilson* (*Le Thomisme*, str. 66), že pro sv. Tomáše je souznačné toto dvojí: míti nedokonale a neúplně transcendentální dokonalost a míti bytí účastenstvím. Čtvrtá cesta dobře ukazuje, že jsou takové nedokonalé dokonalosti. Neboť všude, kde je více nebo méně v oněch transcendentálních (neohraňčených) dokonalostech, tam se shledáváme s jedinou a toutéž vlastností v dokonalejším a méně dokonalém stavu. Stupňování se děje tím, že ona dokonalost není všude ve svém dokonalém stavu, nýbrž více nebo méně. Omezení však dokonalosti ukazuje, že ona dokonalost nemá v sobě dostatečného důvodu. I to je vlastně čtvrtá cesta vše, co praví *P. Descoquus* (*Archives de Philosophie*, sv. III, seš. III, str. 110.). Tato cesta totiž ukazuje, že jsoucna, která jsou dokonalá více a méně, nemají důvodu svého bytí proto, že jsou omezená. Dokazuje omezení tím, že jsou v různém stupni.

Pozorujeme-li nyní jsoucno jako jsoucno, ihned postřehujeme jeho jednotnost a zároveň skutečnost a jsme puzeni připustiti jednotnost jsoucna popírajíce jakoukoliv mnohost, která mu odporuje. Tak usuzovali po Parmenidovi všichni pantheisté; z pozorování jednotnosti jsoucna dospěli k negaci mnohosti.

Sv. Tomáš však nezapomíná na mnohost jsoucna: existuje jsoucno více a méně a klade otázku, které se chtěli vyhnouti pantheisté: odkud mnohost, odkud stupně tam, kde je zcela vyloučeno množství i dělení? Jak mohou být stupně ve vlastnosti, – když v sobě pojímá každou dokonalost, žádné nevyjímajíc? Obsahuje-li tedy všechny dokonalosti, takže mimo ni si možno mysliti jen nic, z jakého důvodu, nad toto jediné nejvyšší jsoucno, vyskytují se jiná a to téže povahy?

S druhé strany sv. Tomáš a priori nesoudí na první jsoucno již z pouhého pojmu jsoucna, jako by sám pojem v sobě obsahoval všechnu dokonalost a důsledně: samu existenci. Ví dobře, že nemůžeme o něčem usuzovati, leč z toho pozorování jsoucna smyslového.¹ Existuje jediná cesta

1 Je tedy mylné, když někteří ztotožňují čtvrtou cestu s důkazem „a priori“ od sv. Anselma (Grunwald, *Geschichte der Gottesbeweise in Mittelalter bis zum Anfang der Scholastik*, Münster 1907, str. 155; Vacant, *De nostra naturali cognitione Dei*; str. 361.). Sv. Tomáš usuzuje na Boha ze

ukázati Boha, ta totiž, která vede pozorováním věcí stvořených, pokud je v nich požadavek k dokázání prvního jsoucna.

Ve čtvrté cestě vybírá k důkazu Boha to, co je vlastní ve věcech. Je jisto, že v řádě věcí se vyskytují jsoucna více a méně.

Přece však je pravdivé, že všechno – ač se věci liší – shoduje se v tom, že se nazývají *jsoucnem*. Všechno je jsoucno, avšak ne stejným způsobem.

Nacházíme-li, že se mnohé věci v jednom shodují, ba i mezi sebou podle téhož že se liší, je zřejmé, že v tom, čím se shodují, v tom se také liší. Co však v jednom je shodné i rozdílné, shoduje se s jinými, pokud je má, liší se, pokud se více nebo méně k němu přibližuje. Tedy ona různost bude podle toho, jaký je stupeň oné vlastnosti. Avšak jsoucnost – a o této vlastnosti je řeč – připouští stupňovitost možností; a to se shoduje, co jsme řekli, že jsoucno se množí podle subjektu, který je může dostati.

Může se namítnouti, že to, co je v možnosti, musí býti uvedeno k uskutečnění pomocí toho, co je uskutečnění, a tak přicházíme k Bohu. – Je to pravdivé, ale to není čtvrtá cesta, která vlastně postu-

stupňů, jak jsou ve skutečnosti, a ne z ideje „největšího“. Nechápe-li však někdo jeho vývodů, ať jej proto neviní z bludu, který výslovně potírá, a ať mu nepřipisuje to, o čem ani nesnil.

puje k Bohu ze stupňovitosti, z mnohosti k jednotě, a ne z nutnosti předpokládati nutné jsoucno.

Pozorujeme-li tedy tuto stupňovitost jsoucna, je třeba z ní dokázati největší. *A vlastnost se svou stupňovitostí* (v našem případě jsoucno) *je takovou od největšího*. Tato věta nutně plyne z předcházejícího; neboť záleží-li stupňování v tom, že jedno a totéž se vyskytuje u mnohých různým způsobem, to jedno je považováno za největší, jako na př. v matematice ta kvantita je pojímána jako největší, pro kterou vše má svou kvantitu.

Tedy stupňovitost bude záležeti v tom, jak je jsoucno účastno největšího, a to tak, že čím je to účastenství větší, tím více se blíží k největšímu. Tím, že se blíží k největšímu, sdílí se s ním. Neboť vyjde na totéž, blížiti se k největšímu a bráti účast na největším a míti své rozpětí. Stupňovitost je tedy z největšího.

Avšak nejen, že jsoucno je takové z největšího, nýbrž i je takové určitým způsobem, z největšího jsoucna, takže všechno, více i nejvíce, i způsob, jak je více, i způsob, jak závisí na největším, je třeba chápati ve vlastním smyslu.

K většímu porozumění toho třeba poznamenati, že to „více“ nebo ono „méně“ jsou tím, co jsou, pro největší, které jest jejich příčinou i důvodem, takže jsou cele způsobeny od největšího, i že jsou, i to, co jsou. Tak na př. určitá kvantita je pro kvan-

titu, jako dvojnásobné je pomocí dvou jednotek; tak když pojmáme světlo sluneční, jak je samo v sobě, jako největší, každý jiný sluneční svit, nejen že musí býti od tohoto největšího, nýbrž musí také býti v tom stupni, v jakém je přijímá. Bude ho účastno proto – a to třeba zdůraznit, že je jím zapříčiněn, a je v něm zapříčiněn podle způsobu, jímž je způsobeno světlo v jiné věci. Bylo přivedeno z možnosti k uskutečnění. To však se děje *příčinou účinnou*. A to je náš závěr: největší jest důvodem jiných, ne však jakýmkoliv způsobem, nýbrž jedině proto, že největší *činí* to více a méně, takže nejvíce takové nutně vytváří všechno jiné.

Věc je jasnější, uvažujeme-li o těchto principech ne v rouše příkladu, nýbrž jak tomu je ve skutečnosti. Treba uvážiti, že „více“ takové je pojímáno podle vlastnosti jsoucna. Ale řekli jsme, že více (a právě tak méně) je takové pro největší; že celý důvod onoho „více“ tkví v největším. Z toho plyne, že „více“ není možné vysvětliti bez největšího, v němž má důvod svého bytí. Avšak ono „více“ je uskutečnění. Když tedy je takové pro největší, je to neklamným znamením, že povstává pokud přechází z možnosti k uskutečnění; a to se děje účinnou příčinností. Musíme tedy pojímati jsoucna existující a je bráti v úvahu jako taková, a jako taková jsou větší a menší. Jsou však větší a menší pro největší. Tedy jejich jsoucnost je způsobena

od největšího. Kdybys chtěl popírat největší, musil bys popřít i větší a menší, které máme před očima.

Když nyní pozorujeme způsob, jak je zde pojmáno více nebo méně, můžeme si vyvoditi jasný pojem stvoření. Stvořiti není nic jiného, než z něčeho vytvořiti, znamená to něco učiniti – aniž bychom co předpokládali, utvořiti výhradně všechno, co na věci jest.

Ve čtvrté cestě jsou chápány stupně v tom smyslu, že jsou předmětem božské tvůrčí činnosti. Dokonalost je brána jako jsoucno. Praví se pak, že každé určité, celé jsoucno, poněvadž je ve stupních většího a menšího, je proto, že se přibližuje k největšímu, je pro ono největší. Všechno, co jest jakýmkoliv způsobem, je od *největšího*. Nic nemůže býti, co by nebylo od něho, ani si není možno odmysliti nějakou vlastnost, že by neměla prostě vztahu k největšímu. Proto však, že má k němu vztahy, závisí od něho, poněvadž se k němu přibližuje pro závislost účinku od vlastní příčiny.¹

1 V jakém si analogickém smyslu, jako velikost matematická má vztah k velikosti nekonečné, čili k velikosti prostě jako takové. Pozorujeme-li při velikosti více a méně, vztahujeme všechny tyto ohraničené velikosti k veličině největší, skrze kterou všechny ostatní omezené velikosti jsou to, co jsou. Velikost tedy prostě taková je příčinou veškeré velikosti, která se k ní více a méně přibližuje. Již tím se přibližují největší velikosti, že jsou veliké. Veliké však jsou pro

Jistě má svůj zvláštní důvod, že sv. Tomáš všude, kde mluví o stvoření, užívá důkazu čtvrté cesty.¹ Zatím co čtyři ostatní cesty dokazují Boží jsoucnost speciálním a ohraničeným pozorováním, tato cesta nachází v samém bytí, podrobeném mezím, nutnost nejvyššího jsoucna. Dokazuje jsoucnost Boha ze samého nitra bytosti existujících věcí. Tedy s jiné strany zároveň ukazuje, že, cokoliv je mimo nejvíce takové, musí pocházeti od největšího. A ja-

účastenství na *oné* velikosti. Tedy slovo přibližovati se k největšímu neznamená nic jiného, než bráti účast na největším.

Avšak v metafysice se jedná o jsoucno existující skutečně (ne již o jsoucno matematické), totiž o jsoucno, které obsahuje ve svém pojmu celou dokonalost. Je-li však takové jsoucno ve stupňovitosti, musí naznačovati vztah k největšímu. Je zcela zřejmé, že jsoucno existuje ve stavu „více“ a „méně“; tedy i to musí být faktem, že má vztah k největšímu. A dále: poněvadž více a méně je bráno podle pozorování jsoucna, i vztah k největšímu musí býti podle pozorování jsoucna. Ale vztah mezi více a méně – jak jsme řekli, je příčinný. Tedy více a méně proto, že jsou více a méně, naznačují vztah k největšímu pro závislost účinku na příčině. Protože však tato závislost je podle jsoucnosti jako takové, která vyžaduje tvůrčí činnosti, jde z toho, že to největší je příčinou celé, veškeré jsoucnosti, každé dobroty a pod.

1 *Quaest, Disp. De Potentia*, Ot. III., čl. V.: I. Č. Ot. 44, čl. I.; I. Č. Ot. 65, čl. I.; II. C. Gentiles hl. XV.

Comp. Theologiae hl. 65; *Opusc. XV De Angelis* hl. IX; II. *Sent Dist. XXXVII*, Ot. I. čl. II; I. *Sent. Dist. III. Divisio Iae Partis*.

ko ve fyzice není možné pomyslet si, že existuje vlastnost světla bez světla, v matematice velikost kvantity bez kvantity, tak i v metafyzice není možné, aby existovalo ohraničené jako ohraničené bez něčeho, co je neohraničené; není pojímáno jsoucno ohraničené bez jsoucna neohraničeného.

Není tedy divné, že sv. Tomáš všude užívá důkazu čtvrté cesty, kde mluví o stvoření.

Problém stvoření je rozluštěn, hledáme-li příčinu všeho v Jsoucnu Prvním a Nejvyšším, které je účinnou příčinou veškerenstva. Přicházíme však k účinné příčině pomocí principu účinné příčinnosti. Tehdy totiž pravíme, že některé jsoucno nutně závisí na jiném, jakožto na své účinné příčině, je-li vlastním účinkem závislé ve svém bytí na něm, ne jakýmkoliv způsobem, nýbrž jakožto na vnějším principu. Tento princip má vliv na svůj účinek jako princip pohybu a klidu, takže celá jsoucnost pohybu a klidu – sama bytost věcí závisí na tomto principu. To právě činí čtvrtá cesta správným způsobem, když ukazuje, že každé jsoucno, ať je jakýmkoliv způsobem, nutně má svůj původ v prvním jsoucnu, jakožto v účinné příčině.¹

Aby to sv. Tomáš vysvětlil, vždy a všude pozor-

1 Čti *De Potentia* Ot. III. čl. V. druhý důvod, kde sv. Tomáš přesně formuluje tuto naši čtvrtou cestu k důkazu, že všechno pochází od prvního principu.

ruje ve svých úvahách jsoucno, pokud je jsoucnem. Parmenides pod tím pojmem chápe všechno, co jest. Vše, co má důvod býti, je „*jsoucno*“, mimo ně nemůže býti nic; ale při konklusi Parmenides,¹ jsa úplně zabrán do metafysického pozorování jsoucna, jako by zapomněl na různost bytostí, činí uzávěr na pantheistický monismus; sv. Tomáš vidí rozličnost jsoucen. „Je třeba říci, praví, – že jsoucno vyskytuje se v mnohých podle postupu.² Neboť jsoucno samo sebou – jak ostatně každá vlastnost – vylučuje každou různost a jakoukoliv stupňovitost. Tedy jestliže jednomu každému z nich (v nichž se vyskytuje více a méně), by to příslušelo samo od sebe, nebylo by důvodu, proč se jsoucno jeví dokonalejší v jednom než ve druhém.“³

Je to zajisté dokladem, že „od jsoucna, které se jeví jako nejdokonalejší, se přiděluje všem, u nichž se jeví méně dokonalé“.⁴ Čili jinými slovy: „Odtud plyne, že po každé, když se v různých jsoucnech vyskytuje něco jednotného, je nutné, aby ona jsoucna od sebe se lišící přijala to jednotné od jedné příčiny, právě tak, jako různá tělesa mající teplotu, mají ji od ohně.“⁵

Proto není možno, abychom přistoupili na dom-

1 *Aristoteles*, *Metaph.* L. I. c. V. n. 11, vyd. Didot.

2 II. *Sent. Dist.* XXXVII, *Ot. I.* čl. II.

3 *Quest. Disp. de Potentia*, *Ot. III.* čl. V.

4 tamtéž. 5 I. *Část*, *Ot. LXV*, čl. I.

něnkou těch, kteří chtějí vysvětliti tuto cestu formální vnější příčinností.¹

Praví totiž někteří, že touto cestou se dojde k ideálu, vzoru všech věcí a ne k příčině účinné, od které všechno pochází.

Tuto domněnku však není možno žádným způsobem sloučiti s textem sv. Tomáše, který chce nalézti čtvrtou cestou ne příčinu forem, nýbrž příčinu jsoucnosti. Když pak chce ukázati, že svět má vzory, činí to, když dokázal, že Bůh vše stvořil,² právě tak, jako když ukázal, že Bůh existuje, dokazuje, že on je vzorem všeho.³

1 Jako: *Bannez*, Scholastica Commentaria in I. P. Angelici Doctoris S. Thomae, VI. II, čl. III., str. 82.; *Geny*, S. I., A propos des preuves thomistes de l'existence de Dieu, v *Revue de Philosophie* 1924, str. 575 a násl.

2 I. Č., Ot. XLIV, čl. III.

3 I. Č., Ot. XV. čl. I. Opačné mínění hájí po *Ferrarském* (In I. Contra gentes, hl. 13) a *Kajetánu* (In I. P. Q. II, a. III) všichni tomisté, kteří přejímají takřka doslovně názor Kajetánův, aniž by jej dále rozvíjeli. Srov. *Joannes a St. Thoma*, Cursus theologicus in Summam S. Thomae, tom. I., Parisiis 1883, str. 548; *Gonet*, Clypeus theologiae thomisticae vol. I, a. II, vyd. Vives str. 93; *Gotti*, Theologia scholastico-dogmatica, tom. I, Q. I., dub. IV. § IV, str. 20 – 21; *Billuart*, Summa S. Thomae ed. IX, tom. I, Q. II, art. II, Parisiis, str. 30; *Billot*, De Deo Uno et Trino, Romae 1926, str. 67 – 71; *Tolletus*, In Summam theol. s. Thomae Aq. Enarratio, Romae 1879, tom. I. str. 69; *Lepicier*, Institutiones theologiae dogmaticae, tom. I., Tractatus de Deo Uno, ed. Lethielleux, str. 145 – 6.

Kromě toho dokázati, že svět má vzory, neznamená to dokázati, že Bůh existuje: Je možno usuzovati na svět ideí, jak to chápali i platonici, kterými byl vytvořen svět smyslový. Z toho však ještě neplyne důkaz Boží jsoecnosti, neboť se vynořuje další otázka: zda v tom světě ideí existuje něco první, které má býti samo od sebe.

V daném případě by čtvrtá cesta ukázala, že jsou tvary a vzory všech věcí, avšak pak není příčiny, proč by bylo třeba vystoupiti k největšímu, a to po stupnici více a méně, když jest jisté, že tvar a vzor – jako takové – nepřipouštějí více a méně, nýbrž, jak praví Aristoteles, tvary, struktury jsou jako číslice; přidáš-li k nim něco, mizí jejich podoba.¹ Není tedy možné porozuměti, co by znamenal onen největší vzor, právě tak jako je nemožné pochopit, co znamená nejvíce člověk. Proto když chce sv. Tomáš vystoupiti ve čtvrté cestě z dokonalosti k nejdokonalejšímu, nepojímá tuto do-

1 Proto sv. Tomáš, když ukazuje nutnost příčiny vzorové, praví: „Je tedy nutný vzor, aby následoval účinek určující formu“ (I. Č. 44 ot., čl. 4). To jest jediný důvod, proč je třeba vzoru, aby totiž forma následovala určitou formu, a to jedinečně, a ne jinou. Praví na tomtéž místě: „Je však zřejmé, že to, co se stává přirozeně, *následuje určité formy*.“ Proto, abychom mohli přistoupit ke vzoru, je třeba uvažovat o určení formy a z tohoto určení usuzovati na rozum, který „vymyslel“ toto určení. Jakým pak právem pojímá čtvrtá cesta zde protiklad za své východisko: *více a méně*?

konalost jako tvar. Z toho plyne, že ani nemůže dokazovati, že je taková nejdokonalejší forma. Bere dokonalost jako jsoucno. Z toho následuje, že musí přijít v konklusi k jsoucnu, k příčině toho, že se nazývá jsoucnem. Avšak příčinou jsoucna – pokud je jsoucnem – je účinná příčina, která předpokládá tvar. A protože je účinnou příčinou, je zřejmé, že tato jediná příčina může způsobiti, aby něco bylo jsoucnem; neboť je nutné, má-li některé nové jsoucno býti přivedeno k uskutečnění, aby byl činitel, který by je vytvořil. Je pak jiná otázka, zda činitel působí určité jsoucno formou; každý činitel je činný formou. Tedy i Bůh, když jedná, činí to ze svých ideí. Je třeba ale poznamenati, že za příčinu každé jsoucnosti, jak se praví ve čtvrté cestě, jest nutné považovati *příčinu účinnou*. Pak se dokáže, že ono největší – příčina účinná, protože jedná rozumem, že nutně pracuje pomocí ideí, že je vzorem.

Proto zásadu: nejvíce takové je příčinou ostatních, není možné chápati na základě formální příčinnosti, neboť příčina formální je příčina podle „určité formy“. Tedy tuto zásadu třeba bráti v tom smyslu, že největší je příčinou různých (poněvadž zapříčiňuje více a méně). Proto se praví o Bohu, že je vzorem všeho, ne formálně, pokud je Bohem, nýbrž proto, že jsou v něm různé *ideje*, podle kterých vytváří různé věci. Idea pak není božská bytnost – stále mluvíme formálně – neznamená to,

čím Bůh chápe, nýbrž *co* Bůh chápe.¹ A to je tak nekonečné, právě tak jako může být nekonečné množství věcí Bohem vytvořených.

A tak formální příčinností bychom nedospěli k *Jednomu*, nýbrž k *mnohým*, poněvadž vzory jsou v Bohu, ne pokud Bůh je něco jednotného, nýbrž pokud rozumem poznává mnohé.

Toto vysvětlení, jehož původcem jest Bannez, myslím, že pochází z hodně rozšířené domněnky, že totiž tato cesta má základ a zdroj v platonské filosofii. Tomu jest však třeba rozuměti s velkou opatrností a nesmíme zapomínati, že její formální prvek pochází z peripatetické filosofie. Tedy není to třeba zamítati, když sv. Tomáš věděl, že tím přemůže realismus a výstřední exemplarismus platonský, a to tím spíše, když je rozluštěn a vysvětlen princip ve smyslu účinné příčinnosti.

Proto, když se praví, že více a méně značí vztah k největšímu, již v tom je obsažena jiná proposice, totiž: že *největší jest příčinou všeho ostatního*. Ba tento druhý princip vysvětluje a potvrzuje první. Tedy je třeba chápati tímž způsobem obě proposice. V první je stupňovitost existujících. Největší třeba chápati v poměru k příčinnosti, ne jakékoliv, nýbrž k té, kterou je jsoucno dáno mimo nic. Proto stupňovitost jako taková se děje přibližováním k největšímu v tom smyslu, že jakékoliv vytváření stup-

1 I. Č., ot. 15, čl. II.

ňovitosti ve věcech pochází od největšího. Jinými slovy: Vlastním způsobem stupňovitost je chápána jen zapříčiněná od nejvíce takového. V našem případě pojmáme stupňování různých jsoucen, existujících ohraničeně. Tedy musí býti jsoucno nejvíce takové, které zapříčiňuje všechna jiná jsoucna.

REJSTŘÍK JMEN

- | | |
|---|-----------------------------|
| Albertus m., 22, 31, 42,
53, 54, 58 | Baldi, 18 |
| Anaxagoras, 12 | Bannez, 130, 133 |
| Anaximander, 12 | Boetius, 43, 44 |
| Anaximenes, 12 | Bonaventura (1.), 47 |
| Anselmus (s.), 45, 46, 47,
110, 122 | Bonifay, 104 |
| Aphrodisius, 40, 41 | Bontrone, 105 |
| Aristoteles, 10, 11, 13,
14, 18, 19, 20, 22, 33-
42, 43, 47, 59, 90, 93,
95, 112, 129, 131 | Bonyssonie, 110 |
| Augustinus (s.), 24, 25,
26, 27, 29, 30, 47, 49,
51, 52, 53, 54, 55, 58,
59, 60 | Calcidius, 59 |
| Averroës, 41 | Caietanus, 76 |
| Avicenna, 10, 22, 42 | Cicero, 13, 58 |
| Bačić, 97 | Colle, 90 |
| Baeumker, 9, 11, 36 | Damascenus (s.), 10 |
| | Denifle, 53 |
| | Descartes, 104, 105,
110 |
| | Desčoquus, 121 |
| | Diogenes, 12 |
| | Durantel, 58 |
| | Faragó, 42 |
| | Gardeil, 25 |

Garrigou-Lagrange, 67, 106	Plotinus, 20, 21, 22, 43
Gilson, 28, 121	Portalié, 24, 25, 53, 58
Graty, 15	Prado de, 63, 77
Gredt, 69	Proclus, 21, 22
Grunwald, 122	Pseudo-Dionysius, 30, 43, 47, 49, 53, 61, 81
Heris, 109	Ramirez, 107
Hugo a S. Victore, 10	Ricardus a S. Victore, 10
Jaeger, 36	Rolfes, 16, 28
Joly, 42	Simplicius, 39, 40
Kirfel, 115	Socrates, 11, 15
Leibniz, 105, 106, 110	Spensippus, 29
Lemaitre, 85-87, 109- 112	Spinoza, 110
Lepidi, 84	Suarez, 34
Lombardus P., 30, 49	Ueberweg-Heinze, 58
Majemonides, 10, 22, 40, 42	Vacant, 122
Mandonnet, 53, 54, 57, 96, 97	Venuti, 43
Marcone, 14, 18	Windelband, 20
Meyer, 36	Wulf de, 18, 20, 21, 58
Munnynk de, 84, 85, 103, 105, 106	Thales, 12
Parmenides, 13, 129	Theoprastes, 40
Piat, 15, 18	Thomas (s.)
Plato, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 22, 32, 51, 58,	Xenocrates, 20
	Xenofones, 12, 13
	Zamboni, 78
	Zimara, 42

OBSAH

I. ÚVOD	5
Přírodní filosofové	9
Platonismus	14
Plotinus	20
Sv. Augustin.	24
Aristotelismus	32
Počátky scholastiky	40
Závěr	48
II. KRITICKO-SPEKULATIVNÍ ČÁST	61
1. Skutečnost různého stupně v dokonalosti	68
2. Jsoucno se nazývá větší a menší podle toho, jak se blíží k největšímu jsoucnu .	81
3. Je něco, co je nejvíce jsoucnem	83
4. Nejvíce takové v nějakém rodě je příči- nou všeho, co je toho rodu .	131
REJSTŘÍK JMEN	135

NIHIL OBSTAT

Dr. Silvestr M. Braito O. P.

ensor ex offio.

Pragae die 12. Septembris 1932

IMPRIMATUR

Reg. fol. 193

Fr. Venceslaus M. Bubeník O. P.

Prior provincialis

IMPRIMATUR

Olomucii die 22. Septembris 1932

Josephus Vyvlečka,

Praeses a. e. Consistorii

Knižnice Filosofické revue

Dr. H. Bošković O. P.

JSOUCNOST BOŽÍ

Vydala Filosofická revue,
odborný čtvrtletník pro filosofii

Vytiskly

Lidové závody tiskařské
a nakladatelské, spol. s ruč. obmez.
v Olomouci r. 1932